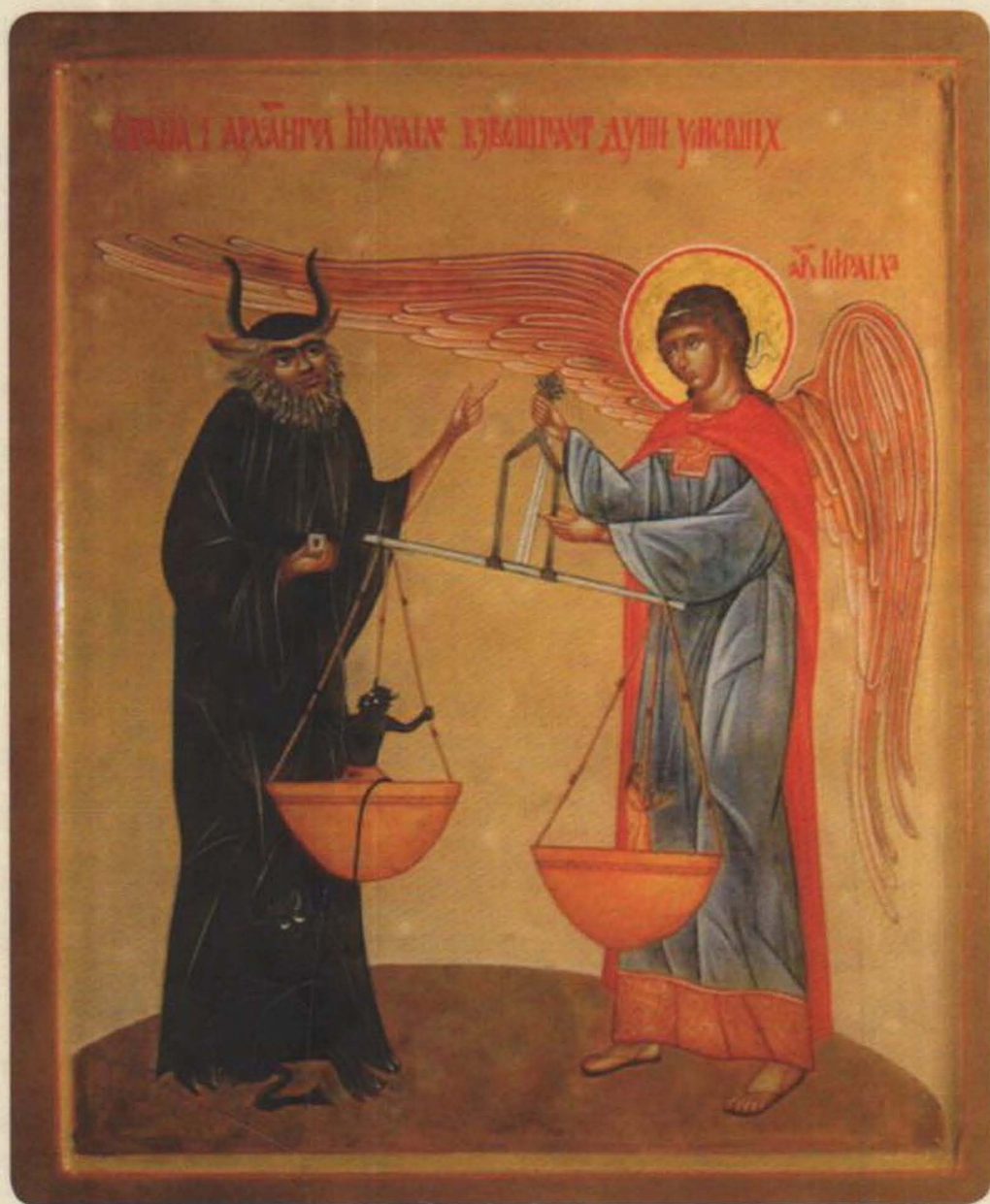
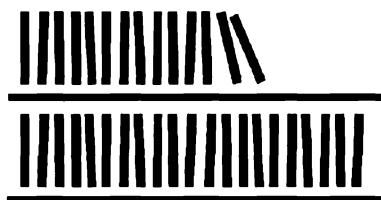


Н а т а л ь я Б о н е ц к а я



Русский экзистенциализм



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЪЯНС



Н а т а л ь я Б о н е ц к а я

Русский экзистенциализм

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2021

УДК 141.32(470)
ББК 87.3(2)
Б 812

Бонецкая Н. К.

**Б 812 Русский экзистенциализм / Н. К. Бонецкая. – СПб.:
Алетейя, 2021. – 670 с.**

ISBN 978-5-00165-222-9

В книге впервые освещено направление русского экзистенциализма и исследовано творчество его конкретных представителей. Помимо мыслителей Серебряного века Николая Бердяева (1874–1948) и Льва Шестова (1866–1938), автор относит к этому направлению Михаила Бахтина (1895–1975) – создателя учения о «нравственном существовании» человека. Книга имеет новаторский характер и поднимает ряд проблем, не затронутых историками новейшей философии (гностицизм Бердяева, связь секулярных воззрений Бахтина с религиозной философией Серебряного века и т. д.). В последнем разделе труда помещены эссе в эпистолярной форме, опубликованные в журнале «Философические письма», издаваемом ВШЭ. Их тематика – русский экзистенциализм и антропософия Рудольфа Штейнера, а также взаимовлияния и идейные переклички внутри самого экзистенциализма. Так в рассмотрении автором книги вовлекаются воззрения Жана-Поля Сартра (1905–1980) и Альбера Камю (1913–1960). Чисто жанровое «подражание» автора Чаадаеву делает непринужденным и живым ее размышления о сложных вопросах существования современного человека.

УДК 141.32(470)

ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-00165-222-9



9

785001 652229

© Н. К. Бонецкая, 2021

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2021

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если, самым грубым образом, религиозную мысль Серебряного века представить в виде двух течений, — это метафизика, тяготеющая к платонизму, и философия существования индивида, — то именно второе из них, русский экзистенциализм, до сего дня сохраняет для нас вдохновляющий интерес. Метафизические учения софиологического типа — прежде всего П. Флоренского и С. Булгакова — требуют от современного человека, помимо прочной укорененности в православной традиции (без чего в них проникнуть невозможно), принятия на веру множества мифологических и фантастических представлений. Но кому дано пробиться к главному их них — к истокам мифа о Софии, у всех ли есть столь великая любовь к Вл. Соловьёву, основоположнику русской софиологии, что безо всяких подозрений и осуждения соловьёвские мистико-эротические видения покажутся реальными? Тем не менее вера в гипотетическую Софию — это фундамент русской метафизики, которая рассыплется, как картонный домик, если из основания вынуть хоть один камень.

Экзистенциализм же — это совсем другое дело. Его русские — субъективистские изводы, скрытые или явные «я-дискурсы», вовлекающие читателя в сам процесс философствования, благодаря именно этому расширяют и обогащают новым глубинным опытом наше «нищее духом» существование. Мы, даром, приобретаем сокровенное знание тех, кто, подобно звездам, сияет на небосводе интеллектуальной элиты России. И здесь тайна слова и существа «я», которое одно и то же у меня и философских гениев. Чтение текстов Льва Шестова и Бердяева, даже и М. Бахтина всегда бывает духовным событием — отождествлением с субъектом философствования и приобщением к его прозрениям. Это касается и религиозных постижений, и опыта общения, также восприятия искусства

и природы, — вместе и жизненных просветления и отчаяния, страха смерти и великой надежды, часто бунта и почти никогда — смирения. Чужой опыт — опыт лучших умов — таинственно наслаивается на мой, где-то созвучный ему (иначе встреча невозможна), и восполняет, углубляет его. Экзистенциализм, кажется, сохранит актуальность и свежесть, пока человек осознаёт себя как «я». Это сугубо относится к экзистенциализму русскому, далекому от академической системности западных учений и не скрывающих, в ученой гордыне, своей теснейшей связи с интимными переживаниями его создателей.

«Философское направление, получившее название экзистенциализма, появилось в России едва ли не раньше, чем на Западе», — совершенно справедливо замечает наш ведущий историк философии П. П. Гайденко*. Но родиной экзистенциализма Россию вряд ли можно считать. Я имею в виду не только то, что общепризнанным «отцом» направления является С. Кьеркегор. Русский экзистенциализм отчасти был рефлексией великой отечественной литературы XIX века, — прежде всего творчества Достоевского. Однако главный и мощнейший импульс он получил от Ницше, который и есть его подлинный родоначальник. Сыграл свою роль и тот историко-философский факт, который впоследствии обозначали как «поворот к бытию»: русская мысль совершила его вслед за Соловьёвым, раскритиковавшим «отвлечённые начала» западных неокантианства и позитивизма и взявшим установку на «цельное знание», конципирующее новые — софийные бытийственные интуиции.

Вместе с тем русские экзистенциалисты резко противопоставили себя Соловьёву. И хотя Бердяев сохранил для себя Софию (истолковав ее, правда, не по Соловьёву, а в духе Я. Бёме), его мысль устремилась по субъективистскому, и не объективистскому, как в случае Соловьёва, пути. В русской софиологии обрело новую жизнь подзабытое слово *теодицея* — оправдание Бога: оно было включено П. Флоренским в подзаголовок его книги «Столп и утверждение Истины» (1914). Бог Троица, по Флоренскому, оправдывается в глазах человека созданием Церкви, в которой верующие приобщаются к благодатной жизни. Но

* Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М., издательство «Республика», 1997. С. 448.

вот Бердяев, хорошо знакомый со «Столпом...», навстречу проекту Флоренского выдвинул задачу «оправдания человека»** и в основу своей апологии положил *творчество*, превращающее человека, в его учении, в богоподобное вечное существо. Делу *антроподицеи**** Бердяев посвятил всю свою жизнь в философии. При этом бердяевская антроподицея неуклонно тендировала в сторону радикального субъективизма, так что, в пределе, *философствование*, в его субъективной актуальности, должно было вытеснить *философию* как общезначимый результат исканий мыслителя.

Однако здесь, кажется, пионером был всё же не Бердяев. Интуиция приоритетности (если не единственной значимости) существования индивидуального в русскую мысль была внесена Львом Шестовым, который и придал отечественному экзистенциализму совершенно особый колорит. Индивидуализм Шестовым был доведен до философского, а также богословского апофеоза абсурда. Шестовский абсурдизм в 1930–е годы был подхвачен Альбером Камю, который развил его в концепцию «философского самоубийства». Замечу сразу, что это учение спасло Камю от самоубийства реального. Но вот Бердяев не принял этих крайних, отрицающих общечеловеческий разум, форм индивидуализма. В своем пафосе *самопознания* он шел в сторону не стоицизма и абсурдизма, но, с оккультными вкраплениями, гностицизма. Последнее слово Шестова — вольное богоискательство индивида, предел Камю — личное стояние в абсурде исторического существования, тогда как Бердяев, парадоксально сближавшийся здесь с Р. Штейнером (которого отвергал, одновременно восхищаясь им), искал выхода в мир духа, подготавливая тем самым (как он полагал) Второе пришествие Христа.

Хотя генезис русского экзистенциализма был достаточно сложным, отечественные экзистенциалисты — действительно,

** «Опыт оправдания человека» — подзаголовок книги Бердяева 1914–1916 гг. «Смысл творчества», откровенно противопоставленный «Опыту православной теодицеи в двенадцати письмах» Флоренского.

*** На рубеже 1910–1920–х гг. к «антроподицее» повернулся и Флоренский, — в свою очередь, возможно, принявший вызов Бердяева. И «оправдан» Флоренским (в незаконченном труде «У водоразделов мысли») был человек православный, чья природа освящается церковными таинствами. Так слова *теодицея* и *антроподицея* мыслью Серебряного века были вовлечены в красивую смысловую игру.

первыми в новейшее время обозначившие это направление, — явление совершенно самобытное. В отличие от Камю (1913–1960) — профессионального философа, знатока экзистенциализма европейского и российского, — и Шестов, и Бердяев отстраивались от собственного существования, осмысливая свой личный бытийственный опыт. Лев Шестов (псевдоним Иегуды Лейбы Шварцмана) шел от опыта зла — точнее сказать, греха, который он внезапно обнаружил в глубинах своей души. С определенностью не известно, что это был за грех, но переживание обернулось для мыслителя потрясающим кризисом, в корне изменившим его мировоззрение. Человеческое существование Шестов, на протяжении всего своего творческого пути, осмысливал в свете подобного «перерождения убеждений». Ситуацию человека в мире, который человек видит через призму греха, а потому мире иллюзорном, искаженном, Шестов расценивал как глубоко трагическую. От «ужасов жизни» мыслитель находил единственное прибежище: это был неведомый Бог Библии, забытый в веках и редуцированный к уровню человеческого понимания в религиях. Экзистенциализм Шестова — это философия зла, которое мыслитель отождествлял с разумом. Зло, согласно Шестову, подчинило себе человека уже в тот момент, когда в библейском раю «древу жизни» он предпочел «дерево познания». Мысль Шестова бесконечно далека от мракобесия, в чем его можно было бы заподозрить. Она почти не поддается нашей критике: Шестов с легкостью отразит любую критическую стрелу, пущенную в его воззрение. Скажем, мне не близко неприятие Шестовым греческого Логоса, — но шестовское учение в принципе и не претендует на общезначимость. Да и я в глубине души знаю, что в пограничной ситуации нормативный разум мне вряд ли поможет. Наверное, именно Шестову европейский экзистенциализм обязан возведением редких душевных состояний — экстаза, безумия, кризисов и пр., в ранг источника высших истин. Себе в союзники Шестов здесь берет Достоевского и Ницше. Вместе с ними он открывает нам глаза на самих себя, — такова, на мой взгляд, была роль Шестова в становлении Камю. Потому именно Шестов, еще прежде Бердяева, привил философии Серебряного века установку на *самопознание*. «Познай самого себя»: это всем известный императив древней мудрости. И вот, Шестов предлагает собственный путь к себе самому. Его

«странствования по душам» в действительности были не чем другим, как путем самопознания, который можно раскрыть, например, так. Я познаю себя через опыт *других* — в *другом* «я», как в зеркале, вижу адекватный образ собственного «я» и сам вживаюсь в *другого*, беру на себя его существование подобно тому, как в сценических персонажах перевоплощался великий актер и антропософ Михаил Чехов. Лев Шестов в последние десятилетия жизни «вживался в роль» библейского Авраама, следовавшего на Божий зов. Шестов шел в духовную обетованную землю, искал утраченный рай, сублимируя те социальные устремления, которые зародились и крепили в его семейном окружении. Европейец по своему мыслительному кругозору, религиозно Шестов, думается, был иудео-христианином.

Что же касается Николая Бердяева, то его антроподицея, философски проблематизирующая *творящего человека*, развивалась как *самопознание* изначально. И его лучшая книга «Самопознание», написанная уже в 1940-е годы, увенчала бердяевский путь самым закономерным образом. Но если ранний Шестов в труде о Шекспире (1898 г.) искал истинной *философии жизни*, то Бердяев всегда мыслил в русле *гносеологии*, не гнушаясь «древом познания», которое Шестову чем дальше, тем всё больше виделось смертоносным анчаром. Бердяев полагал, что, вопреки Канту, можно обосновать сущностное, ноуменальное знание, если исходить из постулата средневековой мистики о тождестве микро- и макрокосма, о некоей изоморфности человека и Вселенной. Ведь в этом случае познание природы будет сведено к человеческому самопознанию, исключаящему роковую субъект-объектность. Бердяевский экзистенциализм — это великий замысел философски «перевернуть» мир и, в этой новой перспективе, подчинить его субъекту. Архимедовой точкой опоры мыслитель избрал данное нетривиальное — восходящее к Каббале представление****. Категория *познания*, в горниле бердяевской мысли, как бы алхимически трансмутировала в *самопознание*, *позитивная наука* в бердяевском воззрении уступила свое место *гнозису*. Такую философическую трансмутацию Бердяев произвел,

**** Осмыслить роль Каббалы в становлении не только русской софиологии (что частично уже достигнуто), но и русского экзистенциализма — задача будущих исследователей.

вдохновившись гносеологией молодого Рудольфа Штейнера. Однако решающую роль при этом сыграл собственный светоносный мистический опыт Бердяева, о котором он рассказал в том же «Самопознании». Бердяев был не только *философом свободы* и «верующим вольнодумцем», но в первую очередь — *мистиком и гностиком*. От его *нового* — апокалипсического *богословия* неотъемлем открыт им, по меньшей мере для себя, *путь* непрерывного *творчества*. Но разве не к тому же призывал, куда позднее Бердяева, и Ж.-П. Сартр? Думаю, что мировая оценка феномена Бердяева все еще впереди. Придет время, когда люди осознают, что уже давно идут по пути, обозначенному им еще в начале XX века: если под вопрос поставлен (если и не отвергнут в тайниках души) путь «спасения», то альтернатива у него одна — это путь «творчества»****.

К русским экзистенциалистам я отношу и Михаила Бахтина. Если экзистенциалистом называют создателя диалогической философии Мартина Бубера, то почему не счесть за такового и русского диалогиста Бахтина (1895–1975), — его, кстати, именуют *русским Бубером*? Это уже другое поколение отечественных мыслителей, к Серебряному веку бахтинское учение не принадлежит, хотя и связано с ним многими нитями. *Человек Бахтина*, — а мыслитель претендовал на создание *философской антропологии*, — никоим образом не индивидуалист воззрений Шестова и Бердяева. Но советская идеология почти и не причастна к тому, что Бахтин в конце концов, в 1930–х, философски упразднил личность (в главных бахтинских трудах 1920–х годов речь шла о *человеке диалогическом*), сделав ее клеткой народного тела. Кажется, один из ключей к пониманию взглядов Бахтина — это феномен его философского и одновременно дружеского кружка, деятельность которого приходится на первую половину 1920–х годов. Квазицерковные сообщества были характерны для Серебряного века: назову здесь *Башню Вяч. Иванова*, *Нашу Церковь* супругов Мережковских, гипотетическую (а может, отчасти и осуществленную) «античную школу» вокруг молодого Флоренского. Отношения в бахтинском кружке сам мыслитель уподоблял разговорам у Достоевского «русских

**** «Спасение и творчество (Два понимания христианства)» — это статья Бердяева 1926 года. См.: «Путь», №2, 1926, Париж. С. 19–33.

мальчиков», пытающихся «мысль разрешить», — тем разговорам, которые, по Бахтину, и обусловили «поэтику» — внутреннюю форму романов великого писателя. Диалогический экзистенциализм и отобразил философски жизнь этого кружка, где сам Бахтин играл роль Сократа.

В отличие от версий Шестова и Бердяева, бахтинский экзистенциализм был начисто лишен трагического, дионисийского начала. Диалог у Бахтина — это динамическое противостояние двух философских сознаний, мировоззрений, явленных в *слове*, а не всматривание одна в другую двух бездн. Такой трезвый характер имманентного диалога был подготовлен уже на предшествующей, самой ранней стадии бахтинского учения о *нравственном бытии* — в *философии ответственного поступка*: ведь отвечать можно лишь за то, что сознаёшь в себе, а не за хаос подсознательного с его чудовищами. Ясно, что бахтинская антропология нимало не напоминает шестовскую и бердяевскую с их укорененностью в феномене Ницше. Но страстным, при этом тайным ницшеанцем был и Бахтин, впитавший в себя, как губка, Ницше в самой ранней юности. «Весёлая наука» Ницше возродилась в «весёлом» и непристойном учении Бахтина о «карнавале». Так в бахтинский экзистенциализм ворвался тот дионисийский хаос, который был им исключен из диалогизма. Правда, апофеоз «весёлой преисподней» в книге Бахтина о Рабле (дошедшей до читателя через архив ИМЛИ, где она валялась на пыльной полке в качестве защищенной в 1946 году кандидатской диссертации) все же не перечеркнул высокие, достойные смыслы его труда о Достоевском. В триумвирате русских экзистенциалистов Бахтин присутствует в качестве равноправного члена.

Данная книга не имеет школьной направленности: читатель не найдет в ней общепризнанных схем, охватывающих творчество русских экзистенциалистов, — тех схем, которые могут пригодиться студенту на экзамене. Я предпринимаю попытку выявить новые грани их учений и, рискну сказать, впервые поднимаю такую тему, как гностицизм Бердяева, философски проблематизирую причастность Льва Шестова к сионистскому движению и связываю герменевтику Бахтина с мыслью Серебряного века. Мне чуждо современное стремление профанировать

эту последнюю, низводя на общедоступный уровень понимания. О тогдашних философах надо размышлять всерьез. Чем опошлять их открытия, лучше тянуться к ним снизу вверх, — это поможет нам преодолевать собственное убожество. Можно надеяться, что так, мало-помалу, мы поднимемся к тому уровню, которого русская мысль уже достигла полтора века тому назад.

Наталья Бонецкая
Декабрь 2019 г., Москва

РАЗДЕЛ 1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СТРАННИК

Глава 1. Л. Шестов и Ф. Ницше

Проблема воздействия идей Ф. Ницше на русскую мысль Серебряного века представляет в глазах исследователя острый интерес. Философия Ницше оказалась великим вызовом для тех мыслителей, которые, пройдя через увлечение народничеством и марксизмом, встали на путь религиозных исканий: от богословского опыта автора «Антихриста» и «Ессе homo» отмахнуться было нельзя, специфический дискурс Ницше действовал завораживающе. О том, насколько беспочвенная интеллигенция оказалась захваченной феноменом Ницше, можно судить по мемуарным свидетельствам Евгении Герцык, одной из первых переводчиков его книг. «В лето первого нашего увлечения Ницше [это был 1899 год, Е. Герцык имеет здесь в виду себя и свою сестру Аделаиду. — Н.Б.] мы за границей, в Дрездене. Купили два тома его (он почему-то был запрещен весь, кроме Zarathustra), на границе с волнением распластали каждая у себя на груди по толстому тому и так, с неимоверно выросшим бюстом, ввезли его»¹; похожим образом в недавнем прошлом ввозились в СССР сочинения русских философов. — За год с небольшим Евгения с сестрой перевели и опубликовали несколько книг Ницше², что говорит об огромном тогдашнем интересе к его творчеству. Погружение двадцатилетних сестер Герцык в атмосферу «ядовитой веселости» ницшевских текстов было абсолютно самозабвенным и

¹ Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 61.

² Это были «Казус Вагнер», «Сумерки идолов», «Утренняя заря» и «Воля к власти» (раздел «Европейский нигилизм» вместе с предисловием Ф. Ницше).

некритичным, — Ницше надолго сделался «владыкой» их дум. Объяснить этот культ Ницше одной философской неискушенностью восторженных провинциалок вряд ли возможно: как мы увидим, в случае, например, Льва Шестова или Андрея Белого влияние Ницше оказалось еще более глубоким и принципиальным, а «культ» приобрел подлинно религиозные черты...

По-видимому, каждый, кто в начале XX века претендовал на собственное слово в истории русской мысли, хотел он того или нет, был вынужден вступить в «диалог» с Ницше: и, скажем, христианин обязывался отвечать неоязычнику — строить свою концепцию «с оглядкой» на него. Но диалог требует общей почвы, «оглядка» оказывается дверью для чуждых интуиций и идей. Отвечать на вызов означает уже принять чужие правила игры. Поэтому сколь бы разным ни было субъективное отношение к феномену Ницше, к примеру, Н. Бердяева, Вяч. Иванова и Андрея Белого, позиционировавших себя в качестве христианских мыслителей, их христианство нельзя не расценить как христианство *постницшевское*. Ясно, что русская философия в целом оказалась духовной альтернативой антихристианскому проекту Ницше в истории европейской мысли конца XIX — XX вв., но ситуация каждого конкретного философа требует особого рассмотрения³. Спектр отдельных позиций здесь широкий — от достаточно очевидного отпора идеям Ницше у В. Соловьева до практического дионисийства Вяч. Иванова 1900-х годов. И порой задача исследователя оказывается весьма сложной: идеям Ницше было свойственно внедряться в чужое сознание, так сказать, на химическом уровне, и распознать ницшевские мотивы, почувствовать ницшевский пафос, к примеру, за гуманистической или религиозной терминологией оказывается делом даже рискованным.

³ Как на примеры начавшегося в нашей науке обсуждения проблемы «Ницше и русская философия», укажу на публикацию в «Вопросах философии» ряда исследований, приуроченных к 100-летию со дня кончины Ницше. Это статья С. Г. Семеновой «Николай Федоров и Фридрих Ницше» (2001, № 2); далее, большая подборка материалов Международной конференции «Владимир Соловьев и Фридрих Ницше», состоявшейся 29–31 марта 2001 г. в г. Трире (2002, № 2); затем, исследования В. К. Кантора «Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX — начала XX века» (2002, № 9) и «Проблема антихриста как проблема тоталитарного слома европеизма» (2001, № 4). Сошлюсь также и на свои работы, посвященные рецепции Ницше Вяч. Ивановым и М. Волошиным: это «Боги Греции в России» (2006, № 7) и «Эстетика М. Волошина» (2007, № 1).

В аспекте данной проблемы, **Лев Шестов** занимает особое место в ряду философов Серебряного века. Он был в числе немногих, кто полностью принял и оправдал феномен Ницше, — и был, наверное, единственным крупным мыслителем, чей творческий путь от начала и до конца определялся полученным от Ницше импульсом. Шестова можно было бы называть ницшеанцем, не будь это слово так вульгаризировано: ведь и в свою интерпретацию Библии (а это второй важнейший источник философствования Шестова) он вносил ницшеанские представления. Более того, и Бога Шестов, по его собственным словам, искал на «пути», открытом Ницше⁴. — Шестов начал изучать Ницше в 1896 году во время пребывания за границей. Гуманист, печальник об обездоленных, тяготевший к народничеству, — вообще человек, по свидетельству современника, обладавший «удивительным даром сердца», «чарующей добротой и благоволением»⁵, Шестов, взяв впервые в руки книги Ницше, пережил нравственный шок. Знакомство с творениями Ницше оказалось для него, в категориях той эпохи, неким «посвящением», трансформировавшим само его мировосприятие. «Я не могу передать впечатления, которое он произвел на меня», — рассказывал Шестов своему другу Б. Фондану; «я чувствовал, что в нем мир совершенно опрокидывался». Приведу этот рассказ в передаче Фондана: «Сначала я прочел "По ту сторону Добра и Зла", но я не очень-то ее понял, вероятно, из-за афористической формы... Затем я читал "Генеалогия Морали". Я начал читать в 8 вечера и кончил только в 2 часа ночи. Книга меня взволновала, возмутила все во мне. Я не мог заснуть и искал аргументов, чтобы противостоять этой мысли ужасной, безжалостной... Конечно, Природа жестока, безразлична. Несомненно, она убивает хладнокровно, неумолимо. Но мысль ведь не природа. Нет никаких оснований, чтобы она желала также убивать слабых, подталкивать их; зачем помогать Природе в этом страшном деле? Я был вне себя... Тогда я ничего не знал о Ницше; я ничего не знал о его жизни. Впоследствии <...> я прочитал заметку о его биографии.

⁴ Ср.: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога.» — Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь). — Вопросы философии, 1990, № 7. С. 127.

⁵ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова. — В изд.: Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 519.

Он также был из тех, с которыми Природа расправилась жестоко, неумолимо: она нашла его слабым и толкнула его. В этот день я понял»⁶. «Понял» — т. е. связал человеконенавистническую «мысль» Ницше с его трагической «биографией». И, «поняв» ситуацию Ницше, Шестов принял и оправдал его философию.

Чтобы увидеть тот сдвиг, который ницшеанское «посвящение» произвело в философии самого Шестова, достаточно противопоставить книгу Шестова «Шекспир и его критик Брандес», написанную, по-видимому, ранее философского принятия «вызова» Ницше⁷, всем последующим его трудам. Дискурс Шестова, трактующего драмы Шекспира в качестве «философии жизни», вполне однозначен (отсутствуют характерные для зрелого Шестова ирония, парадоксальность, сложные логические ходы), гуманистичен и оптимистичен. Мир Шекспира, согласно Шестову, базируется на нравственном законе, и «подвиг» поэта в том и состоит, что он «в беспросветной тьме» человеческих страданий распознал «осмысленный процесс духовного развития». Пока Шестов верит, что миром правит *добро* — то самое, на которое он обрушится уже в следующей своей книге, посвященной Толстому и Ницше. Ведь жизнь, как показал Шекспир, это «школа, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьма, где нас подвергают пыткам»: так, Гамлету трагедия нужна, чтобы от мечтательной философии он пробудился к жизни — любви и ненависти, а в короле Лире в страшную ночь происходит нравственный перелом и рождается «новый человек». — Итак, пока Шестов еще не вошел в глубину ситуации Ницше, он, вполне в ключе оптимистического идеализма (который он вскоре, в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше», подвергнет проклятию), заявляет: «...Под видимыми нами ужасами скрывается невидимый рост души», «все обвинения, расточаемые людьми жизни, происходят лишь от нашего неумения постичь задачи

⁶ Цит. по: Баранова–Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. 1. С. 31–32.

⁷ Однако автор «Шекспира...» сочинения Ницше (дружившего с Брандесом) уже читал, о чем свидетельствует, напр., такое замечание: «Читая Нитше, не удивишься тому напряжению, до которого может дойти человек, если ему нужно оправдать и осмыслить свою жизнь <...>». (Шестов Лев. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 152). Здесь налицо заинтересованность, но захваченности феноменом Ницше пока что нет.

судьбы», — так что «благословим целесообразность господствующего над человеком закона»⁸.

Между тем именно благодаря вчувствованию в биографию Ницше⁹, Шестов открыл для себя, что отнюдь не всегда страдания ведут к «росту души», не всякая трагедия завершается благотельным катарсисом, а ужасы бытия вернее уподобить даже и не тюрьме, а пребыванию в фаларийском быке. И с того момента, как Шестов «понял» феномен Ницше, он поставил в центр своей философии ту парадигму непросветленного страдания, которую извлек из судьбы базельского философа. Место «духовно растущих» Гамлета и Лира в его философствовании занял гибнущий Ницше, под тип которого Шестову удастся подверстать Достоевского, Кьеркегора, Лютера и даже Паскаля. Так обозначился «главный герой» шестовского экзистенциализма, — а он был необходим, поскольку, как замечал Н. Бердяев, «этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании»¹⁰. Это конкретный, маленький в своем беспомощном одиночестве человек, — «человек над бездной», как пронизательно обозначила шестовского экзистенциального субъекта Е. Герцык¹¹ — Вместе с тем наметившийся в «Шекспире и его критике Брандесе» строй самобытных шестовских идей получил прививку Ницше и подвергся самому принципиальному видоизменению. Ниже я попытаюсь проследить за распространением ницшевского импульса по организму философии Шестова, указать на ницшевские мотивы, усвоенные и переработанные Шестовым.

1. Образ Ницше у Шестова

Как следует из вышеприведенного рассказа Шестова Фондану о начале изучения им творчества Ницше, в некий момент просветления ему открылся трагизм судьбы Ницше и тексты «По ту сторону...» и «К генеалогии морали» заиграли совершенно

⁸ Шестов Лев. Шекспир... С. 234, 243, 281, 235 соотв.

⁹ Здесь можно говорить именно о «вчувствовании», поскольку жизненный опыт Шестова отчасти напоминал опыт Ницше: так, Шестов в 1895 году перенес тяжелое нервное расстройство, «надломившее» (Е. Герцык) его существо.

¹⁰ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова. — Предисловие к изд.: Шестов Лев. Умозрение и откровение. Париж, 1964.

¹¹ Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

новыми смыслами. Шестов подчинился влиянию ницшевских идей потому, что проникся к веймарскому страдальцу (это был 1896 год) сочувственной любовью. И в свете этой любви перед ним встал образ Ницше как *христианского святого*: «Я знаю, что слово "святой" нельзя употреблять неразборчиво, всуе. <...> Но в отношении к Нитше я не могу подобрать другого слова. На этом писателе — мученический венец»¹². В отличие от утонченно аморального персонажа «Доктора Фаустуса» Т. Манна, ставший впоследствии прототипом Леверкюна Ницше у Шестова выступает как эталон монашеской — ангельской чистоты. Ведь «он не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка, и все, что почитается людьми долгом, обязанностью, исполнял разве что с преувеличенным, слишком добросовестным усердием»¹³. Ницше «служил "добру"», понимая Бога как добро, не зная иного Бога, кроме добра, — но «добро сыграло с ним коварную шутку». Ему не было еще и 30 лет, как его разбила страшная болезнь, от которой «добро» его не защитило. И тогда, утверждает Шестов, против всего «доброего» восстала совесть Ницше¹⁴. Здесь Шестову видится исток философии Ницше, выполнившего все заповеди, но не нашего Бога. Эта философия и есть, собственно, согласно Шестову, восстанием совести христианского праведника, евангельского «нищего духом»¹⁵. Признавая в книге 1900 г. за Ницше атеизм, Шестов не опасается логической ошибки *contradictio in adjecto* при именовании Ницше святым. «Не от воли человека зависит — верить или не верить», а верить Ницше не было дано¹⁶; Шестов здесь выступает как своеобразный кальвинист. Главный вывод Шестова, сделавший его самого ницшеанцем, — «у Нитше было святое право говорить то, что он говорил»¹⁷: ведь его «новая истина» была провозглашена с «новой Голгофы»¹⁸...

¹² Шестов Л. Добро в учении... С. 68.

¹³ Там же. С. 97.

¹⁴ Там же. С. 97–98, 111 соотв.

¹⁵ Ср.: «Ведь нищий — то духом был он сам [т. е. Ницше. — Н.Б.]». — Шестов Лев. Достоевский и Нитше (философия трагедии). — В изд.: Шестов Лев. Сочинения. М., 1995. С. 124.

¹⁶ Шестов Л. Добро... С. 100.

¹⁷ Там же. С. 68.

¹⁸ Там же. С. 115.

Здесь возникает естественный вопрос к Шестову: если тексты Ницше написаны «нищим духом» христианином–праведником, то что тогда делать с их явным антихристианским содержанием? Шестов отвечает на это своей специфической герменевтикой (т. е. методологией интерпретации текстов), которую его друг и оппонент Бердяев называл «шестовизацией»¹⁹. В случае с произведениями Ницше шестовизация просто означает прочтение с *точностью наоборот* по отношению к их буквальным смыслам. Подход этот берет на вооружение категорию «маски», которая якобы всегда закрывала лицо Ницше. «Разве книги не затем пишутся, чтоб скрыть то, что таишь в себе», — цитирует Шестов Ницше в книге, посвященной ему и Толстому, и добавляет: «Он [Ницше. — Н.Б.] всего более боялся быть разгаданным» (с. 113 указ. изд.). Вот Ницше вроде бы «играет святынями» — «но это все напускное» (с. 115); вот он ставит перед читателем «икону» Заратустры — однако «идеал сверхчеловека» на самом деле ему абсолютно чужд (с. 116). Вот он изрыгает свое «проклятие христианству» — поносит апостолов, первохристиан, глумится над Новым Заветом, страшно кощунствует, говоря о Христе... И что же? По Шестову, «для того, кто внимательно изучал Ницше, не может быть сомнения, что его нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении» (с. 123). Антихрист ли, антихристианин²⁰, ученик Диониса и т. д. — все эти самохарактеристики Ницше оказываются для Шестова лишь маской; на самом же деле Ницше — никто иной как самый глубокий и святой христианин. Именно Ницше, как утверждает Шестов, проник в «эзотерическую тайну» христианства, на которую намекают евангельские слова о том, что «солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками»²¹: «Он понял, что зло нужно

¹⁹ См. рассказ Шестова Б. Фондану о его спорах с Бердяевым: «...Он [Бердяев. — Н.Б.] всегда упрекал меня в шестовизации авторов, о которых я говорю. Он утверждал, что ни Достоевский, ни Толстой, ни Киркегард никогда не говорили того, что я заставляю их говорить». — Цит. по: Баранова–Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 58.

²⁰ Два равно возможных перевода названия книги Ницше «Der Antichrist».

²¹ Концовка Нагорной проповеди (Мф. 5, 45), где Христос заповедует любить врагов наравне с ближними, уподобляясь в этом Богу, повелевающему «солнцу Своему восходить над злыми и добрыми».

так же, как и добро, больше, чем добро, что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития» (с. 123). Итак, сердечное сочувствие Шестова Ницше привело не только к «шестовизации» ницшевских концепций, но и вызвало к жизни его манихейскую экзегезу.

Представление Шестова о Ницше как христианском праведнике, а о его текстах как о проекте эзотерического христианства породило некую традицию в русской мысли. Даже трезво судящий о такого рода вещах Бердяев уже в конце 1920-х годов однажды заметил: «Ницше признавал себя смертельным врагом христианства, хотя он, по моему убеждению, служил делу христианского возрождения. Он не совершил хулы на Духа. Бог любит таких богоборцев и христорборцев»²². А вот Андрей Белый, рассуждавший о Ницше в точности в ключе Шестова, пошел в этом направлении еще дальше последнего. Если в глазах Шестова Ницше был христианским святым и пророком, то Андрей Белый считал его основателем новой религии («религии личности», всеобъемлющей «религии творческой жизни»²³), равномошным Иисусу Христу. Вся статья Белого «Фридрих Ницше» (1908 г.) — это перечень установленных Белым совпадений двух образов, двух текстов: «оба цари, оба — мученики в багрянице и в тернии, — Христос и Ницше» (с. 184 указ. изд.), оба «голубиную кротость соединили со змеиной мудростью» (с. 183); «символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше» (с.184), «"Подтолкни падающего" мог бы сказать и тот и другой...» [?! — Н.Б.] (с. 183) и т. д. Видимо, именно вслед за Шестовым Белый говорит о «маске» Ницше, глядящей порой на читателя со страниц его книг (с. 191–192), и призывает толковать их с точностью наоборот: «Сорвите маску с его слов — не увидите ли вы, что проклятие старому — часто непонятая любовь» (с. 192). Религия, которую, согласно Белому, возвещает Ницше, ориентирована на «второе пришествие — кого? чего?» (с. 191). На этот свой вопрос Белый

²² Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания. — «Путь», № 18. Париж, 1929. С. 101.

²³ См.: Андрей Белый. Настоящее и будущее русской литературы. — В изд.: Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 356; его же. Фридрих Ницше. — Там же. С. 188 соотв.

ответил уже в статье 1920 г. «Кризис культуры», — ответил в антропософском ключе, однако — и в согласии с Шестовым. Речь идет, по Белому, о близящемся пришествии эзотерического — антропософского Христа, великого духа Солнца, который — «"я" всего мира и "я" человека» (с. 294 указ. изд.). Ницше-ше-вский Заратустра был его провозвестником, а сам Ницше, познавший «тайну свободного звездного "я"» (с. 296), являет себя тем самым в качестве великого посвященного. В строе идей Андрея Белого антропософия оказывается наследницей ницшеанства. Для меня же сейчас важно, что в понимании феномена Ницше протягивают друг другу руки неоязычник и антропософ Белый — и свободный библейский мыслитель Шестов.

Наконец, нельзя не упомянуть о том, что данная традиция толкования феномена Ницше дошла и до нашего времени, — я имею в виду работы К. Свасьяна. Переводчику, редактору и комментатору ницше-ских трудов (невозможно не испытывать признательности К. Свасьяну за выпущенный им двухтомник основных сочинений Ницше) толкование их с точностью наоборот было бы совсем не к лицу, — и в этом К. Свасьяна невозможно упрекнуть. Однако за его богатым смыслами ницшеведением (парадоксальный стиль К. Свасьяна гораздо сложнее и прихотливее стиля самого Ницше, а также Шестова) стоит все тот же образ Ницше как христианского святого. В преамбуле К. Свасьяна к примечаниям к трактату Ницше «Человеческое, слишком человеческое» настойчиво звучит один и тот же мотив: «близкие и случайно знакомые» Ницше свидетельствуют, что «атмосфера "святости" и "праведности" овевала будущего "безбожника" с детских лет»; гимназические товарищи называли его «маленьким пастором» и сравнивали с «двенадцатилетним Иисусом в храме»; «туринские торговки виноградом» «узрели сквозь личину "безбожника" лик подлинно христианской распинаемой святости»²⁴... Согласился бы Ницше, для которого в понятии «Бог» сфокусировались «все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни»²⁵, считать свое безбожие «личиной»? — Между тем именно понятие личины, маски, К. Свасьян избирает

²⁴ См. изд.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 790–791.

²⁵ Ницше Ф. *Ессе homo* (пер. Ю.М. Антоновского). — В изд.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 768.

в качестве основной категории для описания феномена Ницше. В частности, безумие Ницше, согласно К. Свасьяну, было исчезновением личности — распадом его «я» — в безудержной игре ницшевских масок²⁶. След Шестова, а может, точнее, Андрея Белого усматривается и в свасьяновском символе «бережно несомой» — несомой именно Ницше — «чаши Грааля»: видимо, современный интерпретатор Ницше взял этот символ из антропософской традиции, предтечей которой у него оказался опять-таки «эзотерик» Ницше.

2. Шестов по ту сторону добра и зла

Вдохновленный образом Ницше, Шестов встает на провозглашенный Ницше путь «переоценки всех ценностей». Начинает он, естественно, с фундаментальных ценностей морали — *добра и зла*. «Переоценить» их означало бы развенчать, дискредитировать добро и возвысить, оправдать зло. И Шестов занимается в точности этим в своих двух первых ницшеанских сочинениях: добро развенчивается в книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше», зло же оправдывается в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше». Составляя тем самым своеобразный диптих, эти два ранних труда Шестова являются этическими пролегоменами к окончательной, зрелой версии шестовского учения — к «философии веры». В них Шестов не только разрывает с традиционной этикой: субъект шестовского философствования навсегда покидает мир общечеловеческих ценностей и замыкается в «я» — мире с его совершенно иными законами. Философия Шестова, формирующаяся на наших глазах от книги 1898 г. о Шекспире к книге 1902 г. о Достоевском и Ницше, окончательно определяется как разновидность экзистенциализма, — как, в сущности, почти солипсический вариант *Ich-Philosophie*.

О том, что в книге Шестова о Толстом и Ницше трактовкой судьбы последнего компрометируется *добро*, выше уже говорилось: Ницше верил в добро, служил добру, но погиб — добро его не спасло. В творческом пути «шестовизированного» Толстого добро также оказывается развенчанным. Толстой, согласно

²⁶ См. статью К. Свасьяна «Фридрих Ницше: мученик познания», являющуюся вступлением к двухтомнику трудов Ницше.

Шестову, перешел от художественного осмысления жизни к проповеди добра, но при этом прекрасно понимал, что его слово ничего в мире не изменит, — так добро оказывается фикцией уже и в контексте толстовской судьбы. В концепции книги Шестова «немецкий антихрист» и «русский христианин» (с. 97) в конечном счете оказываются единомышленниками: оба атеисты (приписанный Шестовым Толстому тезис «Бог есть добро» «не исключает <...> совершенного атеизма» (с. 93)), оба в глубине души отреклись от добра (проповедник добра — это лишь маска Толстого). Не добро должно служить маяком человеку, но реальный неведомый Бог, которого надо искать на пути, открытом Ницше: так заканчивается важнейшая для понимания философской идеи Шестова его ранняя книга.

Идея же эта, по мере разворачивания творческой биографии Шестова, претерпела две метаморфозы — прошла через три отчетливо выраженных этапа. Шестов называет их «*философией жизни*», «*философией трагедии*» и «*философией веры*»; можно также говорить о «*философии смерти*», развитой Шестовым в начале 1920-х гг., которую вряд ли, однако, правомерно считать самостоятельным этапом — новых бытийственных интуиций она не предлагает. Как мыслитель, Шестов начал с проблематизации самого понятия «*философия жизни*»: так называли в конце XIX в. достаточно неопределенное, пестрое по кругу своих представителей (Бергсон, Дильтей, Риккерт, Ницше) направление. Главный тезис тогдашнего (конца 1890-х годов) Шестова — истинной «*философией жизни*» является художественная литература в ее великих образцах, так как только она (а не научное мышление и не мораль) может «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях», понять весь жизненный кровавый хаос «как нечто единое, осмысленное, целесообразное»²⁷ и тем самым оправдать жизнь. Настоящий философ — это тот, «в ком "артист и художник" не дополняет мыслителя, а господствует над ним»²⁸. Таков Шекспир, таков и ранний Толстой — пока еще художник, а не

²⁷ Шестов Л. Шекспир... С. 88.

²⁸ Там же. «Философия жизни» Ницше, согласно Шестову, сконцентрировалась в его лозунге amor fati (любовь к року); сам Ницше в традиции, идущей от Шестова к К. Свасьяну, рассматривается как художник, поэт — создатель собственных масок, авторов-героев его текстов.

проповедник: «Гр. Толстой в "Войне и мире" — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее»²⁹. Книга о Толстом и Ницше (вместе с книгой о Шекспире) стоит под знаком *философии жизни*. Принято говорить о шестовской «философии в форме литературной критики»³⁰, но это определение все же уязвимо. Шестов игнорирует основной для критика аспект «сделанности» художественного произведения; для него произведение есть сама жизнь, опрозраченная до своих смыслов, провиденциальных основ. Научная же критика, пытающаяся объяснить художественные миры, зло осмеивается Шестовым в лице И. Тэна и Г. Брандеса: «Навешаны ярлыки, подписан смертный приговор [жизни. — Н.Б.] и дело считается оконченным»³¹. — Но как же тогда расценить шестовскую методологию подхода к художественным произведениям? Это пространный комментарий, практически пересказ, «шестовизующий» сюжетную ткань: так, содержанием «Макбета» у Шестова оказывается борьба человека с «отвлеченным понятием» — категорическим императивом, в которой злодей и убийца выступает как герой, — вина же за его преступления возлагается на категорический императив³². И поскольку Шестов претендует на адекватность своих комментариев — пересказов смыслам произведений (они же суть тайны, законы бытия, открывшиеся «артистам и художникам»), его собственный дискурс, как бы дублирующий глубинное содержание художественного текста, также есть «философия жизни». По-видимому, негласно ранний Шестов предполагал именно такое понимание его герменевтического метода.

Если в книге Шестова о Толстом и Ницше (1900 г.) представлена шестовская *философия жизни*, то в книге о Достоевском и Ницше (1902 г.) шестовская философская идея, трансформировавшись, оборачивается *философией трагедии*. Вместе с тем в этой второй

²⁹ Шестов Лев. Добро... С. 86.

³⁰ См.: Ахутин А. В. Одинокий мыслитель (вступительная статья к изд.: Лев Шестов. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 9).

³¹ Шестов Л. Шекспир... С. 22.

³² Там же. С. 248–279. В анализе «Макбета» видны уже интуиции зрелого Шестова — борца с отвлеченными истинами, обличителя их «дьявольской» природы, сторонника всяческого «дерзновения». Шестовская апология Макбета также перебрасывает мост к оправданию зла в книге о Достоевском и Ницше.

части ницшеанского диптиха раннего Шестова реабилитируется зло. В калейдоскопе софизмов и парадоксов двух данных книг добро и зло меняются местами, — Шестов убежден, что они уже не могут служить человеку жизненными ориентирами. В своей тогдашней этике Шестов, очевидно, задался целью решить на свой лад задачу, поставленную Ницше, — наметить мировоззрение «по ту сторону добра и зла». Образцы его он находил в равнодушной к добру и злу эпичности Толстого, в трагическом *amor fati* Ницше, в порождениях «жесточкого таланта» Достоевского.

«Достоевский и Нитше» — наверное, самое мрачное, местами почти демоническое сочинение Шестова, в котором проблематизируется «пучина греха»³³. Если в книге 1900 г. все же мерцает хотя бы гнилушечный свет «абстрактного добра», то здесь царит атмосфера воистину inferнального мрака. Сюжетно книга выстроена вокруг мировоззренческого перелома — некоего сходного потрясающего события в жизни ее героев, в тайну которого пытается проникнуть автор: это «великий разрыв» с прошлым Ницше и «перерождение убеждений» Достоевского. Шестов в книге 1902 г. уточняет свое понимание истока философии Ницше, представленное в книге 1900 г. (страдания от болезни, протест совести): теперь он возводит ее к внезапному потрясению, пережитому Ницше в 1876 году, когда ему открылась реальность зла, что повлекло за собой полное изменение мироощущения у Ницше и переоценку им всех ценностей. Опять — таки, Шестов редуцирует — «шестовизирует» (Бердяев) катастрофу, настигшую Ницше, сводя ее в этико — психологическую плоскость. Событие, о котором Ницше рассказал в предисловии 1886 г. к трактату «Человеческое, слишком человеческое», гораздо глубже и духовно значительнее. Неслучайно это яркое автобиографическое свидетельство Т. Манн положил в основу центрального эпизода своего романа — сцены сделки с чертом композитора Адриана Левверкюна, превратившей его в «монаха сатаны».

В самом деле, опыт Ницше описан им самим как подчинение вторгшейся в его душу объективной силе, действующей как «подземный толчок», «повелительный голос и соблазн», вихрь,

³³ Выражение из одной канонической православной молитвы: «Аз есмь пучина греха».

уносящий душу от «всего, что она любила доселе»³⁴. Станным образом «свободный ум», каким вслед за тем осознал себя Ницше, рождается через насильственный шок! — О том, что внешняя сила, увлекшая Ницше, была по природе темной, свидетельствует его дальнейшее повествование о «великом разрыве». В ледяной атмосфере (ср. соответствующие страницы «Доктора Фаустуса»³⁵) «ненависти к любви» Ницше святотатствует, доказывает себе «свою власть над вещами» (вот он — настоящий исток идеи «воли к власти»! — *Н.Б.*) — испытывает, «каковы все эти вещи, если их опрокинуть», «блуждает, полный жестокости и неудовлетворенных вожделений», «проникает к самому запретному» и т. д. Прав Шестов, резюмирующий переживания Ницше: «В душе его зашевелилось нечто неслыханное, безобразное и ужасное»³⁶. — И вот вершина опыта одержимости — «великий разрыв» как таковой, самое начало «переоценки всех ценностей» в передаче Ницше: «Нельзя ли перевернуть все ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог — выдумка и ухищрение дьявола? И, может быть, в последней своей основе все ложно? И не должны ли мы быть обманщиками?» Такая установка вывела Ницше за пределы человеческого сообщества и, по его собственным словам, отдала во власть одиночества — «ужасной богини», «свирепой матери страстей»³⁷. Ницше оказался в душевном «подполье», в «психологической [и онтологической — микрокосмической. — *Н.Б.*] преисподней» (Фрейд), — во власти сил, действующих в бессознательном. Это «подполье» Ницше было очень своеобразным и предполагало некие экстазы — как бы птичьи «полеты» над глубоко презираемым им миром; так возникла одна из «масок» Ницше — принц Фогельфрай (т. е. свободная птица)³⁸. «Полеты», как и многие другие моменты предисловия

³⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Предисловие (пер. С. Л. Франка). — В изд.: Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. С. 234. См. также черновой набросок к данному предисловию в прим. 4 К. Свасьяна к «Человеческому...» (пер. К. Свасьяна). — Там же. С. 793.

³⁵ Напр., в изд.: Манн Т. Доктор Фаустус (пер. с немецкого С. Апта и Наталии Ман). М., 1959. С. 271 и далее.

³⁶ Шестов Л. Достоевский и Нитше... С. 107.

³⁷ Ницше Ф. Человеческое... Предисловие. С. 234–235; указ. прим. С. 793.

³⁸ Которого даже симпатизант и апологет Ницше К. Свасьян именуется «бесноватым» (см.: Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. — Указ. изд. С. 31).

к «Человеческому...» — этого удивительного жизненного документа, Шестов выносит за скобки ради собственной концептуальной цели.

Цель же эта состоит в сближении морали Ницше и Достоевского и оправдании зла при опоре на их якобы общий опыт. В отличие от Ницше, Достоевский не оставил описания «перерождения» своих убеждений, и Шестов делает совершенно произвольное допущение: кризис, пережитый Достоевским после пребывания на эшафоте и десятилетней каторги, по сути тождественен «великому разрыву» Ницше. Первым свидетельством «перерождения убеждений», плодом отречения Достоевского от идеалов социализма и гуманизма стали «Записки из подполья». Само это событие Шестов описывает почти теми же словами, которые применяет в случае Ницше (см. выше): «В его [теперь уже Достоевского. — *Н.Б.*] душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам» (с. 49). Причину мировоззренческого переворота, происшедшего с Достоевским, Шестов обозначает, также опираясь на Ницше: в Сибири Достоевский, дескать, проникся «философией» каторжников и даже стал завидовать «нравственному величию преступника» (с. 84)³⁹. Отрекшись от обыденной оценки добра и зла — осмелившись, вслед за каторжниками, «переименовать в добро то, что, мы в себе считали злом» (с. 166), Достоевский, согласно Шестову, поставил над этими понятиями интересы конкретной личности. Так он пришел к созданию образа «подпольного человека» и апологии его motto — пусть весь мир провалится, только бы мне чай пить. Примечательно, что Шестов сводит к этой «подпольной» философии — «философии трагедии» — воззрения самого Достоевского. По мнению Шестова, все творчество Достоевского — это расширенные «Записки из подполья»; также и творчество Ницше — это «подпольная мысль», маскирующаяся под позитивизм, тайная же суть которой —

³⁹ См. фр. 45 «Набегов несвоевременного» («Сумерки идолов, или как философствуют молотом»): здесь Ницше превозносит «тип преступника» («это тип сильного человека при неблагоприятных условиях»), в связи с чем им высказывается похвала Достоевскому («глубокий человек», «единственный психолог, у которого я мог кое-чему поучиться»), отдавшему должное достоинствам «сибирских каторжников». — В изд.: Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 619–620 (пер. Н. Полилова).

оправдание «жалкой и бедной жизни» опять — таки конкретного индивида — Ницше (с. 124).

Как видно, «шестовизация» кризиса Достоевского была его «ницшезацией» и одновременно — трактовкой снова с точностью наоборот! Ведь в действительности отказ Достоевского от социалистических идей означал его поворот к христианству, тогда как «великий разрыв» Ницше был подчинением антихристову соблазну, — так что отождествить их возможно только посредством софистической логики. Между тем христианство Достоевского (равно как и веру Толстого) Шестов не принимает в расчет, относя их к области «проповеди», адресованной «всемству». Приведу здесь характерный пример из статьи Шестова уже 1927 года. Шестов убежден, что «настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья», а «старец Зосима — только обыкновенный лубок: голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы»...⁴⁰ Зосима обращен ко «всемству», человек же из подполья — это идеал сокровенной «философии трагедии» Достоевского. В связи с этим можно заметить, что несмотря на «великое безобразие» фигуры Ницше из «Достоевского и Нитше» (с. 174), он, также «человек из подполья», не перестает быть святым в глазах Шестова, руководствующегося «трагическими» критериями.

Переход от «философии жизни» книги 1900 г. к «философии трагедии» книги 1902 г. означал усиление субъективного начала шестовского экзистенциализма: «философия жизни» — это эпическое полотно «Войны и мира», «философия трагедии» — вопли из душевного подполья, области в общем — то невербализуемой, которая, по Шестову, и есть «область Ding an sich» (с. 71). С «моралью трагедии» была связана великая надежда Шестова на какой — то колоссальный экзистенциальный прорыв (эта интуиция оформится уже на стадии «философии веры»): по его словам, величие всех «жестоких», «безобразнейших людей, не имевших обыденных надежд» (с. 174), в том, что они, «покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была» (с. 162–163). Ясно, что шестовская «философия трагедии», в центре которой стоит

⁴⁰ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева. — В изд.: Шестов Лев. Умозрение и откровение. С. 66.

«подпольная» личность, гораздо революционнее и ядовитее марксизма, на который Шестов глядел свысока: она апеллирует к душевному подполью массового человека и подрывает фундамент любого цивилизованного общества. Впрочем, на «руководство к действию» она никогда не претендовала⁴¹. В конце книги декадентская тьма безнадежности сгущена до предела, и «последнее слово философии трагедии» звучит подобно ударам молотка по крышке гроба: «Уважать великое безобразие, великую неудачу» (с. 174).

Итак, в своем этическом диптихе 1900–1902 гг. Шестов «переоценил» добро и зло. Однако какую альтернативу он выдвинул навстречу традиционной морали, вышел ли он по ту сторону добра и зла? Ясно, что софистика Шестова логически развернута в сторону зла — приветствует его: ведь в книге 1900 г. доказывается, что абстрактное добро несет ужасы маленьким людям, верящим в него, — добро ниспровергается, а в книге 1902 г. на ценностный пьедестал вознесена на просто конкретная личность, а «жестокие», «безобразные» Ницше, Достоевский, каторжники и «подпольный» человек. Здесь все же не заостряющая мысль риторика, а конкретный смысловой жест, — так что нельзя не согласиться с суждением Бердяева относительно этического выбора, присутствующего в сочинениях Шестова: «В действительности, когда грешный человек пытается стать по ту сторону добра и зла, отвергнуть разум и добро, <...> он остается "по сю сторону", остается в зле»⁴². И чтобы все же защитить Шестова от закономерного обвинения в целенаправленной апологии зла, приходится прибегнуть к его же (сомнительному) приему — сопоставлению личности мыслителя и его идей. Свидетельства современников о «бездонном сердце» Шестова, всеобщая любовь к нему, слова Бердяева о том, что «Л. Шестов в сущности очень любит "добро" и борется против "зла". Ненавистное ему "добро" есть "зло"»⁴³, перевесят на чашке воображаемых критических

⁴¹ Ее сокровенная цель — растление душевных глубин человека.

⁴² Бердяев Н. Дерево жизни... С. 102.

⁴³ Там же. С. 98. По причине своей краткости это высказывание Бердяева тоже не совсем прозрачно: если общечеловеческое и христианское добро в глазах Шестова — это «зло», то что же такое для него «добро» настоящее? Ведь не подпольный же человек с его «свету провалиться...»? Все же для Шестова он — только «мост», как сказал бы Ницше. Видимо, «любовь к добру» Шестова,

весов шестовскую «злую мудрость». С. Булгаков знал, о чем говорил, уподобляя Шестова ветхозаветному праведнику–богоискателю⁴⁴: действительно, всю жизнь Шестов искал Бога, пускай и на путях Ницше. В общей логике шестовской философской идеи безысходный мрак книги 1902 г. был необходим: «Ничего, ровно ничего не должно остаться у человека, — и до тех пор, пока у него есть хоть что–нибудь, — ему закрыт доступ к Богу», — сочувственно процитирует впоследствии Шестов Лютера — тоже человека трагедии, подпольного человека, «великого и страшного грешника»⁴⁵...

3. «Шестовизация» и ее смысл

Тезис Бердяева о специфической трансформации Шестовым содержания интересующих его текстов, а также судеб писателей и философов фактически разделял и Булгаков. В своей статье (1938 г.) об итоговой книге Шестова «Афины и Иерусалим» он назвал философов, попавших под скальпель шестовского анализа, «подопытными кроликами»: по мнению Булгакова, «Шестов не сопоставляет целостных мировоззрений», а извлекает из их контекста мысли, нужные для его собственных целей⁴⁶. В самом деле, говорить о Шестове как историке философии нужно с той же осторожностью, с какой допустимо называть его литературным критиком, — настолько «шестовизированно» выглядят объекты его исследования. К шестовским парадоксам здесь добавляется и то, что если художественные произведения, занимающие Шестова, как правило, относятся им к жанру *non-fiction* — Толстой передает жизнь как таковую, Достоевский исповедально изображает самого себя в своих героях, малороссийские повести Гоголя — это «записки» из гоголевского «подполья» и т. д. — то тексты философские часть суть разновидности как раз *fiction*: так, «бесноватый» (К. Свасьян) принц Фогельфрай — по Шестову, уж никак не сам Ницше, а созданная им «маска», художественный персонаж, «фикция»⁴⁷.

которую имел в виду Бердяев, это душевный порыв, в шестовских текстах общезначимого и четкого воплощения не получивший.

⁴⁴ См.: Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 521.

⁴⁵ Шестов Л. *Sola fide* — только верою. Париж, 1966. С. 252–253, 248 соотв.

⁴⁶ См.: Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 521.

⁴⁷ Предупреждая возможное возражение, что, дескать, «Песни принца Фогельфрай» — это откровенная *fiction*, замечу сразу: на мой взгляд, мы встречаем

Попытаюсь уточнить характеристики, данные ранними — самыми пронизательными критиками Шестова его герменевтике. Действительно, каков конкретный механизм «шестовизации», какую цель преследует Шестов своей «духовной вивисекцией»? Выше, в связи с книгой «Достоевский и Ницше», уже говорилось о том, что Шестову свойственно упрощать реальные события жизни своих «героев», игнорировать — «выносить за скобки» ненужные ему элементы их текстов. Осуществляемая им таким образом «феноменологическая редукция» (здесь уместны термины Гуссерля) предпринимается ради выявления значимого для него самого ядра, «феномена» — *универсальной экзистенциальной ситуации человека*. Ситуацию эту, кажется, точнее всего обозначила Е. Герцык — «человек над бездной» (бездной небытия, бессознательного, — «пучиной греха»). Шестов начинает ее проблематизировать во фрагментарной (стиль заимствован у Ницше) книге 1905 г. «Апофеоз беспочвенности». Нигилизм ее автора более радикальный, чем ницшевский: Ницше звал к «переоценке» всех ценностей — Шестов строил проекты их полной отмены. Он конструирует ситуацию существования «без почвы» — т. е. без опоры на «надоевшие истины» науки и морали⁴⁸; это «трагическое» существование он противопоставляет существованию «обыденному». Думается, уже в 1900–е гг. Шестов имел в виду не столько разделение людей на два разряда — «трагических» и «обыденных», сколько понимал под «трагическим» более глубокий и сознательный пласт внутренней жизни человека: Ницше, Достоевский, Лютер в «сюжетах» шестовских книг вначале были людьми «обыденными», а после соответствующего кризиса становились «трагическими». Сами же эти избранные Шестовым великие индивидуальности суть лишь наиболее явные свидетели трагизма человеческого бытия, причем в их ряду Ницше точнее прочих осуществляет тип «человека над бездной» (оказываясь тем самым как бы гетевским протофеноменом). Потому «шестовизация» — выявление данного

в этих «Песнях» привычный ницшевский дискурс и среди прочих творений Ницше тексты эти выделяются лишь благодаря присутствию в них рифмы. Однако рифма еще не есть показатель художественности, и это, кажется, не требует пояснений.

⁴⁸ См.: Шестов Лев. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 21, 147 соотв.

типа в конкретной судьбе посредством редукции — иногда оказывается «ницшезацией»: так, Шестов находит ницшеанские мотивы в «Войне и мире», почти отождествляет с Ницше Достоевского в момент мировоззренческого перелома, — об этом уже говорилось ранее. Приведу еще некоторые примеры «ницшезации» сугубо христианских мыслителей. *Лютер*, в своем восстании против католической Церкви опиравшийся на одну свою веру, уподоблен Шестовым Ницше как автору «По ту сторону добра и зла»: ведь настоящая вера, утверждает Шестов, начинается там, где «человек осмелится перешагнуть за роковую черту, полагаемую нам разумом и добром». — *Кьеркегор*, проповедующий «жестокое христианство», «свирепые» евангельские заповеди, по мрачности пафоса в глазах Шестова превосходит Ницше с его лозунгами «любви к дальнему» и «amor fati». — «Все, что писал *Паскаль* [курсив мой. — Н.Б.], говорит нам о том, что вместо прочной почвы под собой он всегда видел и чувствовал пропасть (и тут судьба Паскаля так странно напоминает судьбу Нитше!)»⁴⁹; фактор веры Шестов при «ницшезации» всюду «выносит за скобки». Можно, таким образом, заключить: Шестов подвергает специфической феноменологической редукции судьбы и убеждения своих персонажей ради вскрытия и осмысления ситуации одинокого человека, утратившего жизненные и мировоззренческие опоры.

В начале 1920-х годов Шестов разрабатывает «философию смерти», — это отдельная глава его экзистенциализма, самая пронзительная и самая парадоксальная. «Перед лицом смерти всякий обыденный человек становится человеком трагическим», — заметил Бердяев, убежденный в том, что «трагедия "обыденна", повседневна, простонародна»⁵⁰. Шестовская ситуация «человека над бездной» именно здесь обнаруживает свою универсальность и, как будет показано ниже, приобретает некое новое важнейшее качество. Вместе с тем «философию смерти» вряд ли можно считать кульминацией становления шестовской

⁴⁹ См. соотв.: Шестов Лев. *Sola fide* — только верою. С. 245; его же. Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 112 и далее (раздел «Логика и громы»); его же. Гефсиманская ночь (философия Паскаля). — В изд.: Шестов Л. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 293.

⁵⁰ Бердяев Н. Древо жизни... С. 96.

философской идеи: это место по праву принадлежит «философии веры». «Философия смерти» как бы зеркально отражает «философию жизни» Шестова рубежа XIX–XX вв. и при этом вбирает в себя ряд аспектов уже сформировавшихся к 20–м гг. «философии трагедии» и «философии веры».

Пафос «философии смерти» Шестова — это *преодоление смерти*, — преодоление не религиозное, не мистериальное, не оккультное или «научное» (как в случае Вл. Соловьева и Н. Федорова), а — здесь трудно подобрать определение — философски–экзистенциальное. Попросту говоря, Шестов, решивший для себя проблему смерти — убежденный (точнее все же — убеждающий себя) в том, что на самом деле *смерти нет*, хочет наметить некие философские принципы победы над смертью. Этому посвящены его «Откровения смерти» (две статьи — о Достоевском и поздних сочинениях Толстого) вместе с трактатом «Гефсиманская ночь (философия Паскаля)», вошедшие в книгу «На весах Иова». Эпиграфом к «Откровениям смерти» Шестов поставил слова Сократа из платоновского диалога «Федон» — философствовать означает не что иное как готовиться к умиранию и смерти. В данных работах Шестов занимается именно этим. При этом «философами» в данном платоновском смысле, т. е. философами умирания, он объявляет Достоевского и Толстого. Как и в начале 1900–х гг., когда Шестов намечал «философию жизни», в начале 1920–х он вновь обращается к философствованию «в форме литературной критики» (А. В. Ахутин).

Царство смерти, согласно Шестову 1920–х гг., это все тот же ненавистный ему мир «самоочевидностей», «всемства» — мир ценностей науки и этики; чтобы победить смерть, надо из него вырваться, — и для этого необходимо то, что Шестов называет «последней борьбой». Итак, провозглашенная Ницше «переоценка ценностей», по Шестову, — не что иное, как борьба со смертью, и истинный философ отдается ей всецело. Если сравнить шестовскую статью о Достоевском 1921 г. с книгой «Достоевский и Нитше» (1902 г.), то сразу бросится в глаза педалирование фактора смерти в статье «Преодоление самоочевидностей». Ведь, как обосновывает здесь Шестов, в «подполье» скептицизма и пессимизма, осуществляющих «переоценку», вбрасывает Достоевского никто иной как покрытый очами «ангел смерти», таинственно посетивший писателя и

даровавший ему «второе зрение»⁵¹: пройдя через это «посвящение», Достоевский заподозрил, что, быть может, действительно, жизнь (в мире самоочевидностей) есть смерть, тогда как смерть есть жизнь — в соответствии с тем, как учили древние. Тем самым Шестов ставит все творчество Достоевского под знак *memento mori*, совершая опять-таки «шестовизацию» — уже с привлечением ради эффекта мифологии («ангел смерти»). В самом деле, «Достоевский никогда не изображает смерть изнутри. <...> Сознание для себя, не знающее и не имеющее последнего слова, и является предметом изображения в мире Достоевского. Вот почему смерть изнутри и не может войти в этот мир»⁵². Видимо, именно потому, что смерть в действительности не является смысло- и стилеобразующим для романов Достоевского фактором, статья Шестова 1921 г. вносит, на мой взгляд, мало нового в шестовскую концепцию книги о Достоевском и Ницше. — Напротив, статья «На Страшном Суде (последние произведения Л. Н. Толстого)» — это новое шестовское слово о Толстом в сравнении с книгой 1900 года. Написанная, по-видимому, в середине 1910-х гг., она удерживает в себе память о потрясшей Россию смерти самого Толстого, а вместе с тем пронизана авторским предощущением смерти, — Шестов как бы примеривает к себе самому опыт умирания. Так же и читатель вынуждается вместе с ним приобщиться к смерти Ивана Ильича и купца Брежунова (героя рассказа Толстого «Хозяин и работник»); быть может, именно в данной статье экзистенциализм Шестова берет самую высокую ноту⁵³. В его пересказе произведения Толстого оказываются точнейшими иллюстрациями шестовской «философии смерти». Прежде чем увидеть в черной дыре свет и постичь «великую тайну», что смерть есть вступление в истинную жизнь, героям Толстого

⁵¹ См.: Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (к столетию рождения Ф.М. Достоевского). — В изд.: Шестов Лев. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 31.

⁵² Бахтин М. К переработке книги о Достоевском. — В изд.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 315.

⁵³ Благодатный материал для «философии смерти» предоставляет сама поэтика Толстого. Ср.: «У Толстого очень много смертей. Можно говорить о его страсти к изображению смерти. Причем — и это очень характерно — смерть он изображает не только извне, но и изнутри <...>. Его интересует смерть для себя, то есть для самого умирающего <...>». — Бахтин М. К переработке... С. 314.

необходимо было порвать с миром «всемства», отрешиться от привычных ценностей: Ивану Ильичу — от карьеры, удобств, карт; Брехунову — от амбаров, кабаков, дома с железной крышей. — Как видно, именно в «философии смерти» экзистенциализм Шестова прямо заявляет о своей общечеловеческой универсальности — приложимости и к «консьержке дома Л. Шестова», а не к одним великим «людям трагедии»⁵⁴.

«Философия смерти» (а не «философия веры», как того можно было бы ожидать, — это я покажу ниже) дальше всего отводит Шестова от Ницше. Одновременно в ней Шестов ближе всего подходит к христианству, отношение к которому было у него достаточно непростым. В отрочестве Шестов любил посещать церковные службы и одно время даже приблизился к христианскому обращению. В семье киевского купца первой гильдии Исаака Шварцмана вообще была естественной симпатия к христианам; она возросла до глубокой признательности, когда монахини спасли Шварцманов от погрома. Однако Шестов — философ подвергал резкой критике историческое христианство во всех его конфессиональных разновидностях, разделяя тем самым общую установку нового религиозного сознания (и в общем случае, и в случае Шестова здесь сказывалось прежде всего влияние Ницше). Новозаветной свободе он противопоставлял «власть ключей» католицизма, протестантизм в версии гуманиста Меланхтона, православную «проповедь» Достоевского. Но при этом он любил и почитал Христа, которого считал «совершеннейшим из людей»⁵⁵, а также — уж совсем наперекор Ницше — ценил идеи апостола Павла⁵⁶. В трактате «Гефсиманская ночь» Шестов также противопоставляет веру Паскаля «пелагианскому» (т. е.

⁵⁴ Ср.: «Трагедия ежедневно подстерегает и поражает жизнь консьержки дома Л. Шестова не менее, чем жизнь Ницше, Лютера, Паскаля <...>» (Бердяев Н. *Древо жизни...* С. 96). Не совсем понятно, почему Бердяев полемизировал по данному вопросу с Шестовым именно в рецензии на книгу «На весах Иова». «...Л. Шестов неправ в своем основном противополжении трагедии и обыденности» (там же): но это «противополжение» именно в «Откровениях смерти» — первом разделе рецензируемой Бердяевым книги — устраняется.

⁵⁵ См.: Шестов Л. *Афины и Иерусалим.* — В изд.: Шестов Лев. *Соч.* в 2-х тт. Т. 1. С. 638.

⁵⁶ Именно тезис Павла (в трактовке Лютера) о спасении одной верой (Рим. 3, 28) Шестов сделал девизом своей «философии веры», окончательного варианта его экзистенциализма.

ставящему во главу угла не Бога, а «самоочевидные истины» и человеческие дела) mainstream'у католицизма. Рассуждения автора трактата движутся вокруг цитаты из «Мыслей» Паскаля: «Иисус будет в смертных муках до конца мира, — не должно спать в это время». Шестов понимает слова Паскаля как упрек католической Церкви, которая, подобно ее патрону апостолу Петру, заснувшая в Гефсиманскую ночь, когда Христос готовился к смерти на кресте, молясь до кровавого пота, погружена в духовный сон, ибо не замечает страданий мира. Петр трижды отрекся от Христа, — и именно такой, отрекшейся от Бога, видится Шестову Церковь...

Критика эллинизированной — утвердившейся на фундаменте античной философии Церкви была коньком Шестова начиная от книги 1914 г. о Лютере и вплоть до итогового труда «Афины и Иерусалим» (30-е гг.); трактат о Паскале примечателен не этим. Чем же тогда? Быть может, Шестов обнаружил у Паскаля афоризм, равномогущий его знаменитому «амулету»? Но нельзя не согласиться с Бердяевым, заметившим, что мысль Паскаля о продолжающейся до конца мира агонии Христа не что иное, как общее место христианства. Бердяев полагал, что Шестов вообще «роковым образом обречен на непонимание Паскаля», поскольку сам пребывает вне христианского опыта⁵⁷. Однако, как мне представляется, к этому опыту Шестов приближается через пристальное всматривание в опыт умирания — приближается в своей «философии смерти». Христос Гефсиманской ночи для Шестова — это человек перед лицом смерти, «человек над бездной» шестовского экзистенциализма; гефсиманское же борение Христа, предваряющее Голгофу, — характернейший образчик «последней борьбы» шестовской «философии смерти». Но согласно учению Церкви (опирающемуся на богословие апостола Павла), Христос — это Всечеловек, а этапы Его жизни суть прообразы основных моментов биографии каждого из людей. В частности, гефсиманская молитва о чаше содержит указание на неизбежный для всякого предсмертный ужас и переживание последнего одиночества. Паскаль, убежденный в длении

⁵⁷ См.: Бердяев Н. Древо жизни... С. 105; Письмо Бердяева к Шестову от апреля 1924 г. — Примечание (А. В. Ахутин, Э. Паткош) к с. 278 т. 2 шестовского двухтомника (Шестов Л. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 533).

Христовых мук до конца мира, имел в виду именно то, что Христос страдает во всяком человеке, — это и есть то самое общее место христианства, на которое указал Бердяев. И Шестов глубоко постиг смысл близкого ему самому высказывания Паскаля. В контексте книги «На весах Иова» к гефсиманскому борению естественно возводятся смерти Ивана Ильича и Брехунова. Более того, к страждущему Христу, как к высшему прообразу, приобщается и сам единый «герой» шестовского экзистенциализма — «человек над бездной». Тем самым трактат «Гефсиманская ночь» бросает свет на все творчество Шестова. Бердяевский тезис об отсутствии у Шестова христианского опыта все же надо уточнить: чего Шестов, действительно, опытно не знал, так это Воскресения, преодолевающего вполне понятные ему Гефсиманию и Голгофу. Так что когда Шестов называет Христа «сошедшим к людям Богом»⁵⁸, то это все же не случайная обмолвка и не вкравшееся в авторскую речь чужое слово, хотя и не сознательное исповедание веры.

4. Авраам и Моисей

В данном разделе я приступлю к обсуждению шестовской «философии веры» и начну с соответствующих обстоятельств биографии Шестова. Хотя его семья исповедовала традиционный иудаизм, отец Шестова, знаток древней письменности, был одновременно вольнодумцем, подтрунивавшим над ревнителями законнического буквализма. Сам Шестов, чуждый равно синагоги и Церкви, сохранил в душе веру в единого Бога. Всякая институционально оформленная религия — это «результат ослабления непосредственной связи человека с Богом»⁵⁹, — Шестов же хотел обрести именно такую связь. Его искания Бога происходили в пространстве Библии, и стены между Ветхим и Новым Заветами для него не существовало. Это были абсолютно вольные искания, не сдерживаемые никакими догматическими пределами: ведь «путь» к Богу открыл Шестову Ницше (см. выше), «убивший» «старого» — догматизированного Бога...

⁵⁸ Шестов Л. Гефсиманская ночь (философия Паскаля). — В изд.: Шестов Л. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 287.

⁵⁹ Протоиерей Александр Мень. Истоки религии. М., 2006. С. 239.

То, что именно Ницше был наставником Шестова на пути к Богу, определит результаты шестовского богоискательства, что вскоре я надеюсь показать. Атеист ли, дионисиец ли, Ницше выступал в роли духовного отца многих деятелей Серебряного века: «...Тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу», ибо Ницше учил, как «пережить божественное, когда Бога нет»⁶⁰. Интересно, что сходно с Бердяевым о Боге у Ницше рассуждал М. Хайдеггер. Резюмируя хайдеггеровскую концепцию, развитую в ряде работ, исследователь заключает, что, по Хайдеггеру, Ницше стремился понять Бога как «отсутствующего» (а отсутствие — это для Хайдеггера тоже «возможный способ "бытийствовать", быть, Богу»⁶¹). Хайдеггер называл Ницше философом, «страстно искавшим Бога»⁶², — так что понимание Ницше в качестве мыслителя религиозного не было идиосинক্রазией одних русских! В близком ключе рассуждал о Ницше и Шестов: Ницше выполнил все заповеди и стремился к большему — к Богу как таковому, как явствует из контекста шестовской книги 1900 г. о Ницше и Толстом. А в итоговом труде «Афины и Иерусалим» Шестов трактует призывы Ницше к расковыиванию инстинктов и осуществлению воли к власти как жажду райского бытия: «...Под внешним атеизмом Ницше скрывалось безудержное стремление к свободе невинного человека, дававшего имена всем вещам и над всеми вещами господствовавшего» (с. 583).

Будучи равнодушен к иудаизму, Шестов в своих «странствованиях» по страницам Библии почти не замечает фигуры пророка Моисея, который дал древнему Израилю религию и закон. Это и понятно: для шестовского экзистенциализма библейский Моисей является, скорее, антигероем, чем идеалом жизненной позиции. На Синае пророк пережил встречу с Богом, но она остается как бы «за кадром» библейского повествования и в личности оказываются лишь одни ее плоды — каменные скрижали с текстом Декалога. Вера Моисея—боговидца доведена в Библии до ее социальных результатов, представлена как достояние *общего всем*

⁶⁰ Бердяев Н. Русская идея. — В изд.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 241, 121 соотв.

⁶¹ См.: Михайлов А. В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше "Бог мертв"». — Вопросы философии, 1990, № 7. С. 142–143.

⁶² Там же. С. 140 (слова Хайдеггера из его речи 27 мая 1933 г. при вступлении в должность ректора университета Фрейбурга—ин—Брейсгау).

мира, объективирована (если применить здесь термин Бердяева). Бог Моисея в ходе Священной истории оплотневает в *святыне* — таких символических атрибутах, как ковчег, скиния, медный змей и т. д., — в этом зримом образе Яхве шествует впереди Своего народа по пустыне. Моисей связан с Израилем ноуменально: Бог обращается к нему не как к самодостаточному индивиду, а как к вождю евреев. Так что, в терминах Шестова, законодатель Моисей полностью принадлежит «всемству», есть его заложник и слуга; а именно то, что важно для Шестова — личный трагизм Моисея, его глубинную тайну, в качестве ценности Библия как раз и не признает.

Когда Шестов противопоставляет *знание*⁶³, возводимое им к событию грехопадения, заковавшее, по его мнению, мир в тиски необходимости и принесшее с собой смерть, *вере*, возвращающей человеку райское блаженство и свободу, то олицетворяет такую веру в шестовской концепции *праотец* еврейского народа Авраам. Конечно, это Авраам модернизированный, что и естественно: в XX в. адекватно понять внутреннюю жизнь человека, жившего в XIX в. до н. э., в принципе невозможно⁶⁴. Сверх того, «шестовизуя» библейский образ Авраама (пристально вглядываться в него Шестова побудил Кьеркегор как автор «Страха и трепета»), Шестов истончает, высушивает его до чистой экзистенциальной схемы предстоящего перед лицом Бога и внимающего Его голосу человека. Ясно, что здесь возникает новая разновидность общего для шестовского экзистенциализма типа «человека над бездной»: «бездна» на стадии «философии веры» — это тайна Божественного бытия. Авраам под пером Шестова превращается в бесплотный «вечный» *архетип*⁶⁵. Он принадлежит очень

⁶³ «Разум» как «чистый», так и «практический» в терминах Канта, — науку наряду с этикой.

⁶⁴ Даже то, что апостол Павел называет Авраама именно «отцом всех верующих» (Рим. 4, 11), является уже натяжкой: «вера» во времена Авраама была гораздо ближе к непосредственному «знанию», чем в I в. н. э.

⁶⁵ Термин К.Г. Юнга применительно к шестовскому Аврааму кажется более уместным, чем фрейдовский «комплекс», использовавшийся для описания области сексуальности, а не духовной жизни. Но выбор термина не так существен. Речь идет просто о следующем: если, согласно классическому психоанализу, в каждом человеке в определенном смысле живет «Эдип», то почему бы в нем латентно не присутствовать и «Аврааму»? Источник веры скрыт в бессознательном, потому здесь также правомерно говорить о инстинкте.

глубокому, архаичному пласту личности, не затронутому воздействием всех тех факторов, которые несет с собой цивилизация, — общественного закона, этики, системы устойчивых знаний. Все это привязывает человека к физическому миру необходимости, — шестовский же Авраам лишь слегка касается ногами земли, будучи всецело обращен к Богу. И если все же находить в философии Шестова какой-то общезначимый, адресованный его современникам призыв, то можно выразиться так: Шестов призывает каждого открыть в себе своего «внутреннего Авраама» — обнаружить родник чистой веры, неотъемлемой от человеческой природы. По-видимому, именно во вскрытии и описании *интуиции веры* в связи с *образом Авраама*⁶⁶ — главное, действительно замечательное достижение экзистенциализма Шестова. Парадоксально, но, вольный библейский мыслитель и ницшеанец, Шестов свидетельствует о вере с несравненно большей силой, чем православные богословы Флоренский и Булгаков⁶⁷.

Библейский Авраам, действительно, адекватнее прочих персонажей Библии являет чистый архетип веры. Так что нас не коробит, когда Шестов расценивает его жизненный путь как своеобразный «апофеоз беспочвенности»: шаг за шагом Авраам отказывается от всех земных опор, и существование его стягивается в единую точку — вслушивание в голос единого Бога. Вера Авраама была «верой пустыни»⁶⁸, — причем не только потому, что в его личном монотеизме возродилась древнейшая вера его предков — аравийских кочевников. В ходе своей жизни Авраам оказывается в *пустыне экзистенциальной*: он игнорирует религию своего отца — почитание бога Луны, выходит из Харрана, где он прожил свыше 70 лет, — главное же свое деяние совершает наперекор общечеловеческому закону и отцовской любви (принесение в жертву Исаака). Путь Авраама — это цепь отречений, *апофатический путь*, на котором почти и не было столь

⁶⁶ А не Лютера, Кьеркегора (и даже не Иова), вера которых Шестовым сильно «нищезирована», — что будет ясно из дальнейшего.

⁶⁷ Экзистенциальное свидетельство Булгакова о вере, по своей пронзительности шестовскому не уступающее, зафиксировано в его «Духовном дневнике», а не в софиологических трудах. Религиозность же Флоренского вообще отвечает скорее типу гностика, чем верующего.

⁶⁸ См.: Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 179.

важных для истории Моисея как бы объективных теофаний (явление Бога Моисею в неопалимой купине). Бог Авраама — это Голос, обращающийся исключительно к нему, дабы руководить им в обход всякого закона, догматики, морали. В отличие от Моисея, библейский Авраам — фигура внесоциальная. Если Моисей пребывает в постоянном диалоге со своим народом, то Авраам одинок — его клан и семья лишь создают для него безликий немой фон. Потому и о *религии* Авраама можно говорить только с большими натяжками. Так что Шестов был вправе сделать именно Авраама средоточием своей экзистенциальной «философии веры».

5. «Библейский» ли «человек» — Шестов?

На мой взгляд, Булгаков выразился слишком резко, когда назвал религиозный экзистенциализм Шестова «пустой нетовщиной». Однако когда Булгаков произносит в связи с ней слова «отрицательное богословие»⁶⁹, то резон в них все же есть. В глазах любого богослова–метафизика, *Бог Шестова* — а Он в принципе лишен каких бы то ни было конкретных определений — есть не столько Божественная Личность Ветхого Завета, сколько напоминает каббалистический Эн–Соф, т. е. «ничто или Бесконечное»⁷⁰. Точнее же, Бог Шестова — это чистый, ничем не мотивированный акт, а еще вернее — таинственная сфера божественных возможностей, потенций. В своем богословии Шестов апеллирует не к эзотерике, но опирается на некоторые радикальные представления средневековых номиналистов. Особенно импонирует Шестову дерзновение обвиненного в 1323 г. в ереси Оккама. Согласно Оккаму (в пересказе Шестова), «основное начало божественной сущности — это ничем не ограниченный и *потому* ничем не объяснимый, ниоткуда не выводимый *произвол*»⁷¹. Часто Шестов обращался также к учению католического писателя XI в. Петра Дамиани, подробно доказывавшего в своем трактате «О божественном всемогуществе», что для Бога возможно даже и бывшее

⁶⁹ См.: Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 526–527.

⁷⁰ См.: Философский словарь Владимира Соловьева. Ст. «Каббала». Ростов–на–Дону, 1977. С. 153.

⁷¹ Шестов Л. Власть ключей. — В изд.: Шестов Л. Соч. в 2–х тт. Т. 1. С. 126.

сделать никогда не бывшим⁷²: в сознании Шестова это положение Петра Дамиани слилось с тезисом Ницше о «вечном возвращении»... — С данными положениями Шестова спорить трудно, поскольку Бог всемогущ, без всяких оговорок, уже *по самому определению*. Все же, однако, даже одно пристрастие Шестова к апориям и софистической логике ставит под вопрос принадлежность его мысли к библейской традиции. На мой взгляд, в целом правы его критики: «Л. Шестов не библейский человек», его ссылки на Писание «вовсе не означают, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение»⁷³.

Небиблейский характер воззрений Шестова обнаруживается особенно явственно, если внимательно всмотреться в самую экзистенциальную *ситуацию веры*, как ее трактует Шестов. *Богу*, понимаемому в качестве абсолютного произвола, у Шестова противостоит *человек* — хрупкое смертное существо с каким-то гаденьким «подпольем», страдающее и закомплексованное, но при этом с огромной претензией на местечко в бытии, на свое жалкое счастье. В состоянии относительного благополучия шестовский человек, кажется, и не помышляет о Боге: даже монах Лютер до своей душевной катастрофы уповал в деле своего спасения не столько на Христа, сколько на свои обеты и подвиги. Но однажды этот гипотетический субъект (вчувствуемый Шестовым в Иова, Кьеркегора, Достоевского, Ницше) теряет самое для себя дорогое, будь то имущество, здоровье, убеждения, невеста, — и тогда-то вспоминает Бога и взывает к Нему из глубины отчаяния. Вера, которая движет им, не есть более или менее заурядная вера-доверие⁷⁴: вера Св. Писания, как ее понимает Шестов,

⁷² См.: там же. С. 71.

⁷³ Бердяев Н.А. Древо жизни... С. 105; Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 531 соотв.

⁷⁴ Ср.: «Слово "эмуна" в Писании означает верность Бога и веру людей в Него. <...> Авраам — отец верующих, то есть — доверяющих. <...> На соответствии и взаимосвязи между "эмуна" и "эмуна", между верностью Бога и доверием народа, основан вечный смысл обетования "этой земли"». — См.: Бубер М. Народ и его земля. — В изд.: Бубер Мартин. Избранные произведения. Б. м., 1979. С. 280. Сближаясь в ориентации на живого Бога Библии, Бубер и Шестов тем не менее создали два совершенно разных варианта экзистенциализма: солипсический фидеизм Шестова уже по самим своим первичным интуициям — нечто совсем иное, чем диалогическое, — более того, этнографически-социальное учение Бубера. Считать последнее воззрением библейского типа, на мой взгляд, гора-

«есть непостижимая творческая сила», которая «определяет и формирует бытие», переставляет горы, воскрешает мертвых. Для верующего нет ничего невозможного, он обладает властью над миром: «не человек приспособляется к вещи и покоряется ей, а вещь приспособляется к человеку и покоряется ему — как назовет ее человек, так и имя ей»⁷⁵. Не только Богу все возможно: согласно Шестову, *нет ничего невозможного вообще в измерении веры*, в мире веры. Там и время поворачивает вспять — Иову возвращаются его дети и стада, Сократ не умирает от яда, Кьеркегор заново обретает невесту и т. д. — торжествует правда маленького человека, *преодолеваются все «самоочевидности»*.

В данном центральном положении шестовской «философии веры» можно усмотреть два аспекта. Во-первых, это оправданность в глазах Шестова всякого религиозного *дерзновения* (которое он всегда противопоставляет *покорности*). И здесь Шестов близок к установкам «еврейского гуманизма», сформулированным М. Бубером. Согласно Буберу, Бог радуется человеку, который требует от Него *земной* справедливости, — ведь человек не в силах постичь и принять справедливость Божественную; Он называет выдержавших Его искушение Иова «своим слугой», а Авраама — «своим возлюбленным». «Такова древнееврейская человечность», — заключает Бубер⁷⁶; мысли эти вполне можно было бы приписать и Шестову.

Однако второй аспект шестовского тезиса о «преодолении самоочевидностей верой» выводит Шестова из библейского мировоззренческого пространства и дает повод даже самому доброжелательному критику назвать его «философию веры» «игрой в парадоксию, "заумной мыслью", лишенной смысла и смыслов»⁷⁷. — Действительно, мысль Шестова «заумна» — не подлежит перефразировке, комментированию, адекватному истолкованию. Ведь у него речь идет, прежде всего, не о том, что Бог *буквально исполняет* насущнейшие молитвенные прошения людей (была бы, дескать, вера), — не о каких-то величайших

здо правомернее, чем «философию веры» Шестова.

⁷⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 562, 560 соотв.

⁷⁶ Бубер М. Еврейский гуманизм (1950 г.). — В изд.: Бубер М. Веление духа. Иерусалим, 1978.

⁷⁷ Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 525.

чудесах — обращении времени вспять, передвижении гор и т. п.⁷⁸ Также тезис Шестова не предполагает и *психологической* трактовки, согласно которой все возможно для верующего в его иллюзорном субъективном, внутреннем мире, где молитвенная нужда всегда находит пускай и не прямое, но хотя бы компенсаторное удовлетворение. Нет в шестовской идее о победе веры над «всемством» и *эсхатологических* смысловых обертонов. Шестовский «мир веры» — никоим образом не библейское Царство Небесное, где в конце времен воцарится воля Божия «как на небе, так и на земле» («Отче наш», Мф. 6, 9–13): напротив, Шестов ратует за сиюминутное торжество воли человека, восстающего против Бога во имя того, «чтобы мне чай пить». — Сверх того, «мир веры» это — даже не мир *виртуальный* (т. е. возможный при определенных условиях). Ведь исполнение молитвы «дай каждому, что́ ему хочется» (Б. Окуджава, здесь — единомышленник Шестова) невозможно уже по той простой причине, что мне и другому очень часто хочется вещей взаимоисключающих. Так что лучше, чем Булгаков, сказать, кажется, нельзя: шестовский мир веры «заумен». Небиблейская природа этого фантома очевидна — истинно верующий, «библейский» человек живет не в «заумном», а в реальном мире, где молитвы не обязаны исполняться буквально. И живет он в этом мире, лежащем во зле, под

⁷⁸ Вообще «чудеса» в шестовском «мире веры» не отвечают стилю веры библейской, — и здесь можно сослаться на богословское понимание категории *чуда* и в иудаизме, и в христианстве. «Бог еврейской Библии — это не всемогущий волшебник <...>, но Бог, действующий в рамках ограничений, которые Он Сам на Себя наложил», — пишет комментатор М. Бубера. Подлинное чудо, по Буберу, это не нарушение законов природы, но, скорее, некое *прозрение человека*, «когда обычное соотношение причин и следствий как бы становится [для человека] прозрачным и сквозь него просвечивает иная, высшая сила» (см.: Прат Н. Предисловие к изд.: Бубер М. Избранные произведения). А вот что по поводу чудес в Новом Завете пишет С. Булгаков: «Нельзя сказать, что Господь силою всемогущества совершал вообще *всякие* чудеса, осуществляя в них вообще возможности, недоступные обычным человеческим силам. <...> Они [чудеса. — Н.Б.] были, в сущности, очень ограничены по области своей и <...> не были нарушением жизни мира» (Прот. Сергей Булгаков. О чудесах евангельских. М., 1994. С. 69). Библейский язык не всегда буквален, и смысл образов надо искать с учетом особенностей библейской поэтики. К примеру, за образом передвижения гор стоит отнюдь не телекинез, но указание на великое значение веры в жизни человека.

знаком гефсиманского прошения: «...Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42).

Основной ценностью «философии веры» Шестова является, очевидно, не любовь к Богу и не доверие к Нему, не реальность диалога — богообщения, а также и не «детская» вера в чудо, — но *вера* прямо—таки как *магия* — неограниченная власть субъекта веры не только над судьбами людей (Регина Ольсен, дети Иова), но и над природными стихиями и законами, над самим временем и пространством. Воля к магии, *воля к власти* самого маленького, самого плюгавого («подпольного») человека над миром — вот пафос, если угодно — смысл «заумной» «философии веры» Шестова. — Скажут: горами движет *Бог*, внимающий воплю «из глубины», — у Шестова не магия, а сила веры! Но дело—то в том, что Бога как Личности, повторим, у Шестова нет: шестовский «Бог» апофатичен, как бы лишен собственной окачественной, катафатической силы. Если шестовский «человек» — фигура вполне определенная, он хочет своего счастья, — то существо «*Бога*» в концепции Шестова привязано лишь к исполнению или неисполнению этих земных человеческих стремлений. «*Да будет воля моя*» — такова доминанта дуэта Бога и человека у Шестова, где тон задает человек. Мы даже не вправе называть эти отношения диалогическими: Бог у Шестова не имеет Своего голоса и лишь изредка, как эхо, на Своем уровне в точности повторяет сказанное человеком, — тогда, например, Иову возвращается его достояние. У Шестова до предела гипертрофирована мысль Л. Фейербаха о Боге как отображении человека: «заумный» шестовский «Бог» — это жалкий подголосок «подпольной» личности.

Личность же эта (и здесь один из важнейших парадоксов Шестова) в «измерении веры», во «втором измерении мышления» («Афины и Иерусалим»), вырастает в *сверхчеловека*, своей фантастической мощью намного превосходящего ницшевского *Übermensch*'а. Жалость молодого Шестова к страждущему маленькому человеку, его народнический порыв, пройдя через цепь философских метаморфоз, обернулся учением о «преодолении самоочевидностей верой», а униженный и оскорбленный изгой жизни превратился в чародея—метафизика, противника мирового Логоса... Действительно, *искавший Бога на пути, открытом Ницше* (см. концовку книги

о Толстом и Ницше), к чему иному мог прийти Шестов, если не к сверхчеловеку и не к антихристу?!

* * *

«Фидеизм без главного содержания веры»⁷⁹, философия Шестова противоречива, в своих главных моментах антиномична. Шестов, следуя за Паскалем, раскрыл в своей душе источник христианских интуиций («Гефсиманская ночь») — но, с другой стороны, в книгах о Лютере и Кьеркегоре, в «Достоевском и Нитше», в подборках цитат из номиналистов («Власть ключей») и т. д. он — в своих парадоксах и заостренных формулировках — срывается в апологию зла и греха, в хулу на Церковь, на религию вообще. Не желая признать, что Логос, мировой закон, может иметь Божественный статус, и, напротив, как бы обожествляя абсурд, Шестов в принципе закрывает для себя доступ к христианству: ведь согласно христианскому учению (восходящему к Евангелию от Иоанна), Иисус Христос — никто иной как воплощенное Божие Слово. Великое сострадание Шестова, «бездонность» его сердца, о которых свидетельствуют его современники, которые и для нас составляют само существо его сложнейшего феномена, нашли обнаружение в его философии на очень изломанных, — действительно, декадентских путях. Здесь сказались дух и стиль эпохи: порой что-то распутинское слышится в призывах Шестова погрузиться в грех, дабы стал возможен прорыв к святости...

6. Ницшеанские мотивы у Шестова

Доскональную и тонкую проработку темы «Шестов и Ницше» в рамках предварительного исследования осуществить невозможно; я попыталась лишь указать на явное и прикровенное присутствие ницшеанских интуиций в «философии жизни», «философии трагедии», «философии веры» — на главных этапах становления шестовской философской идеи. В конце данной главы я обозначу в виде тезисов некоторые ницшеанские мотивы и категории, претворенные философским сознанием Шестова, — отчасти это будет резюме вышеизложенного.

⁷⁹ Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 532.

1. Как только что было показано, «отсутствующий» (Хайдеггер) **Бог Ницше**, равно как его **сверхчеловек**, будучи несколько «шестовизированы», оказались ассимилированы «философией веры». Бог в ней тоже скрыт в мраке «отсутствия» — постулируемый как чистый *произвол*, Он мыслится Шестовым не столько как явный акт, сколько погружен в мэон — таинственную бездну потенциалов. О человеке, пробужденном жизненным трагизмом к вере, которая движет горами («человек над бездной»), как о шестовском двойнике Заратустры, говорилось уже достаточно.

2. Далее, «**переоценка всех ценностей**» сделалась у Шестова «**преодолением самоочевидностей**»; «**по ту сторону добра и зла**» оказалась в конце концов *вера*, снявшая в генезисе шестовской философии скомпрометированное (в книге о Толстом и Ницше) добро и оправданное (в книге о Достоевском и Ницше) зло. А «**вечное возвращение**» — тезис весьма туманный в контексте «Заратустры» — у зрелого Шестова заиграл всеми гранями: козни Анита и Мелита против Сократа не удались, Кьеркегор получил назад невесту, а Иов — стада, — более того, прародители не ели плодов с запретного дерева и т. д. Именно под мысль о «вечном возвращении» Шестов создает свое заумное зазеркалье, *мир веры*, где и происходит «**преодоление самоочевидностей**».

3. «Работают» в книгах Шестова, по-видимому, все идеи Ницше! Казалось бы, скажем, прямого «**проклятия христианству**» Шестов не произносил. Однако если даже и не вспоминать о безжалостной «шестовизации» им цитат из Нового Завета, уже прямым текстом Шестов клеймит католическую Церковь, присвоившую себе «власть ключей», монашество, едва не погубившее Лютера («*Sola fide*»), православие в лице старца Зосимы, да и протестантизм — «жестокое христианство», согласно «шестовизированному» Кьеркегору... Не поднимая, в отличие от Ницше, руки на самого Христа, Шестов доходит до *проклятий историческому христианству*, которого он не понимал, вне которого жил и умер.

4. Шестовская оппозиция «**всемства**» и духовных титанов (предшественники экзистенциализма в истории философии и богословия, ряд литературных героев) отразила два мотива Ницше — установку на **духовную аристократию** и развенчание идеалов христианской культуры в качестве «**человеческого, слишком человеческого**».

5. **Дионис** — философский наставник? бог Ницше?⁸⁰ — напрямую не превозносится Шестовым, кровная память которого, надо думать, сохранила ненависть предков к языческим богам. К тому же Шестов все же хочет выглядеть мыслителем библейской традиции, хотя, как мне хотелось показать, еще большой вопрос — является ли он таковым в действительности. Однако Шестов избегает Диониса лишь в видимости: Дионис проникает в «философию веры» под именем *Абсурда*, который обладает в ней воистину божественным всемогуществом (обращает ход времени в «заумном» «измерении веры», бывшее делает небывшим и заново творит «из ничего»). В учении Шестова Абсурд выступает как противник Логоса, т. е. теологического Христа, и выступает потому как аналог **Антихриста** Ницше. — **Дионисийская бездна** («Рождение трагедии») служит декорацией всех сцен экзистенциальной драмы, представленной Шестовым и имеющей общее название «*апофеоз беспочвенности*»: ее протагонист — «человек над бездной», как обозначила Е. Герцык ситуацию, проблематизированную Шестовым. — Наконец, оба мыслителя, Шестов и Ницше, погружены в атмосферу **мирового трагизма**, хотя переживают его каждый соответственно своему складу характера: мизантроп Ницше — с предельной мрачностью, маскирующейся под истерическое веселье; Шестов, гуманист от природы, — с экзальтированной надеждой на чудесный исход. Но совсем уж декадентская «*философия трагедии*» Шестова была все же преодолена его «философией веры», тогда как в судьбе Ницше (по крайней мере, для внешнего взгляда) восторжествовал трагический Абсурд.

⁸⁰ Ср. тезисы Ницше из «Ессе homo»: «Я ученик философа Диониса...»; «*Дионис против Распятого...*» — Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 694, 769.

Глава 2. Герменевтика Льва Шестова

1. Адвокат дьявола¹

Лев Шестов — непростой для понимания мыслитель: иррационалист, он словно не желал исчерпывающе выразить свою идею в дискурсе рациональном. Не сговариваясь, это отметили Н. Бердяев и С. Булгаков, связанные с Шестовым десятилетиями тесного общения. «Одинаково трудно как излагать, так и разбирать чисто философскую аргументацию Шестова», — признавался в 1938 г. Булгаков, собравший статью — некрологом в цельный лик черты ушедшего друга². В лучшей, быть может, работе о Шестове — бердяевской рецензии 1929 г. на книгу «На весах Иова» — сказано примерно то же: «Его [Шестова] очень трудно понять, несмотря на ясный язык, и легко истолковать в противоположном смысле. Мысль его понятна лишь с отрицательной своей стороны, легко формулировать, против чего он борется. Но со стороны положительной он не хочет и не может ясно себя выразить»³. У Булгакова такой стиль мысли вызывает упрек в «нетовщине» и «зауми»⁴. Когда в начале XX в. с первыми книгами Шестова стало знакомиться третируемое им *всемство* (почти *быдло* в его устах), нередко возникали комические ситуации. Евгения Герцык вспоминает о выступлении Шестова в некоем литературном кружке; один из слушателей заявил, что солидарен с призывом философа — аморалиста «срывать цветы удовольствия»⁵. Н. Баранова — Шестова приводит факт, вошедший

¹ Впервые глава опубликована в изд.: ВФ, 2014, № 9. С. 98–110.

² Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова. — В изд.: Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 522.

³ Бердяев Н. А. Дерево жизни и дерево познания. — В изд.: «Путь», Париж, № 18. С. 19.

⁴ Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 527, 525.

⁵ Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 107.

в семейное предание, — вольнолюбивые юноши угрожали старшим в семье, что пустятся в разврат и станут читать Шестова... И нам это кажется симптоматичным.

В самом деле: в *идее* Шестова — в его экзистенциализме — есть некие темные пятна, недоступные не только для рассудка, но и для интуиции, — провалы в неведомый опыт, намеки на какие-то уникальные человеческие возможности. Смущает несводимая к влиянию Ницше и не смягченная никакой диалектикой *апология зла*. Абсолютно нетрадиционна *вера в чудо* — лишенная непосредственности и выраженная софистической игрой: чего стоит хотя бы стилизованная простота, с какой Шестов рассуждает о том, как бывшее становится небывшим, воскресающая раздавленная черепаха и Сократ не пьет чаши с цикутой. А шестовский *образ Бога*? От Него — и страшная болезнь Ницше, но и дети, возвращенные Иову; однако если Он — чистый произвол, то зачем Им на Синае дан Закон, и какой смысл может иметь молитва, если это — попытка коммуникации с бездной, непонятно чем отличающейся от языческой Необходимости?.. Проще всего списать на «Абсурд» то, что коробит при чтении текстов Шестова, — но это означает лишь признание своего исследовательского поражения...

В вышеупомянутых блестящих статьях Бердяева и Булгакова (сюда хочется добавить не уступающую им по пронизательности и аналитической тонкости работу интерпретатора современного⁶), сказано, кажется, *все* о философской идее «однодума» — Шестова. И было бы странным пытаться вновь и вновь *объяснять* философа-абсурдиста, стремившегося всеми силами оторваться от традиции рационального умозрения. Плодотворнее, на наш взгляд, опыты *описания* его «агасферической» (Булгаков) — многократно воспроизводящей саму себя, хотя и с некими вариациями, мысли. Нам представляется, что нечто новое о шестовском экзистенциализме можно сказать, обратившись к его истокам — к началу творческого пути философа, подметив пафос его личности. Но прежде хотелось бы обосновать тезис об определенном единстве философского стиля (или метода) Шестова на протяжении всей его жизни.

⁶ Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Предисловие к изд.: Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 3–14.

Философия Шестова как герменевтика

Смысл данного тезиса прост: всю жизнь Шестов занимался интерпретацией чужих текстов — художественных, философских, богословских⁷, применяя ко всем без исключения единую методологию — подступая к ним со своей одной темой, одним роковым вопросом. Малопродуктивно усматривать в его творческой биографии периоды литературно-критический и историко-философский (что в формальном отношении и не было бы ошибкой); быть может, полезнее окажется просто поразмышлять о Шестове-читателе и толкователе экзистенциально затрагивающих его сочинений. Это толкование было весьма специфичным и встречало упреки его друзей-философов. Так, по словам самого Шестова, Бердяев всегда обвинял его в «шестовизации» текстов, — «ни Достоевский, ни Толстой, ни Киркегард не говорили того, что я заставлял их говорить». На это Шестов постоянно отвечал, что Бердяев оказывает ему слишком большую честь, когда приписывает мысли великие⁸. Как видно, в полушутливой форме в подобных диалогах поднималась герменевтическая проблема. Также и в упомянутой выше рецензии «Древо жизни и древо познания» Бердяев заявляет, что в книге Шестова ему хочется «видеть самого Шестова» и его «утомляют» «постоянные цитаты из философов». Эти последние «совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию», идет ли речь о Ницше, Паскале или Плотине⁹. Но одновременно Бердяев указывает на слабость Шестова, отрывающегося от чужих текстов: «Афоризм, к которому он стремится (подражая стилю Ницше. — Н.Б.), не является органически присущей ему формой»¹⁰. — Итак, писать исключительно *от себя* у Шестова не получается, но его интерпретации «производят впечатление произвольного каприза»¹¹: Бердяеву не удастся связать воедино эти два своих критических наблюдения, положительно осмыслив — «оправдав» то, что с ходу кажется недостатками, но

⁷ Но «классическая дисциплина, занимающаяся искусством понимания текстов, — это герменевтика» — См.: Гадамер Х. — Г. Истина и метод. М., 1988, С. 215.

⁸ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж, 1983. С. 58.

⁹ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. С. 90, 88.

¹⁰ Там же. С. 89.

¹¹ Там же.

в действительности указывает на источник творческого вдохновения мыслителя.

Близкие вещи мы находим и в статье–некрологе Булгакова. «Шестов отнюдь не является философом», — утверждает Булгаков, не называя однако той конкретной дисциплины, под которую можно было бы подверстать шестовское творчество. Обилие «цитат из разных философов» в сочинениях Шестова Булгакову, как и Бердяеву, кажется чем–то внешним, случайным для этого «философского *essay*–иста», — тем более что «Шестов пользуется ими для изложения своих собственных мыслей, скорее как предлогами для него». Сам Шестов сознательно отстаивал право реципиента видеть «своими глазами то, о чем рассказывает поэт», — творчески, вольно читать и интерпретировать чужие тексты: «Истолкования, в сущности, сводятся к произвольным переделкам»¹². Замечания Булгакова о Шестове (равно как установка этого последнего) опровергают все попытки понять Шестова в качестве «критика». По Булгакову, суждения Шестова о занимающих его авторах полны «жесточкой исторической неправды»: жертвы «духовной вивисекции», «подопытные кролики», эти авторы оказываются расчлененными на цитаты, лишённые контекста и призванные проиллюстрировать собственные шестовские идеи¹³. Но если у Шестова столько жесточкой лжи, то почему Булгаков говорит о нем словами псалма «о ветхозаветном праведнике» — богоискателе, хранящем Божьи заповеди¹⁴? Почему при всем раздражении от шестовской «манеры письма» («шестовизации» чужих текстов) Бердяев называет книгу «На весах Иова» «блестящей»¹⁵? Очевидно, что феномен Шестова, в высшей степени ценимый обоими критиками, все же ускользнул от их анализа, хотя и весьма изощренного...

Тем не менее Бердяев и Булгаков косвенно определили своеобразный шестовский мыслительный стиль как **герменевтический**. Они подметили у Шестова специфически–герменевтическую (а не критическую, историческую либо филологическую) установку — не теряя себя, вернее даже, говоря именно о своем,

¹² Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 14, 44.

¹³ Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 521.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 88.

толковать *чужой* текст. Неслучайно герменевтика считается *искусством* (см. прим. 7): вся соль — в умении интерпретатора сочетать эти два начала, сталкивать их в диалоге, создавать некое эстетическое целое. Налицо род интеллектуальной игры. Несомненно, Шестов искажил многие замыслы Достоевского и Шекспира; очевидно, что он с точностью наоборот истолковал феномен Ницше и т. д. — правила *герменевтики* (не критики, не истории мысли, заметим!) этот произвол допускают. Согласно тонкому наблюдению А. В. Ахутина, «в контексте его [Шестова] произведений любая цитата обретает особый, часто далекий от исходного смысл», — так Шестов создает «свой жанр философствования»¹⁶. Но уместность цитаты в *любом* контексте — это прерогатива цитат из Писания, причина чему — богодухновенность священного текста. Не забудем, что изначально герменевтика означала толкование Библии, и замечание Ахутина указывает именно на герменевтическую природу философствования Шестова. Герменевтика переживала подъем на эпохальных рубежах (Реформация), когда время выходило из пазов и традиции трещали по швам. И странное слово Шестова в подобную же эпоху воспринималось как «живой родник», как нечто «самое простое и самое нужное». Так Евгения Герцык передает свое впечатление 1901 года от ранних шестовских книг. Шестов создал новый, не знакомый русскому XIX веку словесный жанр. Именно он стал родоначальником особой гуманитарной дисциплины — герменевтики, с ее специфической истиной¹⁷. Чуть отставая, за Шестовым шел Мережковский — автор труда «Л. Толстой и Достоевский», создававшегося почти одновременно с книгами Шестова о Толстом и Ницше, о Достоевском и Ницше (1900, 1902 гг. соотв.). Как и в последних, главным «героем» исследования Мережковского — «субъективного критика», по его определению, — наряду с русскими писателями, выступил Ницше... Герменевтических перегибов — злоупотребления свободой толкования — пионеры русской герменевтики, конечно же, избежать не могли: Шестов

¹⁶ Ахутин А. В. Преамбула к примечаниям к изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 409.

¹⁷ В духе Бахтина, можно было бы сказать, что в герменевтической истине звучат два голоса — автора текста и его интерпретатора, — что эта истина диалогизирована.

срывался в эпатаж аморализма, кощунства, бравировал софизмами, — Мережковский в своем манихействе доходил до демонизма. Казус Шестова мы и попытаемся описать в настоящем исследовании.

Почему же Шестов выбрал герменевтический метод? Почему для философствования о бытии ему оказались нужны посредники — великие писатели и философы со своими текстами? Ведь их миры — это же реальность вторичная, отраженная! — Сделаем на этот счет пару замечаний. С одной стороны, Шестов любил глубоко вдумываться в тексты, следуя семейной привычке: отец Льва Исааковича был потомственным знатоком и толкователем Торы. С другой, примкнув к послекантовской антиметафизической традиции, Шестов посвятил себя осмыслению бытия именно *очеловеченного*. Острейшим образом переживая жестокий абсурд падшего мира, он всеми силами порывался за его пределы — в первозданную гармонию, в царство вечной истины. Но подобной истиной — что́, по словам одного из отцов герменевтики, стали ощущать с 1920-х гг. философы на Западе, — владеет как раз искусство: ее «знает Достоевский, знает Ван Гог, знает Ницше»¹⁸. Русский Серебряный век пришел к этому тремя десятилетиями раньше, — мысль Гадамера мог бы разделить и Соловьёв. Что же касается Шестова, то *его* искания были связаны в первую очередь с двумя из названных Гадамером герменевтических авторитетов. Экзистенциалист по пафосу, герменевтик по методу, Шестов был плотью от плоти своей философской эпохи.

Герменевтика Шестова как судебный процесс

При осмыслении философской идеи Шестова фундаментальным, на наш взгляд, является следующий факт: Шестов был профессиональным юристом, принадлежал к московскому адвокатскому сообществу. Правда, он не провел ни одного дела и ни разу в суде не выступал, но все же парадигма *судебной защиты* стала определяющей для шестовского философского стиля. Это уже подмечали его комментаторы. «Л. Шестов борется против суда и суждения. Суд, оценка порождены грехопадением. Но сам он принужден судить. Он все время судит, судит разум, добро», —

¹⁸ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 9–10.

писал Бердяев¹⁹. А. В. Ахутин мотив суда находит в шестовском понимании истории философии: «Это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге»²⁰. Нам же хочется указать на то, что *любая тема*, занимающая Шестова, — будь то смысл шекспировской трагедии и романа Достоевского, духовный путь Лютера или Кьеркегора, образ Сократа и т. д., — разыграна им в столкновении двух противоположных мировоззренческих установок. Шестовский дискурс отчетливо диалогизирован: в нем попеременно звучат два голоса, отстаивают себя две правды. Я-бытие, сокровенная экзистенция человека, утверждает себя ввиду торжествующей мировой Необходимости. И вот, бытие конкретное, индивид как таковой, имеет в лице Шестова самого последовательного защитника. Он — режиссер драмы, схватки идей в истории мысли и в конкретном сознании (Сократ разумный — и Сократ безумный, Лютер-монах — и Лютер-бунтарь), но он же — «адвокат», апологет бунта, «безумия», дерзновенной веры. Распределение сил в диалоге-тяжбе таково: с одной стороны — волящее «я», поддерживаемое Шестовым, с другой — всеобщие и необходимые истины, за которыми стоит общечеловеческий разум, «всемство»²¹. Сталкивает ли Шестов философию «умозрительную» — и «экзистенциальную» («Киркегард и экзистенциальная философия»), личную веру — и церковный авторитет («Sola fide»), «категорический императив» — и страстную волю к власти (разбор «Макбета» в книге о Шекспире) и т. д. — все эти разнообразные философские сюжеты для Шестова служат поводами к осмыслению «великой и последней борьбы» «я» со «всемством».

Названия книг и трактатов Шестова свидетельствуют о скрыто-юридическом стиле его мышления. Эмблемой, геральдическим знаком философии Шестова несомненно являются *весы*. Это не только библейские «весы Иова» (Иов VI, 2, 3), соизмеряющие значимость человеческой судьбы — и глухой, слепой

¹⁹ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 92.

²⁰ Ахутин А. В. Преамбула... С. 409.

²¹ «Судебную тяжбу» как *внутреннюю форму* шестовского дискурса не следует путать с также диалогизированной герменевтической истиной (см. прим. 17). Первый диалог — это борьба двух идей, во втором осуществляется «встреча» реальных субъектов. Эти два «диалога» абсолютно независимы один от другого.

и немой природы²², мира объектов²³, но и весы Фемиды — символ правосудия как такового, а также весы на христианских изображениях Страшного Суда. Ибо «суд», как прообраз дискурса Шестова, это «Страшный», т. е. последний — окончательный и абсолютный суд, определяющий вечную участь человека. «На Страшном Суде»: данное название одного из лучших шестовских трактатов (1920 года, посвященного поздним повестям Толстого) подходит едва ли не ко всем трудам мыслителя. «Идея» Шестова как раз в данном трактате обнаруживает свой глубинный смысл: «великая и последняя борьба» человека, занимающая Шестова всю его жизнь, это отчаянная схватка человеческой экзистенции с небытием — на колеблющихся «чашах страшных весов»²⁴ лежат вечные жизнь и смерть подсудимого. В конечном счете оказывается, что у Шестова всегда, прямо или косвенно, встает вопрос о победе над смертью, — основной вопрос для авраамической религиозной традиции. И *ключи* — второй архетип шестовской мысли, разработанный в книге «Власть ключей» (середина 1910-х гг.), — т. е. ключи от рая, врученные Христом апостолу Петру вместе с властью «вязать и решить» (Мф. XVI, 19), — это параллельный образ к весам, так как рай — царство свободы — для Шестова лишь иное наименование вечной жизни. В связи с «ключами» Шестов проблематизирует всякие земные попытки предварить Страшный — Божий Суд: на «власть ключей», вместе с Церковью и наместниками Петра, в глазах Шестова, претендуют «априорные истины» — законы природы и морали, всякого рода «очевидности», истины логики и факта. — Сочинения Шестова изобилуют и другими образами из сферы судопроизводства, ибо, повторим, *суд над голым человеческим «я»* — то зерно, семя, из которого распускается любая шестовская концепция. *Пытки*, производимые истиной (Фаларийский бык и пр.), этика и разум в роли *палача, казнь*, совершаемая «категорическим императивом» и т. д. — все это дьявольские орудия, приметы того царства

²² Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 73.

²³ Категория Бердяева как автора книги «Я и мир объектов» (1934), развивающего, как представляется, самобытные интуиции Шестова. По-видимому, и «антроподицея» по Бердяеву (т. е. оправдание человека, чему посвящен бердяевский программный труд 1916 г. «Смысл творчества») где-то вторична в отношении «адвокатской защиты» индивида в экзистенциализме Шестова.

²⁴ Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 73.

вечной смерти, которым, по Шестову, является само естество человека, извращенное грехопадением. Пафос Страшного Суда, отчаянный порыв за пределы мировой наличности роднит Шестова со всем апокалипсическим по своей установке Серебряным веком.

По образу колеблющихся весов строятся и все рассуждения Шестова: это сменяющие друг друга речи «защиты» и «обвинения», — «Суд идет! Суд идет!»²⁵. В философском «судебном процессе» Шестов, о чем мы уже сказали, выполняет роль адвоката. Как и положено, он защищает злодеев, преступников закона, причем цель шестовской защиты — не смягчение приговора, а полное оправдание и возведение «подсудимого» в героический ранг. Вот неполный ряд «подзащитных» Шестова: трагические персонажи Шекспира — тираноборец, не пощадивший любимого друга Брут, предатель родины Кориолан, Макбет — на нынешнем языке серийный убийца, маньяк; далее — каторжники из «Записок из Мертвого дома» Достоевского, «подпольный человек», преступник «по совести» Раскольников; затем — реальные «безобразные люди», изгои общества Ницше, тот же Достоевский, Гоголь; «великий грешник» Лютер; ущербно-смешной Киркегард, тщетно стремящийся к вере, — наконец сыноубийца и одновременно боговидец Авраам... Эти лица не имеют ничего общего между собой, кроме (по Шестову) сугубой склонности ко злу; к тому же одни из них реальные лица, другие — плоды фантазии. Ясно, что речь у Шестова идет о грешнике как таковом и ставится вопрос об абсолютном оправдании всякого конкретного человека.

Соль ситуации заключается в следующем: Шестов «оправдывает» индивида *не вопреки* его злым деяниям, а как раз *благодаря* им. *В срежиссированном им Суде Шестов — «адвокат» всегда держит сторону традиционного зла*, и потому его роль можно соотнести с ролью **адвоката дьявола** в процедуре канонизации (или беатификации), принятой в католической Церкви. Канонизация — это по сути хоть и предварительный, земной, но все же Страшный Суд²⁶: для верующих святой спасен,

²⁵ Там же. С. 135.

²⁶ Канонизация, свидетельствующая о спасенности человека, в глазах веры совершается Богом — Духом Святым, обитающим в Церкви; это отнюдь не чисто человеческое деяние. Понятно, что успешно обоснованная канонизация — это *односторонний* «Страшный Суд».

допущен в рай, его вечная участь раз навсегда решена. Такой смысл канонизации предполагает присутствие в ее ритуале двух позиций — *адвоката Божия*, открывающего добрые дела человека, и *адвоката дьявольского*, вызывающего сомнение в них и акцентирующего зло, совершенное претендентом на рай, приветствующего его именно в качестве грешника. Дьявольский адвокат — фигура все же второстепенная, — скажем, в православной традиции она не предусмотрена. Она нужна, дабы оттенить смысл канонизации как последнего Суда, — но также, если дьявол окажется посрамлен, то после «великой и последней борьбы» еще ярче засияет нимб вокруг чела новоявленного святого... Феномен дьявольского адвоката, встроенный в как бы юридическое действие канонизации, в конечном счете служит торжеству дела Божия.

Однако зачем нам привлекать эту все-таки экзотическую фигуру для уяснения философии Шестова? — В силу ее рискованно-специфической и острой парадоксальности, которая, как нам представляется, подобна неочевидной, трудной для понимания (вспомним суждения Бердяева и Булгакова) этической установке Шестова. В другой главе данной книги («Л. Шестов и Ф. Ницше») показано, что ранний Шестов, следуя ницшевскому призыву к переоценке всех ценностей, задался целью скомпрометировать традиционное добро (в книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше»), возвеличив и оправдав вслед затем зло (в книге «Достоевский и Нитше», 1902 г.). Пристрастие Шестова к софистике создает особую трудность для понимания его экзистенциализма. Следуя его собственному методу, можно было бы, набрав налитых духом Ницше цитат из шестовских текстов, усмотреть в последних тенденцию к сатанизму, — в лучшем случае — к манихейскому дуализму. Но яростное теоретическое отрицание общезначимого добра, «категорического императива», опровергается «сердечной бездонностью» Шестова, о которой сообщают мемуаристы. Его ближайшие друзья свидетельствуют об удивительной доброте, обаянии искренности, с чем сопряжены и трагизм мировоззрения Шестова, и его реальное соучастие в боли всякого живого существа. Вместе с тем даже Бердяев, заметив, что Шестовым «подпольный человек» (универсальный грешник) превращен «почти в святого», усматривает в обосновании его положительной этики «какое-то

недоразумение». Не пытаюсь его разрешить, Бердяев просто утверждает: «Л. Шестов в сущности очень любит "добро" и борется против "зла". Ненавистное ему "добро" есть "зло"»²⁷. Эти слова Бердяева, правда, малопонятны. Бердяевская формула – оксюморон – кажется, единственный способ охарактеризовать логику шестовской этики, используя категории традиционные. Изначально Шестов тяготел то ли к апориям, то ли к софистике²⁸, что проявилось и в его первых герменевтических штудиях.

Для русской герменевтики шестовское толкование «Преступления и наказания» — апология убийцы Раскольников в книге 1900 г. о Толстом и Ницше — стало основоположным: тотчас же оно было подхвачено Мережковским («Л. Толстой и Достоевский», 1900–1902 гг.). Шестов заявляет, что в изображении Достоевского преступление студента имело безобидно–формальный характер, поскольку Раскольников лишь нарушил правило, что делают весьма многие. Именно с этим нарушением связаны душевные муки Раскольника, а не со смертью двух женщин, софистически утверждает Шестов: «У Достоевского обе убитые женщины не играют никакой роли», — автору они безразличны, как и герою. Получается, что Достоевский не обличает сам *факт* убийства, а клеймит одно нарушение заповеди: «У него весь вопрос сводился лишь к тому, какое правило лучше вооружено — "убий" или "не убий"²⁹». И вот Шестов восстает против измышленной им морали романа, которую он навязывает Достоевскому: «В подчинении правилу — высший смысл жизни»³⁰. В противовес обвинению Раскольника писателем, Шестов

²⁷ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 97, 98.

²⁸ Напомним, что Шестову импонировал образ софиста Протагора с его «нелепыми изречениями», «особой логикой»: их очевидный вызов, по Шестову, побуждает искать за явным смыслом «иное содержание» (см. его афористически–фрагментарную книгу «Дерзновения и покорности». — В изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 176). Софистический стиль самого Шестова сильно отдаляет его от библейской традиции, чуждой остроумия, склонности к словесной игре.

²⁹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии, 1990, № 7. С. 82–83.

³⁰ В действительности Достоевский показывает, что «правило» (на самом деле Божья заповедь) «не убий» — это таинственная преграда для реальных адских сил, жертвой коих неминуемо становится «убивец».

оправдывает преступление этого «фантастического», «безобиднейшего» убийцы³¹. Получается, что иногда право на убийство существует, — разумеется, Шестов не сделал такого явного заключения. Но он подтолкнул к нему Мережковского (создателя манихейского по сути учения о «двух безднах»): Раскольников в глазах «субъективного критика» был бы полностью оправдан, если бы, убив, он не раскаялся, а напротив, вынес «страшное бремя последней свободы» (т. е. мук совести из-за богооставленности), осмыслив свой поступок *религиозно*, как «полет» в «нижнюю бездну». *Метафизик* Мережковский идет по стопам софистического *экзистенциалиста* Шестова, когда утверждает, что настоящее «"преступление" для Раскольникова есть "покаяние", подчинение закону совести»³².

Как видно, уже в 1900 году в этическом мире Шестова заповедь «не убий» отменена вместе с прочими «априорными истинами». Но как раз этот самый неморальный мир мыслитель считает настоящим Божиим миром, ибо Бог — Шестов часто приводит данный евангельский текст (Мф. V, 45) — дает солнцу всходить равно над злыми и добрыми. Философ здесь верен своему архетипу: ведь и адвокат дьявола действует *ad maiorem gloriam Dei*... При этом в мире Шестова Раскольников гибнет, — затравленный, по воле Достоевского, нравственной заповедью.

Шестов о Шекспире: «оправдание жизни» как оправдание зла

В истории философии нередко случалось так, что самое первое произведение мыслителя оказывалось надежным ключом к его последующему творчеству, — тем семенем, из которого впоследствии распускалась философская идея. Книга Шестова 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» заключает в себе ядро его герменевтики. Шестовская философия абсурда, следующая прихотливой логике древнегреческих софистов, именно в этом труде обнаруживает свои корни. И сам Шестов чувствовал, что может вложить всего себя в шекспировскую тему. В частном письме

³¹ Шестов Л. Добро... С. 80, 85.

³² Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. — В изд.: Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 213.

середины 1890–х гг. он признался: «Если бы я мог хорошо написать о Шекспире и если бы мне удалось обосновать свой взгляд, — ничего бы больше и писать мне не нужно было»³³. Но в книге о Шекспире мы не только находим генезис и суть шестовской идеи: что нам сейчас особенно важно, она убеждает нас в том, что философии Шестова подобает называться именно герменевтикой.

Обсуждать, верно ли Шестов толкует Шекспира, мы здесь возможности не имеем, — ограничимся на этот счет лишь парой соображений. Пользуясь присвоенным себе правом на интерпретаторский произвол — правом *герменевтическим*, — Шестов редуцирует мир Шекспира к чистой экзистенциальности. Возрожденские титанические художественные образы средневековых королей, римских тиранов, полководцев и пр. осмыслены Шестовым в их обнаженной человечности. — фактически уравнены тем самым с петербургскими мещанами из романов Достоевского, чиновниками Гоголя и Толстого. Соответственно, исторические события — борьба сильных мира сего за власть, войны и т. п. — перенесены Шестовым вглубь человеческих душ, поняты в качестве брани нравственной. Им почти проигнорирована загадочная приватная религия Шекспира³⁴, в которой элементы христианства теряются на фоне языческой тьмы: в своих поступках шекспировские герои руководствуются указаниями призраков и ведьм, действуют под наитием бесов и т. д. Эту душевную жизнь средневекового по сути человека Шестов сводит на уровень морали, когда делает ее средоточием «категорический императив» Канта. В книге о Шекспире уже отчетливо видна «судебная» парадигма шестовской герменевтики — роковая тяжба человека с ипостазированным категорическим императивом. При этом определяется и роль Шестова в данной тяжбе как *адвоката дьявола*.

С первых страниц книги Шестов резко отмежевывается от шекспироведческой критики — от позитивиста И. Тэна, подступавшего к Шекспиру с методами естествознания, овнешнявшего («овеществлявшего», сказал бы Бахтин, «объективировавшего» — Бердяев) автора и его героев, — от Г. Брандеса с его

³³ Цит. по: Баранова–Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 15.

³⁴ Попытка ее понять присутствует в блестящем трактате Л. С. Выготского «Трагедия о Гамлете, принце Датском» (1916 г.) (см.: Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1896. С. 336–491).

попытками объяснить шекспировский феномен фактами жизненного пути поэта. В противовес им Шестов выдвигает свое фундаментальное представление о тайной — внутренней биографии человека, центр которой — некое катастрофическое событие, сопровождающееся кризисом мировидения, — творческим кризисом. В случае Шекспира это был загадочный для исследователей переход 1601 года от хроник и комедий к трагедиям; впоследствии Шестов будет писать о сходных потрясениях в судьбах Ницше, Достоевского («перерождение убеждений»), Толстого, Лютера... — почти всех своих любимых героев, на которых он проецировал особенности собственной биографии³⁵. «Научной критике» в книге о Шекспире Шестов противопоставил свой специфический дискурс, причем глубинная шестовская тема, просматривающаяся за шекспироведческими суждениями, это идентичность философии как *философии жизни*³⁶. — С другой стороны, в данном шестовском труде мы имеем едва ли не первый образец *герменевтики* Серебряного века, принципиально отличной от герменевтики западной. Последняя — преемница послекантовской гносеологии, и ее словом-девизом является *истина*: Достоевский и Ван Гог знают истину, заявляет Гадамер (см. цитату выше), «искусство дает истечь истине», утверждает Хайдеггер («Исток художественного творения»). Согласно же раннему Шестову, великие художники — это настоящие философы постольку, поскольку умеют воссоздать и оправдать «*всю жизнь*» со всеми ее «ужасами», возведя их к воле «Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»³⁷. При этом с самого начала в шестовском лексиконе «жизнь» противопоставлена «истине», — впоследствии эта ключевая антитеза возрастет до полярной библейской мифологемы «древа жизни» и «древа познания».

³⁵ Дочь Шестова упоминает о «неизвестном трагическом событии в его личной жизни» (Баранова–Шестова Н. Указ.изд. Т. 1. С. 22); друг и собеседница философа Е. Герцык предполагает, что «в истоке его творческой жизни была катастрофа на путях любви» — скорее «страдание вины, чем муки неосуществившегося чувства» (Герцык Е. Воспоминания. С. 110). Быть может, именно отсюда — пафос *оправдания человека* (антроподицея), — по сути, самооправдания Шестова.

³⁶ В главе «Л. Шестов и Ф. Ницше» данной книги мы обосновали, что «идея» Шестова в ее становлении прошла через этапы «философии жизни», «философии веры» и «философии смерти».

³⁷ Шестов Л. Добро в учении... С. 91.

Если в эстетике Хайдеггера герменевтические категории «земля» и «мир» соответствуют кантовским *сущности* и *явлению*, — вопрос у Хайдеггера стоит об *обнаружении истины*, «охранителем» коей выступает реципиент художественного творения, — то Шестов в книге о Шекспире зовет оторваться от гамлетовской «книжной мудрости» и «учиться у Шекспира»³⁸. Шекспир же, по его словам, звал идти «навстречу жизни», «через великое горе» «к великому счастью», и, изображая «всю жизнь», решал при этом «высшую» задачу как художника, так и философа — «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях»³⁹. В «судебном процессе» — а это внутренняя форма книги о Шекспире — происходит *оправдание жизни* и одновременно отстаивается герменевтика *экзистенциалистского* типа перед лицом умозрительной, теоретической «научной критики».

Мы постоянно подчеркиваем то, что уже книга Шестова о Шекспире — никакая не «критика», а первая версия шестовского экзистенциализма. В Шекспире и его героях мыслитель хочет видеть реальных людей, художественный мир считает самой действительностью, — филологический же интерес, цели историко-литературные ему напрочь чужды. Скажем, у Шекспира есть герои — почти аллегории зла, — например, Яго, леди Макбет. Но Шестов усматривает в этих полуусловных и овнешненных, второстепенных фигурах подлинно творения Божии: «Яго <...> должен оставаться для нас человеком, таким же, как и мы»; равно и патологическая леди Макбет — просто «суровая женщина», — и по поводу обоих «мы должны требовать у жизни оправдания»⁴⁰. Также и шекспировский «жирный рыцарь» Фальстаф «прежде всего человек», в чьих пороках собственной «его вины» нет, Брут — просто «великий человек», а предательство Кориолана имеет «человечески понятный смысл»⁴¹. Муки совести Макбета, которым Шекспир посвящает ровно одну реплику убийцы-маньяка, Шестов делает средоточием его образа... «Учащийся у Шекспира» Шестов, также «философ жизни», в основу своего философствования кладет «жизнь»,

³⁸ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 58, 42.

³⁹ Там же. С. 63, 88.

⁴⁰ Там же. С. 245.

⁴¹ Там же. С. 135, 121, 197.

изображенную Шекспиром. В ней мыслитель видит не художественную действительность с ее образами, а именно *жизнь реальных людей!* Гамлета, Лира, Яго и т. д. Шестов знает через их слова, через тексты, — равно и Сократа (тоже персонаж текстов Платона), Лютера, Ницше, даже Толстого (неважно, что с последним Шестов был знаком лично, — судит он о Толстом, отправляясь от толстовских текстов)... И художественные персонажи (аллегории Шекспира, олицетворенные «идеи» Достоевского — тот же «подпольный человек») анализом Шестова «подтягиваются» до живых людей — наделяются «образом и подобием Божиими», — тогда как реальные Кьеркегор, Паскаль и пр. сводятся к специфически подобранной совокупности цитат, передающей «идею» самого Шестова. Мыслитель «олитературил» этих действительных людей и «оживил» серию художественных персонажей. И потому ранняя, вроде бы «критическая» книга о Шекспире стоит в одном ряду с прочими шестовскими произведениями, являясь заявкой на *философию жизни*, — она же — *антроподицея* по существу и *герменевтика* по методу.

По поводу этой книги Шестов позднее говорил, что в ней он выступает пока что как моралист: у жизни есть нравственный смысл (скажем, духовный рост человека через страдания, как в случае Гамлета, Лира, Кориолана), и выявление этого смысла художником есть *оправдание* им жизни. Веяние духа абсурда еще не тотально, в полной мере абсурд заявит о себе только в книге о Достоевском и Ницше 1902 года. — Но что такое *жизнь* в словоупотреблении Шестова? Это экзистенциально-субъектный аспект бытия, его атом — я-существование человека преимущественно со стороны *воления*. И вот, по Шестову, оказывается, что «жизнь» у Шекспира-трагика выступает в облиции *преступления*, причем поэт будто бы постоянно занят тем, что оправдывает героев-злодеев, точнее — злые деяния как таковые (скажем, месть за отца, убийство тирана и т. п.). Вынесем раз навсегда за скобки вопрос об адекватности такой интерпретации Шекспира и станем размышлять только об этике Шестова. Наш тезис здесь таков: *образ автора* книги «Шекспир и его критик Брандес» — это «адвокат дьявола», и в качестве такового Шестов стремится понять преступника изнутри, отождествиться с ним. Несостоявшийся защитник в судах, Шестов сделался адвокатом абсолютным, *адвокатом an sich* (применим к Шестову его собственную

идиому). Исступленный вопль безумного Лира: «Нет в мире виноватых! нет! я знаю. // Я заступлюсь за всех» — стал девизом Шестова — мыслителя, краеугольным камнем его экзистенциализма⁴². О Яго с его «дьявольскими делами» Шестов пишет: «Нам кажется, что он — дьявол, т. е. существо, иначе чем мы, созданное», — но в действительности он — «такой же, как и мы человек», он — воплощенный «здравый смысл», поскольку полумистических «внутренних препятствий к совершению преступления у него нет»⁴³. — И здесь налицо ключевой момент шестовской этики — отрицание свободы выбора, злой воли как таковой. Если в этике традиционной преступник «хочет быть дурным», — то, на взгляд Шестова, *все без исключения* желают только добра: просто «преступник хочет жить», но не умеет ограничить свои запросы интересами прочих людей⁴⁴. Вот соль шестовской антропологии, а вместе и первая гримаса абсурда на лице Шестова — «моралиста». «Оправдывая» «дьявола» Яго, маньяка Макбета как недалеких людей, он теоретически пренебрегает Дездемоной, Дунканом и пр. — тоже людьми, «такими же, как и мы». Сверх того, Макбет уже возведен Шестовым в ранг героя, каким впоследствии окажется и Раскольников, восставший против «заповеди»; борец же с « $2 \times 2 = 4$ », персонаж «Записок из подполья», будет объявлен им «почти святым» (Бердяев). Но при этом Шестов упрекнет Раскольникова за то, что тот не любил убитых им женщин, а Макбета — за безразличие к Дункану.. Царство любви на земле невозможно, но пусть там лучше будет ад, чем торжество «всемирства»: Шестов, разумеется, не станет доводить свой софистический абсурд до соответствующего «императива»...

«Суд идет! суд идет!»: дискурс книги о Шекспире развивается в русле данной — ключевой для мышления Шестова парадигмы. Стиль Шестова — это риторика судебной речи, — не столько уединенная медитация над текстом, сколько эмоциональное и нарочито веское слово, обращенное к публике. Чередуются «выступления» защиты и обвинения, колеблются чашки весов... Под

⁴² Быть может, от практической адвокатуры Шестова отвратил именно этот его пафос абсолютного оправдания всех и вся, — дар (или бремя?) вселенского сострадания.

⁴³ Шестов Л. Шекспир... С. 240.

⁴⁴ Там же. С. 275.

судом — жизнь и ее представитель — трагический человек, преступник. Шестов — защитник на процессе, адвокат «злочинцев», адвокат дьявола. — Но какова же противная сторона? «Читающие бездельники» (Ницше), критики Тэн и Брандес, чей позитивизм и вера в случай исключают, по Шестову, адекватное видение шекспировской проблематики, — лишь явные его оппоненты. Живому — экзистирующему человеку в антроподицее (она же герменевтика) Шестова убийственно противостоит сила глубинная и страшная, скрытая под разными масками: Гамлету мешает мстить усвоенная им в Виттенберге философия; Брут, чей «высший закон» — в его душе, убивая Цезаря, борется с нравственной традицией; Кориолан выступает против уклада Рима с его ложью, — наконец, король Лир, в котором трагическое потрясение пробудило сознание своей человечности как таковой, с гневом отрекается от предрассудка социального неравенства... Ясно, что враг человека, враг жизни — это общий разум, «всемство», принимающее, подобно Протею, всевозможные обличья. — Но наиболее лапидарно обозначены состязающиеся на «Страшном Суде» стороны в шестовском разборе «Макбета», завершающем книгу. И мысль о «героической борьбе» человека с «категорическим императивом» — общезначимым законом, ненавистным для Шестова «добром», которое «есть зло» (Бердяев), пройдет красной нитью через все творчество мыслителя.

Шокирующий анализ Шестова исходит из его читательского переживания: «Всё наше сочувствие — на стороне убийцы», «преступника *an sich*», «адского коршуна» Макбета⁴⁵. Будто бы, по Шестову, и «Шекспир — с Макбетом», которого поэт хочет понять и вернуть ему «образ и подобие Божии»⁴⁶. Обыкновенно указывают на борьбу с совестью покусившегося на шотландский престол полководца Макбета, совершившего ради достижения своей цели ряд кровавых злодеяний. Шестов же природу «совести» объяснял условной моралью, некоей фикцией, и видел в драме схватку убийцы с «категорическим императивом». «Защитительная речь» Шестова выстроена как обвинение этого последнего: не Макбет (который не имеет злой воли и просто «хочет жить»), а категорический императив (заповедь «не убий») — настоящий

⁴⁵ Шестов Л. Шекспир... С. 272, 275.

⁴⁶ Там же. С. 276.

виновник гибели невинных людей и народных бедствий. Императив, кантовский «долг», «отрицает всю человеческую жизнь»⁴⁷ — верховную ценность в глазах Шестова. Он — «внутренняя полиция, соответствующая полиции государственной», «свод законов», «палач»⁴⁸ и т. п., — заявляет юрист Шестов. — И все это было бы ничего. Но здесь Шестов покидает позицию индивидуалиста в морали и встает на путь абсурда. Именно императив, согласно Шестову, повинен в том, что Макбет, *однажды* убив, не может остановиться и утрачивает человеческий облик; призыв императива к добру оборачивается сугубым злом. Дело в том, что, расправившись с Дунканом, Макбет почувствовал себя навеки осужденным («суд», организованный Шестовым, — Суд Страшный): «императив» милости не знает, пути назад не указывает (впоследствии Шестов противопоставит мораль живому Богу, способному бывшее сделать небывшим). И Шестов, встав на место Макбета, «которому уже нечего терять», и заговорив *его* словами, объясняет мотивировку маньяка изнутри: «Громозди преступление на преступление: хуже не будет тебе. Режь, жги людей: дух твой все равно осужден»⁴⁹. — Однако самая шокирующая и абсурдная мысль Шестова еще впереди: именно убивая, борясь при этом со своей совестью — категорическим императивом, — Макбет делается, по Шестову, *героем*, ибо утверждает подлинную реальность — *свою правду*, вопреки коварству злобной фикции⁵⁰. Олицетворенный же императив, травящий, казнящий

⁴⁷ Там же. С. 248.

⁴⁸ Там же. С. 260.

⁴⁹ Там же. С. 274.

⁵⁰ В действительности, на наш взгляд, в «Макбете» воспроизведена типичная средневековая духовно-нравственная ситуация: а именно, развитие зла в душе человека (т. е. Макбета) от помысла, внушенного извне (ведьмы, бесы, леди Макбет), до поступка — убийства короля Дункана, — и, при отсутствии раскаяния, дальнейшее погружение во зло. На этом пути происходит не героизация, а демонизация личности, помрачение в ней образа Божия. По Шекспиру, после первого убийства совесть Макбета почти умолкла, что признаёт он сам: «Я так уже увяз в кровавой тине, / Что легче будет мне вперед шагать, / Чем по трясине возвращаться вспять. / В мозгу мой страшный план еще родится, / А уж рука свершить его стремится» (акт III, сцена 3, пер. Ю. Корнеева). Между помыслом и «свершением руки» нет промежутка — нет борьбы с совестью, с «императивом». В мире Шекспира маньяк находится под наитием бесовского призыва: «Лей кровь и попирай людской закон» (акт IV, сц.1). Убивая по инерции, он пассивен, никакого бунта против морали в «Макбете» нет.

свою жертву — и, сверх того, обрекающий ее на преступления, объявлен Шестовым истинным виновником трагических бедствий. Так «философия жизни», сплетаясь в паутину софизмов, оказывается апологией убийцы, хуже того — убийств⁵¹.

Человек «чарующей доброты» и «бездонного сердца» (С. Булгаков), юрист–бунтарь, восставший против формализма государственного права, диссидент от иудаизма, отвергнувший законничество отеческой традиции, а вслед затем — «практический разум» философов, — Шестов мог выразить собственную «идею» только в дискурсе не просто противоречивом, но *заумном* (тот же Булгаков), где концы с концами свести невозможно. Но особая моральная логика шестовских текстов включает в себя и дополнительный элемент — присущее этому первому в России экзистенциалисту вселенское сострадание, в котором он мог признаться лишь словами своих любимых героев и мыслителей. Шестовская *положительная* философия — в вопле безумного Лира: «нет в мире виноватых», — в шепоте изнурившего себя аскезой Паскаля: «смертные муки Иисуса Христа будут длиться до скончания мира, а потому все это время нельзя спать»⁵². В письме Шестова начала 1926 г. к близким родственникам философ, в связи со своей книгой «Странствования по душам», говорит о созданном им «особенном <...> методе», который у него «заменяет диалектику и только один и может привести к свободному исследованию»⁵³. Шестов имел в виду противостоящий у него всегда «диалектике» «Афин» «библейский» «жестокий» абсурдизм. — Но философствование Шестова содержит еще одну необходимую ему тенденцию, — а именно, герменевтическую.

Безволие, лунатичность преступника еще лучше показаны в «Преступлении и наказании» (Шестов вправе был сравнивать Макбета и Раскольникова), где также поднята проблема роковой *серийности* всякого убийства.

⁵¹ Свои абсурдистские интуиции Шестов «вчувствует» в тех, кто стал предметом его герменевтики, «шестовизируя» их воззрения. Он берет в свои сторонники автора «Макбета»: «Шекспир обвинил категорический императив и примирил преступника с его совестью» (см.: Шестов Л. Шекспир... С. 249), заставляет Достоевского принимать сторону злодеев (в книге «Достоевский и Нитше») и т. д. От упреков в клевете Шестова может спасти слово «герменевтика», позволяющее сплестать свою «истину» с «идеей» классика.

⁵² Шестов Л. Гефсиманская ночь (философия Паскаля). — В изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 282.

⁵³ Цит. по: Баранова–Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 319.

«Сердечное» начало, к которому сводится положительный смысл шестовского экзистенциализма, мыслитель находил в сокровищнице словесного искусства, а также в тайной — глубинной жизни великих мыслителей, невольно прорывавшейся на страницы их сочинений.

2. Странник и его цель

«Философия должна быть <...> только
"странствованием по человеческим душам"».
*Л. Шестов. Сыновья и пасынки времени*⁵⁴

Очарованный странник

Философия Л. Шестова есть герменевтика — раскрытие мыслителем собственной идеи посредством толкования чужих текстов; в этом ее единство начиная с конца 1890-х (книга о Шекспире) и вплоть до середины 1930-х годов, когда Шестов — в который раз! — возвращается к творчеству Достоевского, занимается Кьеркегором, а также в статье «Памяти великого философа» подводит итог только что завершеному пути Гуссерля. Шестова в этом отношении можно уподобить М. Бахтину, чья философия диалога была облечена в форму литературоведческих исследований (книги о Достоевском и Рабле). Этим моноидеистам понадобился «другой», чтобы выявить «своё». Шестов, наряду с Д. Мережковским, был пионером русской герменевтики, которая постепенно приходила к осознанию себя в качестве особой дисциплины. Мережковский на рубеже XIX–XX вв. говорил о «субъективной критике», желая обосновать свое видение в классиках предтеч обновленного христианства; Шестов к 1920-м годам пришел к обозначению своего герменевтического метода как «*странствования по душам*». Слово «герменевтика» на русской почве впервые, кажется, применил Вяч. Иванов. В книге «Дионис и прадионисийство» он противопоставил «высшую герменевтику» «низшим» филологическим дисциплинам («научно строгим» критике и герменевтике): в «высшей» дисциплине

⁵⁴ См. изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 262.

«интуитивный элемент» преобладает над «позитивным», что ведет к «гипотетичности» герменевтических выводов, имеющих «обобщающий» — собственно философский характер. Подобное «высшее истолкование» — «"Geisteswissenschaft" (духовная наука) с первых шагов перестает соперничать с науками, которые поистине заслужили право именоваться "точными"»⁵⁵. Понятно, что Иванов идет здесь от собственного опыта «высшей герменевтики» — ориентированного на Ницше толкования различных фактов трагической культуры древней Греции, а вместе — интерпретации романов Достоевского с помощью концептов антропософии — «духовной науки» Р. Штейнера (см. ивановский трактат «Лик и личины России»).

Шестов еще в труде 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» противопоставил свое понимание шекспировских трагедий критическому позитивизму И. Тэна и Г. Брандеса: уже здесь мы находим основные элементы шестовской герменевтики, которую он именует «свободным исследованием» (имеется в виду обнаружение в биографии писателя трагического кризиса, бунта против общепринятых ценностей и обретение продуктивного, согласно Шестову, состояния экзистенциальной «беспочвенности»). В эссе об Ибсене («Победы и поражения», см. сб. статей 1900–х гг. «Великие кануны») Шестов выступает против критиков, «переводящих» драматурга «на общедоступный язык»; герменевтика самого Шестова — не что другое, как «перевод» сочинений его «вечных спутников» на язык шестовского экзистенциализма... Радикальнее, чем Иванов, Шестов в предисловии к «Великим канунам» ратует за герменевтический произвол: увидев «своими глазами то, о чем рассказывает поэт», толкователь вправе философствовать, отправляясь от созданного гением образа действительности⁵⁶. Герменевтика раннего Шестова — это метод его тогдашней «философии жизни», имеющей, по его собственному выражению, пока еще «идеалистический» (не абсурдистский) настрой; немного позднее, в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше», он переходит к шокирующей «философии трагедии», «оправдывающей» зло. Имея в виду прежде всего собственную герменевтическую установку, Шестов достаточно цинично

⁵⁵ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 255.

⁵⁶ См.: Шестов Л. Великие кануны. С. 14.

заявлял: «Истолкования, в сущности, сводятся к произвольным переделкам». Скажем, он чувствовал себя вправе «произвольно составлять» биографию Ибсена⁵⁷, утверждать, что Киркегард перед смертью допускал возможность вернуть себе Регину Ольсен; весьма часто он выдвигал странные психологические гипотезы — Ницше, дескать, верил в добро ради воздаяния, Достоевский завидовал нравственной высоте каторжников и т. д. Порой Шестов грубо искажает общеизвестное, — когда, к примеру, поворот Достоевского к православию — вере народа, с которым писатель впервые соприкоснулся на каторге, он подменяет выдуманым фактом: будто бы Достоевский под влиянием преступников отказался от норм разума... Бердяев уличал друга в «шестовизации» толкуемых им текстом, — и, быть может, именно благодаря этим, еще киевским беседам Шестов тщательно отрефлектировал свой философский метод.

В 1929 г. в Париже вышла книга Шестова «На весах Иова», куда он включил свои работы 1920–х гг. (о Достоевском, Толстом, Спинозе, Паскале, Плотине...), — книга имела подзаголовок «Странствования по душам». Надо сказать, что большая часть названий книг и статей Шестова (в эти названия он вынес свои главные проблемы и образы) имеют универсальный, так сказать, для его наследия характер: такие заголовки, скажем, как «На Страшном Суде», «Афины и Иерусалим», «На весах Иова», «Власть ключей» и др. могут быть отнесены по сути к любому из его произведений. *«Странствование по душам» также было делом всей творческой жизни Шестова*, эта специфическая герменевтика — постоянный метод и стиль его философствования. Но потребовалось более двух десятков лет, прежде чем Шестов пришел к осознанию себя в качестве такого философского странника. Сохранились прямые пояснения Шестова, что же он имел при этом в виду. В письме от августа 1924 г. к М. Эйтингону (берлинский друг Шестова) мыслитель, в связи с занятиями Плотиним, заявил: «Я не могу расстаться с Плотиним, пока не "достранствую" до тех невидных глубин его внутренней истории, о которых в истории философии принято думать, что их не бывает»⁵⁸. Но «странствование

⁵⁷ Шестов Л. Философия и теория познания. — В изд.: Шестов Л. Великие каноны. С. 44; Его же. Победы и поражения. — Там же. С. 202.

⁵⁸ Баранова–Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 311.

по душам» — это не только посещение Шестовым родственников ему душ великих творцов, но и сталкивание, через века, их воззрений, — а точнее, сопоставление экзистенциальных биографий. Шестов стремится обнаружить то, что «больше всего ценил и искал» гений прошлого, но о чем высказывался прикровенно, косвенно. Установка Шестова на обнаружение тайны личности может напомнить о психоаналитическом принципе, — но только, пожалуй, в связи с Кьеркегором философ как-то касается сферы комплексов (роль отца в судьбе Сёрена) и *libido*. — О цели своих герменевтических «странствований» Шестов сообщает в сентябрьском, 1930 года, письме к Шлецеру. Он имеет в виду рецензию Г. Адамовича на книгу «На весах Иова», когда пишет: «Ему [Адамовичу] показалось, что основное заглавие книги "Странствование по душам". А ведь основное все-таки "На весах Иова". *Странствование только метод, а задача разыскать "весы"*»⁵⁹ (курсив мой. — Н.Б.). — Итак, Шестов-интерпретатор приступает к толкованию авторского феномена с «предмнением» «весов», — «страшные весы», на которых судьба индивида должна перевесить общечеловеческую истину, это и есть заранее предполагаемая Шестовым герменевтическая **цель**. У всех своих «героев» Шестов обнаруживает «великую и последнюю борьбу» с разумом (чьи обличья — «категорический императив», «самоочевидности», «синтетические суждения а priori» и т. д.), но одновременно — со смертью и дьяволом. «Внутренняя история» пророков и апостолов, бл. Августина, Тертуллиана и номиналистов, Лютера, Паскаля, Достоевского, Ницше, Толстого подведена под единый экзистенциальный тип, соответствующий его собственному жизненному пути. Потому каждый трактат Шестова — это повод для самопознания: великие покойники, в мире Шестова оказавшиеся современниками, говорят о путях ниспровержения разума и эсхатологическом прорыве в инобытие свободы.

Назвав свою философию «странствованием», Шестов, надо думать, достиг глубокого осознания своего метода. И слово это весьма точно указывает на существо жизненной и творческой ситуации мыслителя. Образ **странника** с ходом времени становился для Шестова все более важным. «Странником» был его учитель Ницше, отставной профессор, пенсионер по болезни,

⁵⁹ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 55.

скитающийся по Европе в поисках места с подходящей ему аурой, сказавший свое «да» бытию фигурой опять — таки странника Заратустры. Странничество было созвучно и русскому Серебряному веку, даже безотносительно к революции, превратившей в бездомных странников интеллектуальную элиту страны (в том числе и самого Шестова): странствовали по миру в поисках истины, живого Христа, политических свобод и т. п. вполне благополучные русские европейцы Андрей Белый и Волошин, Иванов, чета Меружковских. Богоискательство интеллигенции оборачивалось странствованием по учителям, церквам, сектам. И предметом шестовского подражания стал идеальный странник — библейский отец веры Авраам. Об этом Шестов написал в апреле 1927 г. Евгении Герцык: «Помните, в Послании к евреям (XI, 8): "...верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет". Об этом только и думать хочется. Хочется идти, и идешь, не зная, куда идешь»⁶⁰. Шестов имеет в виду свое загадочное все же внутреннее делание — искание Бога на «пути, открытом Нитше»⁶¹, в которое, надо думать, была вовлечена и его герменевтика.

И в самом деле, *странничество* в русской традиции — это один из видов духовного подвига, направленный на живое богообщение. Одновременно это способ самопознания, могущий привести к «озарению», «а через то — и созерцание преображенного в Фаворском свете мира и человека»⁶². Но ведь нечто сходное — «пробуждение» в преображенную жизнь — имел в виду и Шестов. Подобно монаху, странник покидает погруженный в грех «общий всем» мир, — но подвиг его — это не келейное одиночество. Странник идет по земле, по святым обителям и добрым людям, собирая повсюду, подобно пчеле, мед благодатного опыта. Встреча в духе — она всегда и новое видение самого себя, углубляющее душу и приближающее к Богу, — так мало — помалу раскрывается бытийственная тайна. — Но открытость странника миру — лишь одна сторона медали, вторая же — это собственно

⁶⁰ См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 114.

⁶¹ Ср.: «Нитше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога» (Шестов Л. Добро... С. 127).

⁶² Керн Киприан, архимандрит. Предисловие к изданию 1948 г. «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». Издание Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 12.

«странность», отстраненность, иноприродность его окружающей действительности. Странник сосредоточен на своем, творит ли он молитву или погружен в богомыслие, — внешний мир, встречи с людьми затрагивают глубинное содержание его души лишь в той мере, в какой они созвучны ей самой. Странником владеет его собственная «великая и последняя» цель, и всякий странник — это странник, «очарованный» ею, — подобно герою Лескова, который каждым событием своей путаной жизни неуклонно приближается к предназначенному ему, а потому таинственно влекущему монастырскому уделу. И впрямь, перечитывая Шестова, можно подметить телеологизм его интерпретаций, равно как и «произвольно» конструируемых им биографий, развивающихся в направлении жизненной катастрофы. Герменевтическая мысль его влечется к «весам» (см. выше шестовское признание), так что смысл «весов» присутствует во всяком ее извине. — Однако зачем страннику встречи, чужие души? Странник отнюдь не гностик, отрешающийся от себя, дабы в познавательном акте отождествиться с другим. Он озабочен лишь углублением собственной *идеи*, восполнением ее с помощью чужого опыта. В *другом* он открывает *себя*, в *свое* «я» пытается принять экзистенцию *другого*, — конца этот процесс «странствования по душам» не имеет. Шестов многие тексты считал «непрямыми высказываниями» авторов о самих себе: так, Ницше восстал на сострадание, ибо — «несчастный», «нищий духом» — сам заслуживал его и с гневом отвергал. И Кьеркегор, рассуждающий о первородном грехе и зовущий к вере, хочет косвенно поведать о собственной смешной и постыдной тайне... «Безобразнейшими людьми», утратившими «все земные надежды», Шестов считал слишком многих великих, чтобы мы могли усомниться в том, что во всяком «подпольном человеке» философ узнавал в первую очередь самого себя.

Писатели и философы

Герменевтические исследования Шестова поначалу были толкованием *художественных* текстов: у Шекспира и Толстого (а не у философов) Шестов находил близкую ему философию жизни, мысль о «самом главном». И начиная с книги 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» в шестовской герменевтике

отчетливо обнаруживается ее *сравнительная* установка⁶³. Толстой и Ницше, Достоевский и Ницше (1902 г.), а впоследствии — Достоевский и Лютер, Лютер и Ницше, Достоевский и Кьеркегор... и даже — Паскаль и Ницше, Плотин и Пушкин и т. д. — «страннику» Шестову удобнее курсировать между двумя «душами», нежели погружаться в одну из них. По существу, как мы уже отметили, речь у Шестова идет о его собственном самопознании, и опыт гениальных творцов он примеривает к себе самому. Однако, как несложно заметить, чаще прочих в его герменевтическом «странствовании» Шестов встречается *Ницше*, чьим образом он поверяет пути русских писателей — и реформаторов христианства, проецирует его даже в мир античной философии и библейской письменности. А поскольку ключевым словом для сравнительной герменевтики Шестова, как мы увидим позже, является словечко «*совсем как*»⁶⁴ (например, у Плотина «совсем как у Пушкина» говорится о «возвышении над всем умопостигаемым»⁶⁵), то своими толкованиями Шестов в той или иной мере *ницшезирует* все интересующие его феномены — находит там пафос злого отчаяния и вселенского бунта⁶⁶. Если

⁶³ Первый шестовский герменевтический труд — книга 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» — посвящен Шестовым обоснованию его собственного метода в полемике с позитивистской критикой («учиться у Шекспира» — т. е. постигать его нравственную философию, а не модернизировать ее). Парность шестовских интерпретаций, впрочем, появляется уже в нем — когда для сопоставления с шекспировскими героями привлекается Дон Жуан Мольера.

⁶⁴ Мы не говорим сейчас об антитетических парах имен — их также немало у Шестова (Иов и Гегель, номиналисты и св. Фома, Лютер и Аристотель и т. д.). Они представляют миры, разделенные у Шестова пропастью (вера и разум, «умозрение и откровение»).

⁶⁵ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина). — В изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 328.

⁶⁶ Для меня удивительно, что в статье о Г. Ибсене «Победы и поражения» (сб. «Великие кануны») Шестов не поставил, действительно, захватывающей проблемы «Ибсен и Ницше». На мой взгляд, старший современник Ницше Ибсен — едва ли не самый близкий ему по духу писатель. Главные персонажи драм Ибсена принадлежат к ницшеанскому типу человека: живущий «по ту сторону добра и зла» фанатичный Бранд, странник Пер Гюнт, черпающий силу в индивидуализме Йун Габриэль Боркман, Гедда Габлер с неженской силой ее страстей... И пафос восхождения в горы, в разреженный воздух ледников («Бранд», «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»), смертельный риск высоты («Строитель Сольнес») — это характерные ницшеанские состояния. А в созданных в 1881 г. «Привидениях» — за 8 лет до катастрофы, сразившей

цель шестовского «странствования» — это роковые «весы», то она же, иначе говоря — ницшезация толкуемой биографии: ведь именно Ницше (если не считать Иова) в глазах Шестова — архетип страждущего индивида, *по совести* восставшего на высшие идеалы. Думается, и шестовское самопознание было не чуждо ницшезации — конципирования собственной внутренней жизни через привлечение Ницшевой экзистенции.

Мыслители Серебряного века видели в русской литературе предшествующей эпохи совершенно особый духовный феномен, — нечто более значительное, чем художественная словесность. В таком воззрении и скрыт исток русской герменевтики. В поэтах и писателях признавали в буквальном смысле пророков, тайнозрителей, посвященных, святых; в их произведениях находили ключи к Элевсинским и Дионисовым мистериям, элементы карнавальных действий (Бахтин), дух Вселенской Церкви (Соловьев), интуиции нового религиозного сознания (Мережковский), — словом, приобщенность к последним тайнам бытия. Шестов — тоже не иносказательно — называл русских писателей XIX в. *философами*. Споря с Соловьевым, критиковавшим «отвлеченные начала» западной философии, но не заметившим подлинно философского существа русской литературы, Шестов писал («Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия В. Соловьева», 1937 г.): «Русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой <...> и даже Чехов». Также чуть ранее: «Русская философская мысль [т. е. русская литература XIX в.] с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать»⁶⁷. И Шестов не раз заявлял, что настоящую «критику чистого разума» (конечно же, и «практического») надо искать не у Канта, а у раннего Достоевского.

Герменевтика Шестова, комментатора–философа при художественном гении, и была подобными «исканиями». В книге

Ницше, — Ибсен в образе впадающего в безумие Освальда, действительно, провидчески передал жизненную ситуацию Ницше после января 1889 года. Освальд куда ближе к Ницше, чем Леверкюн Т. Манна...

⁶⁷ См. в изд.: Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 33–35.

о Шекспире он осторожно пытается перевести идеи великого трагика с языка образов на общепринятый (подчеркнем — не философски-категориальный) язык, приходя к заключению об *оправдании Шекспиром всей жизни*. Шекспир «в хаосе бессмысленно и нелепо сваленных в одну кучу человеческих страданий увидел ясный, доступный нашему пониманию смысл», «благословил целесообразность господствующего над человеком закона», и благодаря поэту мы начинаем видеть жизнь как «школу, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьму, где нас подвергают пыткам»⁶⁸. Пока «идеалист», Шестов полагает, что «под видимым горем» гибнущих героев «происходит невидимый рост» их душ⁶⁹, — мыслит в духе пресловутых «друзей Иова». Ту же самую философию жизни как оправдание последней ранней Шестов вычитывал из «Войны и мира» Толстого. «Гр. Толстой в "Войне и мире" — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни <...>», — «все ужасы двенадцатого года представились ему законченной, полной смысла картиной. <...> Все представилось ему единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»⁷⁰: интонации Иовых друзей здесь звучат еще явственней. — Но постепенно Шестов начал понимать, что находить у всех художников это самое «оправдание жизни» — дело малопродуктивное. Также и в нем самом, под влиянием Ницше (а вместе с тем «загадочного» и для его биографов душевного кризиса) начался процесс «перерождения убеждений» — необратимый отход от «идеализма» и крен в сторону бунта в духе Иова. Ницше сделался эталоном для шестовского самопознания; через призму философии Ницше Шестов стал смотреть и на «глубокую» и «своеобразную» философскую мысль русских писателей. Таким нам представляется генезис герменевтики Шестова — того «странствования» мыслителя «по душам», которое одновременно было бесконечным путем к себе самому и «исканием Бога» на «пути, открытом Ницше».

В книге Шестова о Лютере (1910–е гг.) есть методологическое суждение, бросающее новый свет на его сравнительную

⁶⁸ Шестов Л. Шекспир... С. 241, 235, 243 соотв.

⁶⁹ Там же. С. 231.

⁷⁰ Шестов Л. Добро... С. 86, 91.

герменевтику. Чтобы «стали понятнее или, точнее, доступнее» речи Лютера в связи с его разрывом с монашеством и Церковью, Шестов, как он пишет, обратился к произведениям Толстого из «серии "Записки сумасшедшего"»: герои повестей «Смерть Ивана Ильича» и «Хозяин и работник» также «отрекаются» от всех земных «приемов самоустроения». И наоборот, с толстовским отцом Сергием происходит «совсем как говорит Лютер» — он ради Христа начинает «считать за ничто <...> духовные блага» и т. д.⁷¹. Итак, Лютера Шестов хочет понять через Толстого, Толстого — через Лютера⁷². Шестовский «герменевтический круг» можно уподобить двум зеркалам, наведенным друг на друга, создающим эффект взаимообуславливающих бесконечностей. «Зеркала» ставятся одно против другого, и запускается процесс нахождения экзистенциальных черт одного творца в другом и наоборот, — все дело в искусстве выстраивания подобной цепочки. Но герменевтика и есть «искусство интерпретации текстов» (Г. Г. Гадамер), — Шестов, надо сказать, овладел им в совершенстве. «Странствование по душам» своих любимых авторов он вел на протяжении всей творческой жизни. Ницшезация, конечно, была только закваской герменевтического процесса. Достоевского, скажем, Шестов сталкивал и с Платоном, и с Кьеркегором, с Лютером, — разумеется, и с Толстым. И всякий раз лицо Достоевского, будучи заново отражено в «зеркале» другой «кривизны», заметно менялось... Но чаще всего *писателя* Шестов ставил в пару с *философом*: этот последний предоставлял Шестову собственно философский инструментарий (постановку проблем, категории и пр.), с помощью которого им препарировался художественный мир⁷³. В результате вырисовывались контуры «философии» писателя, — Шестову удавалось отчасти удержать ее образный характер (скажем, центральная философская идея Достоевского, по Шестову, неразрывно связана с трагически-гротескным ликом героя «Записок из подполья»,

⁷¹ Шестов Л. *Sola fide* — Только верою. Париж, 1966. С. 214–215.

⁷² Аналогичным образом в «Афинах и Иерусалиме» Шестов восполняет недосказанное Сократом — суждениями... Спинозы: ведь Спиноза, по Шестову — лишь «новое воплощение» той индивидуальности, которую мы знаем как Сократа.

⁷³ Можно напомнить, что С. Булгаков называл авторов, которых толковал Шестов, «Versuchskaninchen» (подопытными кроликами), имея в виду как раз его герменевтический произвол.

созерцаемым на фоне «подполья», — оно же — дионисийская бездна...)

«Немецкий антихрист» и «русский христианин»

Книга Шестова 1900 г. о Толстом и Ницше — это первый образец шестовской сравнительно-герменевтической философии. Попробуем понять логику рассуждений автора, — общий смысл трактата может потеряться в нагромождении отдельных наблюдений. Название книги «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» уточнено подзаголовком «Философия и проповедь». Он указывает на «страшные весы» Иова, присутствующие уже в этом раннем шестовском труде: на одной их чашке — философский вопль «безумца» о смерти Бога⁷⁴, на второй — проповедь христианства как нравственного учения у Толстого. «Весы» — это одновременно и судебный процесс: Толстой обвинил Ницше в «наглом» «восхвалении разврата» и «отрицании нравственности»⁷⁵, — так что налицо воображаемая идейная тяжба Толстого против Ницше, в которой Шестов выступает в качестве защитника последнего. Шестовский дискурс — это челночное снование мысли между Ницше и Толстым, «странствование по душам».

И здесь сразу вступает в силу принцип двух противостоящих друг другу зеркал, появляется шестовский герменевтический круг: каждое из воззрений осмысливается перед лицом другого. В основу оправдания Ницше Шестов кладет произвольно им выстроенный жизненный путь философа (упрощение его биографии, сведение к образу наивного простеца этого изначально очень амбициозного человека, надо думать, вызвало бы страшный гнев Ницше). Путь Ницше видится Шестову в «зеркале» проповеди Толстого. Толстой, по Шестову, проповедовал Бога как *добро*, — и вот, Ницше как раз «служил "доброе", вел чистую и честную жизнь немецкого профессора» и т. п., — но добро сыграло с ним «злую шутку» — Ницше тяжело заболел. «Только тогда понял, наконец, Ницше, что добродетель не защитит его от всего»⁷⁶; неужели

⁷⁴ Это знаменитый 125-й фрагмент «Веселой науки», сущностное ядро всей Ницшевой философии.

⁷⁵ Шестов Л. Добро... С. 68.

⁷⁶ Там же.

богослов и потомок пасторов, знаток греческой трагедии, мог когда-нибудь и прежде так примитивно думать, хотя бы иметь в подсознании?! — Но именно на этом допущении Шестов возводит всю свою концепцию Ницшевой философии. Разочаровавшись в добре, Ницше *должным* стал считать зло, начал «говорить то, что он говорил»⁷⁷: «философия жизни» Ницше, по Шестову это по сути бунт озлобленного от страданий человека против всех и вся. — Обратное, и произведения Толстого Шестов толкует, держа в уме воззрения Ницше. Он отыскивает у Толстого ницшеанскую «скрытую, глубоко затаенную ненависть»⁷⁸, обнаруживает в толстовских произведениях «злые шутки» автора с его добрыми героями («пустоцвет» Соня в «Войне и мире», смерть князя Андрея и т. д.), — усматривает плохо скрытый скепсис в отношении добродетелей («Смерть Ивана Ильича») — и более того, подлинно ницшеанский атеизм: «Там, где не верит Нитше, не верит и гр. Толстой»⁷⁹. Вообще, свой метод, который мы обозначили как герменевтическое зеркало, Шестов именуется искажением «точек соприкосновения между немецким антихристом и русским христианином»⁸⁰.

В результате появляется странная, но весьма характерная для шестовской сравнительной герменевтики вещь: в ходе двойного анализа роковым образом возникает словцо «совсем как» (с его синонимами) и, казалось бы, абсолютно непохожие лица («антихрист» и «христианин») внезапно обнаруживают таинственное подобие. Оказывается, что экзистенция-то (сокровенное бытие) у них одна и та же! — Укажем только на самые эпатурующие случаи «соприкосновения» Толстого с Ницше. « "Бог есть добро" и "Бог умер" — выражения однозначные»⁸¹, — т. е. Толстой — такой же, как и Ницше, атеист, ибо ищет в вере «почвы» и нравственного удовлетворения от добрых дел; Ницше, «как и гр. Толстой, подошел к нравственности в надежде, что она — всемогуща, что она заменит ему Бога»⁸²: на наш взгляд, это совершенно неверное суждение, так как Ницше уже в раннем

⁷⁷ Шестов Л. Добро... С. 68.

⁷⁸ Там же. С. 125.

⁷⁹ Там же. С. 101.

⁸⁰ Там же. С. 97.

⁸¹ Там же. С. 93.

⁸² Там же. С. 119.

«Рождении трагедии» заклеил нравственность именем декаданса (в лице проповедника добра Сократа), а впоследствии написал «К генеалогии морали». Далее, «добро» Толстого «только по форме отличается от Нитшевского *Uebergensch'a*» — оно тоже лишь «нравственный аристократизм»⁸³, — а «*amor fati*» Ницше, т. е. любовь к бытию в целом, — также «полное выражение» для решимости Толстого «не "воевать с безобразием", которое он не мог уничтожить»⁸⁴, — по сути для непротивления злу насильем, и т. д. Но разве тождественно христианское смирение — глубинное подражание Христу перед Его Лицом — стоической атараксии?..

Однако вернемся к подзаголовку книги Шестова. После проведенного им сравнительного толкования двух феноменов писателя и философа не только экзистенциально сближаются «антихрист» и «христианин», но «философия» трансформируется в «проповедь» (у Ницше), а «проповедь» оказывается предваренной «философией» (в случае Толстого). «*Uebergensch*» играет у Ницше роль «добра» Толстого: именно в *сверхчеловеке* мыслитель, ставший проповедником, находил точку опоры — «лишь бы спастись от сомнений»⁸⁵. А Толстой, прежде проповеди, написал «Войну и мир» — создал подлинную *философию жизни*, что и побудило Шестова поставить его в герменевтическую пару с Ницше. Итак, оба, Толстой и Ницше — философы жизни в свой творческий полдень, и оба, клонясь к закату, выходят к людям на проповедь, «закрывающую от нас их мирозерцание»⁸⁶. Оба же они — носители единой экзистенции: «сумасшедшие», злые скептики, бунтари.

Но как же кончается «суд»? Шестов, разумеется, в этой «тяжбе» на стороне Ницше: путь Толстого тупиковый, на «проклятые вопросы» его тезис « "Бог — добро" ничего ответить не может»⁸⁷, — тогда как «формула Нитше "по ту сторону добра и зла" является важным, огромным шагом вперед», ибо ею «Нитше открыл путь» к Богу⁸⁸. Также Ницше вскрыл универсальную

⁸³ Там же. С. 126.

⁸⁴ Там же. С. 120.

⁸⁵ Там же. С. 124–125.

⁸⁶ Там же. С. 116.

⁸⁷ Там же. С. 125.

⁸⁸ Там же. С. 127.

антропологическую ситуацию, за которой, по убеждению Шестова, великое будущее, — «факт необычайного, огромного значения: *совесть* восстала в человеке против всего, что было в нем доброго»⁸⁹. Но как мы видели, к ницшевскому типу тайниками своей души, по Шестову, принадлежит и Толстой. И в последующих шестовских трактатах о Толстом⁹⁰ фундаментальный тезис книги 1900 г.: экзистенциальное существо Толстого «*совсем такое же как*» у Ницше — продолжает свое развитие. Хотя в связи с Толстым Шестовым привлекается для сравнения множество лиц — от Аристотеля до Гоголя, в лике Толстого решающим оказывается присутствие по-прежнему ницшевского архетипа. Жизнь Толстого, в трактовке Шестова — не что иное, как постепенное превращение яснополянского гения в *странника*. Творческий путь писателя — это цепь катастроф при встречах со смертью, зафиксированная в его произведениях. Крах толстовских устоев при таких катастрофах Шестов уподобляет роковой для Ницше переоценке прежних идеалов (после разрыва с Вагнером), которая так ярко описана в предисловии к «Человеческому, слишком человеческому» 1886 года. В блестящем трактате «На Страшном Суде» незаконченные «Записки сумасшедшего» объявлены «ключом к творчеству Толстого»⁹¹, а сам Толстой, мало-помалу все глубже уходящий в *свой собственный*, не такой как у «всех» мир, выведен в некотором роде «сумасшедшим» — тоже «совсем как» Ницше. Но духовный «уход» — не последнее слово Толстого. Последнее же — это уже поступок, уход в неизвестность и смерть, уподобивший, по Шестову, писателя образу всех странников Аврааму («Ясная Поляна и Астапово»). Однако разве советы докторов, а не сила судьбы, подобной в этом толстовской, увлекала и странника Ницше, когда он покидал горы Энгадина ради очарования Венеции, моря Генуи?..

Герменевтика Шестова, сближающего Толстого с Ницше, разумеется, очень спорная: творцы — современники, отразившие в своих текстах эпоху, когда позитивизм и демонизм почти

⁸⁹ Шестов Л. Добро... С. 111.

⁹⁰ Это статьи «Разрушающий и созидаящий миры» (1908 г., сб. «Великие каноны»), «На Страшном Суде» (1920 г., книга «На весах Иова»), «Ясная Поляна и Астапово» (1936 г., посмертная публикация в 1964 г. в сб. «Умозрение и откровение»).

⁹¹ См. в изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 102.

осилили христианство, они близки скорее в своей *природе*, нежели в *свободе*, области волевого решения. Однако шестовская книга 1900 г. оказалась эвристической, почти что пророческой. В ней Шестов косвенно предсказал будущие «безумие» и «странничество» Толстого, действительно, роднящие его с Ницше. Но все же «последние» их пути вели в *противоположные* стороны, целью их было *разные* Боги.

«Братья–близнецы»

«Настоящая, истинная философия
есть философия каторги.»

*Л. Шестов. Достоевский и Ницше*⁹²

Достоевского Шестов считал великим философом — превосходящим, в шестовском рейтинге, Канта, равномогущим Ницше и Платону. Обсуждает Достоевского Шестов почти всегда в паре с кем-то другим, соответственно образ Достоевского то ли меняется, то ли поворачивается разными гранями. При этом и герменевтический *vis-à-vis* Достоевского в «зеркале» последнего становится удивительно похожим на него. И, по Шестову, «без преувеличения могут быть названы <...> братьями–близнецами» Ницше и Достоевский⁹³, — но имя Ницше Шестов легко мог бы заменить именами Лютера и Кьеркегора. Сравнительный, двойной характер герменевтики Шестова, с ее верховным принципом «совсем как», именно при интерпретации феномена Достоевского обнаруживается особенно отчетливо. Но как и в случае Толстого, решающим для Шестова было уподобление Достоевского Ницше. Рассмотрим некоторые герменевтические пары, свидетельствующие об усилиях Шестова понять Достоевского.

Достоевский и Ницше

Прежде чем обратиться к главному труду Шестова о Достоевском («Достоевский и Ницше. Философия трагедии», 1902 г.), вспомним небольшой вставной фрагмент книги 1900 г. о Толстом

⁹² Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 84.

⁹³ Там же. С. 24.

и Ницше, где Шестов сравнивает отношение Достоевского к раскаявшемуся убийце Раскольникову с отношением Шекспира к демоническому злодею Макбету. Если Достоевский, который сам «все равно не мог быть Наполеоном», «душит своего Раскольникова» муками совести, то «Шекспир <...> весь, целиком на стороне Макбета». «Адвокат дьявола», Шестов, словно обращаясь к публике, риторически восклицает: «Шекспир искал оправдать человека, Достоевский — обвинить. Кто из них истинный христианин?» На фоне «философа» — Шекспира Шестов прямо — таки изничтожает «малоодаренного» Достоевского. «Совсем как» тайный безбожник Толстой, он представил нудно — мучительную «проповедь безгрешного праведника, направленную против многогрешного мытаря», тогда как Шекспир мыслил в духе евангельского слова: «Нет воли вашего Отца небесного, чтобы погиб один из малых сих»⁹⁴. Двойное герменевтическое отражение Достоевского в противоположной «кривизны» «зеркала» Шекспира и Толстого (все же в чем — то Достоевский и «совсем как» Шекспир) предвосхитило последующее неоднозначное истолкование Шестовым тенденции писателя. С кем же в конце концов Достоевский — с «подпольным» героем или с Зосимой — Алешей? «Философ» он или «праведник»? Однозначного ответа мы у Шестова не найдем.

Итак, «братья — близнецы» Достоевский и Ницше: «Многое, что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше», и наоборот — «никто в такой мере не может выдать его [Ницше], как именно Достоевский»⁹⁵. Тексты Достоевского Шестов интерпретирует, привлекая Ницшевы; тайны Ницше невольно разоблачает его двойник Достоевский. Ключом к данному парному герменевтическому феномену служит для Шестова тот душевный кризис, пережитый Ницше в 1876 г., о котором он так ярко рассказал в предисловии к книге «Человеческое, слишком человеческое»⁹⁶, — с этого момента в сознании Ницше началась «переоценка всех ценностей». Шестов конструирует внутреннюю историю Достоевского по образцу Ницшевой и потому заявляет о присутствии соответствующего гипотетического момента

⁹⁴ Шестов Л. Добро... С. 83–85.

⁹⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 24.

⁹⁶ Ницшево описание этого события заставляет заподозрить, что речь в действительности идет о демоническом одержании — вселении в Ницше чуждой силы.

также и в жизни русского писателя. «В его [Достоевского] душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам»⁹⁷, — а вот что случилось с Ницше в роковой для него день: «Он лишь с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное»⁹⁸. Единый, по Шестову, опыт писателя и философа описан почти одинаковыми словами, «перерождение убеждений» Достоевского отождествляется с Ницшевым одержанием. Кризис Достоевского, заявляет Шестов, произошел с ним на каторге (это аналог болезни Ницше): писатель «позавидовал нравственному величию преступника» и принял сторону зла⁹⁹. Шестов всерьез думал о Достоевском как о злом маньяке, считавшем зло делом совести и борющемся с самим собой, воображая своих двойников — Раскольников, Карамазовых и пр. Впоследствии, прочитав в 1913 г. скандальное письмо Страхова к Толстому, он найдет в страховских разоблачениях подтверждение этому и почти целиком процитирует письмо в трактате «На Страшном Суде». Достоевский — «подпольный человек, каторжник, российский литератор, носивший закладывать в ссудные кассы женины юбки», — «безобразнейший человек» без надежд¹⁰⁰, — но «подпольным человеком» в книге 1902 г. назван и Ницше. Если в трактате 1900 г. при сравнении с Толстым — проповедником добра, Ницше именуется «святым», не обидевшим и мухи¹⁰¹, то в паре с Достоевским обнаруживается его иной лик: Ницше «выставил на своем знамени страшные слова: апофеоз жестокости», «совсем как» Достоевский, провозгласил, что «все дозволено», — и вообще, оба этих автора — «истинные каторжники, подпольные люди, люди трагедии»¹⁰². Конечно, для Шестова Ницше всегда тождествен себе — но всё же!.. Именно «каторжник» Достоевский герменевтически разоблачает — в качестве жителя «подземного мира», «области трагедии» — честного немецкого профессора Ницше, ученика Шопенгауэра и Вагнера (это образ Ницше из книги 1900 года).

⁹⁷ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 51.

⁹⁸ Там же. С. 129.

⁹⁹ Там же. С. 98.

¹⁰⁰ Там же. С. 99, 221.

¹⁰¹ Шестов Л. Добро... С. 68, 97.

¹⁰² Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 210, 126, 142, 200 соотв.

По-человечески близкие, Ницше и Достоевский родственны и в своих идеях. «"Убеждения" Ницше удивительно похожи на убеждения Достоевского», — Ницше выступил как «продолжатель» Достоевского. Скажем, мысли Раскольникова развиты в трактатах Ницше «К генеалогии морали» и «Человеческое, слишком человеческое» — такова гипотеза о морали господ и рабов; « "Чёртово добро и зло" [Ивана Карамазова] <...> облеклось в ученую формулу "по ту сторону добра и зла "»; и если Достоевский высказал свое тайное устами «подпольного человека» — «свету провалиться, а чтоб мне чай пить», то Ницше, определяя «сущность высших человеческих стремлений», «почти буквально» перевел циничную фразу «подпольщика» «на язык Цицерона и Горация»: «*pergeat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiat*» [пускай мир погибнет, но будет философия, будет философ, буду я]¹⁰³... Двойной герменевтикой Шестов проводит собственную любимую мысль, — он присваивает ее «братьям-близнецам»: «Ницше и Достоевский <...> борются за будущее» — за то, что выше «любви к ближнему и сострадания»; «покидая старые идеалы, [они] идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была»¹⁰⁴. — Уже «при дверях» были ужасы революций и приход «новой действительности», но Шестов, бунтарь в мысли и благополучный буржуа по обыденной жизни, отвернулся от них с брезгливой опаской. Дальнейшее изменение шестовских трактовок Достоевского, думается, отчасти связано и с историческими причинами.

«Подполье» и платоновская «пещера»

Приуроченная в 25-летию со дня смерти Достоевского (1906 г.) публицистическая статья Шестова «Пророческий дар» ничего эвристического не содержит и лишь выражает раздражение кое-кого из современников от идеологии «Дневника писателя». Почти в памфлетных тонах, опять-таки сравнивая позднего Достоевского с Толстым, Шестов заявляет: в революционную страшную годину обнаружилось, что они оба не пророки — вместо христианского братания, по Толстому, повсюду резня

¹⁰³ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 200, 98, 96, 111, 211–212 соотв.

¹⁰⁴ Там же. С. 201, 204.

и виселицы, и русский человек с его якобы «всемирной отзывчивостью», вопреки Достоевскому, являет миру свой зверский лик. «Благополучный» Достоевский 1870–х годов (в отличие от «каторжника» времен «Записок из подполья») был способен лишь воспевать на славянофильский лад господствующий режим, — а это отнюдь не пророчество... Но в трактате 1920 г. «Преодоление самоочевидностей» Шестов предпринимает новую герменевтическую попытку понять, что же произошло с Достоевским после «подпольного» бунта.

Двойная герменевтика Шестова, как и в книге 1902 г. о Достоевском и Ницше, здесь работает в полную силу: Достоевский ставится в герменевтическую пару... с Платоном, а Платон отражается в «зеркале» феномена Достоевского. «И Платон знал "подполье" — только он назвал его пещерой <...>. Но это он сумел так сделать, что никому и на ум не пришло, что Платон — ненормальный, болезненный, озлобленный человек [?!] <...>. А между тем с Достоевским в подполье произошло то же, что и с Платоном в "пещере"»¹⁰⁵. — Итак, и Платона с Достоевским герменевтика экзистенциалиста Шестова превращает в «близнецов–братьев». При этом концепция 1902 г. им сильно изменяется — обретает едва ли не противоположный смысл. Ключевым для Шестова оказывается платоновский образ *пещеры*. Всем известно, что обитатели «пещеры» все же стремились к созерцанию мира божественных идей, тогда как «подпольщик» отрекся от высоких идеалов и погрузился в пучину зла. На первый взгляд получается несостыковка! И Шестов начинает софистически подгонять «подполье» под «пещеру»¹⁰⁶. Оказывается, «подполье» и «пещера» — это общий мир самоочевидных истин, «оправданный разумом», то «всемство», которое Достоевский и Платон хотят преодолеть: «цель одна <...>: вырваться из пещеры»¹⁰⁷. В книге же 1902 г. «подпольем» обозначен, напротив, уникальный, сугубо индивидуальный мир Достоевского, его пробудившаяся мрачная

¹⁰⁵ См. в изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 34.

¹⁰⁶ В других своих работах Шестов конструирует образ «подпольного» Платона — рассуждает об «эросе» и «мании» как источниках вдохновения этого «великого поэта».

¹⁰⁷ Там же. С. 36, 37, 49.

Заметим, что в мифе Платона из диалога «Государство» призыва покинуть «пещеру» нет.

экзистенция. Ясно, что в 1920 г. герменевтика Шестова делает новый смысловой шаг, и помочь Достоевскому «вырваться» из «подполья» на свет привлекается Платон с его символом «пещеры», знавший настоящую, а не одну тeneвую действительность. Так, с помощью бесспорной фигуры Платона, Шестов пытался преодолеть «безобразный» образ Достоевского из книги 1902 года.

В трактате «Преодоление самоочевидностей» Шестов апеллирует к ряду скрытых смыслов образа платоновской «пещеры». В текстах Серебряного века имело место ее понимание в качестве мистериального топоса, а соответственно Платона — как посвященного в Элевзинские таинства; при этом «идеи» (скажем, Флоренским) трактовались как облики богов, являвшихся мистам («Смысл идеализма»). Шестов явно подразумевает подобные толкования. Его Достоевский 1920 г., получивший «второе зрение» от многоочитого талмудического ангела смерти — никто иной как «посвященный» (ведь посвящение — это мистическая смерть с последующим преодолением всего существа человека). «Записки из подполья» — это первый плод нового видения, провозглашение Достоевским «преодоления» им «самоочевидностей» (отказ от $2 \times 2 = 4$, лозунг «свету ли провалиться...» и пр.). *Понимание этих «Записок» в качестве истока и центра творчества Достоевского — главный тезис шестовского достоевковедения.* Но если в 1902 г. «Записки» объявлялись чем-то вроде манифеста философии будущего, то в 1920 г. Шестов обнаруживает в них покаянную интонацию: «Такие же признания вы найдете в книгах и исповедях величайших святых»¹⁰⁸. «Записки» — это скрытое покаяние Достоевского, владевшего в силу этого опытом святости: вот как очистил и прославил «безобразнейшего» человека из книги 1902 г. его «брат-близнец» Платон — великий посвященный и «христианин до Христа», чей иконописный лик глядел на русский православный люд с иконостаса кремлевского собора! Такова сила «искусства» сравнительной герменевтики (с ее инструментом «совсем как»), которым мастерски овладел Шестов.

Но все же: Платон вырвался из «пещеры» — общего удела людей, он воочию созерцал идеи; но что же увидел своим «вторым зрением» Достоевский? Что было с ним *после* «Записок»? Ответ Шестова разочаровывающе прост: «все последующие произведения

¹⁰⁸ См. в изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 38.

Достоевского», «его большие романы» суть «только огромные комментарии» к этому ключевому тексту, дальше по новому пути писатель не пошел. «Дерзновения» Достоевского всегда кончаются «покорностями», «самоочевидности» вновь признаются истинными, за «преступлением» следует «наказание», а «бунт» Ивана погашается «лубочным» всемством старца Зосимы и Алеши. И повсюду у Достоевского юрист Шестов находит «очную ставку» между «естественным зрением» и «сверхъестественным видением»¹⁰⁹, — везде колеблются «весы Иова». — Итак, Шестов «достранствовался» по душе Достоевского до чаемой цели — распознал во всех его романах роковые «весы». Это, по Шестову, последняя глубина экзистенции писателя, дальше «странствовать» некуда. В отличие от однозначного образа Достоевского 1902 г. (апофеоз «подполья»), Достоевский в год своего столетнего юбилея для Шестова неоднозначен, двойствен, строй его идей пронизан «резким, режущим диссонансом»¹¹⁰. Где Достоевский «настоящий» — в своих «исступлениях»¹¹¹ или в проповеди «устроения с Богом», в «славянофильском прекраснодушии» «Дневника писателя»¹¹²? Шестов остается при этой вопросительной интонации, — дальше «весов» идти он не хочет. Ведь именно «весы» — нерв экзистенции его самого, Шестова, раздваивавшегося между трагическим философствованием и торговлей в «проклятой [киевской] лавке»¹¹³, а впоследствии — борьбой за существование в Париже.

Пророки русской реформации

Итак, как мы стараемся обосновать, герменевтическая мысль Шестова вьется — «странствует» между духовными мирами

¹⁰⁹ Там же. С. 62.

¹¹⁰ Там же. С. 69, 83.

¹¹¹ Для нас странным кажется то, что Шестов не вовлек в свое осмысление факт эпилепсии писателя: это был бы дополнительный повод для его сближения с Ницше, мистиками типа Плотина и Паскаля. Эпилепсия в некоторых традициях считается священной болезнью, — эпилептиком был пророк Мухаммад.

¹¹² Там же. С. 96.

¹¹³ Так сам Шестов называл мануфактурное семейное предприятие в Киеве. Многочисленные письма Шестова разным адресатам, включенные Н. Барановой–Шестовой в жизнеописание отца, свидетельствуют о том, насколько философ — семьянин и неимуший эмигрант — был глубоко погружен в обыденность также и в парижский период своей биографии.

гениев–творцов: в рассмотрение вовлекаются все новые персонажи, в изучаемых лицах появляются дополнительные черты. При появлении в тексте сравнительного местоимения «совсем как» происходит зарождение новых смыслов. Чаще всего за «совсем как» возникает имя Ницше, — это важнейший центр шестовской сравнительной герменевтики. Шестов то ли ввел импульс Ницше в культуру Серебряного века — «легализовав» его привязкой к именам великих писателей, то ли опознал наличие в русском духе тенденций антихристианского бунта. — Но особую значимость, наряду с парами «Достоевский и Ницше» и «Толстой и Ницше», получила в герменевтике Шестова пара «Достоевский и Лютер». В одной из самых интересных шестовских книг — «Sola fide — Только верою» — «братом–близнецом» Лютера объявлен прежде всего Толстой: выше мы уже процитировали признание Шестова — чтобы понять Лютера в его экзистенции, он перечитывал сочинения Толстого. Что ж, приблизиться к реформатору западной Церкви с помощью свидетельств отступника от Церкви православной — в этом есть резон. Но как раз чтобы обосновать «поражающее сходство» феноменов Толстого и Лютера¹¹⁴, Шестову потребовалось много казуистики. Ведь если Лютер опирался в своем учении об оправдании «одной верой» (помимо добродетели) на Послание апостола Павла к римлянам (3, 28), — то эти идеи Толстой как раз резко критиковал, делая ставку на личное совершенствование. Протестантский строй религиозного учения Толстого — истина бесспорная, но шестовское отождествление духовных путей Лютера и Толстого для нас очень проблематично.

Обратимся однако к герменевтическому сближению с Лютером Достоевского. Глубоко симптоматичным нам представляется тот факт, что вторую часть книги «Sola fide» («Лютер и Церковь») Шестов начинает с анализа «Легенды о Великом инквизиторе» из «Братьев Карамазовых». Пересказывая речь Инквизитора перед Христом, мыслитель отчетливо *шестовизирует* ее, утверждая, что Христос требовал от людей «подчинить разум вере», и заявляя, что разум — «дар» дьявола. Также налицо ее *ницшезация*: по Шестову, человек призывался Христом «стать богом», обретя «неограниченность» в свободе¹¹⁵, — но это,

¹¹⁴ Шестов Л. Sola fide... С. 254.

¹¹⁵ Там же. С. 112–113.

скорее, «сверхчеловеческие» «глубины»¹¹⁶. Шестов предельно сближает Достоевского с немецким реформатором: по его словам, в «Легенде» писатель «буквально повторяет все то, что жило в душе Лютера»¹¹⁷. Речь идет о шокирующем заявлении Инквизитора: Церковь, дескать, стоит на дьявольском обмане, она не с Христом, а «с ним», — но ведь и германский борец с католицизмом называл папу Антихристом. И если вспомнить то известное обстоятельство, что «Легенда» обращена Достоевским против католицизма *только* по цензурным соображениям, то получается, что она несет в себе реформаторский импульс, что русский дух (в лице Достоевского) созрел для реформации, — что ею чревата и наличная для Шестова действительность. Герменевтическое соположение Шестовым Достоевского и Толстого с Лютером (по принципу «совсем как») указывает на наших писателей как на «пророков» русской реформации¹¹⁸.

Шестов проявил здесь пронизательность: хотя никакой реформации в русской Церкви не произошло, но с конца XIX в. неуклонно в ней накапливался реформаторский динамит. Бурное развитие постнищевского христианства — внецерковной религиозно-философской мысли, просачивающейся в собственно церковную среду; оживление сект — как элитных (*Башня Вяч. Иванова*, «Наша Церковь» Мережковского и Гиппиус, уже в эмиграции — Братство Св. Софии о. С. Булгакова), так и народно-низовых (хлысты и пр.); феномен толстовства; проникновение библейской критики в учено-православные круги, переводы протестантских богословов (А. Гарнак и др.) и усиление протестантских тенденций в богословии православном — у обновленческого движения, охватившего русскую Церковь после революций 1917 г., было множество предпосылок в культуре Серебряного века. Но в реформацию это движение не вылилось — отчасти в силу общего угнетенного состояния религии при

¹¹⁶ У Шестова нет ни слова о свободной любви к Христу, — между тем, как известно, сутью христианства для Достоевского был как раз *сам Христос* (а отнюдь не свобода как таковая).

¹¹⁷ Шестов Л. *Sola fide...* С. 113.

¹¹⁸ Нам неизвестно ни одного суждения Шестова собственно о православии, о религиозной ситуации в России. Церковь он не принимал по той же причине, что и синагогу и Моисеев закон, считая их земными авторитетами, принадлежащими ко «всемству».

большевиках, но прежде всего потому, что обновленцев отвергнул церковный народ. Любая реформа стала бы убийственным ударом по величественной, но ветхой византийской постройке. К тому же в ней нет действительной нужды: вопреки Шестову, монументальное церковное учение предоставляет индивиду полную творческую свободу. Ведь как православных, идентифицировали себя и друзья Шестова — «вольнодумец» Бердяев и неоязычник Иванов, Мережковский с его идеей Третьего Завета, софиолог Булгаков и т. д. Незримые реформы совершаются в душах людей, и с этим ничего не сделаешь. Попытка же вмешательства в церковный строй разрушит удивительный духовно-музыкальный инструмент — порвутся «струны между небом и землей», исчезнет возможность контакта с высшим миром, налаженного подвигами церковных поколений. Глубинно это знает каждый член Церкви, — и недаром Христос в «Легенде» Достоевского благословляет церковное дело, поцеловав Инквизитора, чья логика осудила Его на костер.

Автор и его герои

Проблема философии Шестова именно как *герменевтики* до сих пор не была поставлена. Даже Бердяев и Булгаков не осознали положительного смысла того факта, что шестовское философствование по форме является интерпретацией чужих воззрений. Булгаков лишь оборонил однажды фразу, что с обсуждаемыми им авторами Шестов обращается, как с подопытными кроликами. Суждению Бердяева в его рецензии на книгу «На весах Иова» также не хватает конкретности: близкие Шестову «Ницше, Достоевский, Лютер, Паскаль, Плотин совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию»¹¹⁹. Но почему тогда Бердяев признал «блестящими»¹²⁰, т. е. по меньшей мере *кажуцимися* проницательными, схватывающими индивидуальность лиц, статьи Шестова о Достоевском, Толстом, Паскале и др.? Ведь шестовским характеристикам веришь, — поверил им и Бердяев. Ясно, что здесь проблема, и наша задача сейчас — сделать первый шаг в понимании того, чем была в действительности

¹¹⁹ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 88.

¹²⁰ Там же.

«шестовизация» текстов (словцо Бердяева), т. е. герменевтика Шестова, как «препарировал» он свои «объекты», чтобы, говоря о себе (Шестов часто приводил слова героя «Записок из подполья»: дескать, «порядочный человек» больше всего любит говорить о себе), все ж — таки открыть нечто важное в душе другого.

Меньше всего Шестов был критиком, литературоведом, филологом и т. п. — в особенности этим последним, т. е. *любителем слова*: вспоминая платоновский тезис о том, что хуже всего оказаться мисологом — ненавистником разума и слов, он явно относил себя к данному роду умов. Подозрительность к языку — вообще характерная черта ницшевской традиции. Также и Шестов имел вкус к непрямым высказываниям и, читая чужой текст, смотрел сквозь словесную оболочку, стремясь к самому бытию — «жизни», «Ding an sich», душе автора.

В основе своей Шестов был что называется *наивным читателем* художественных произведений — тем, кто, включив внутреннее зрение, напряженно следит за сюжетом, сплетением судеб героев, как если бы это была сама действительность. Он никогда не интересовался тем, как произведение «сделано» (Б. Эйхенбаум), какими средствами писатель создает художественный эффект — вызывает, к примеру, читательское сочувствие к герою (для чего авторы часто представляют героя в аспекте «я» — показывая его мотивировки изнутри). Шестова всегда занимал *автор* произведения — гений-писатель, и здесь исток его герменевтики. Произведения с *вымышленными* героями для него словно нет, — есть только «жизнь» — некое целое реальности, и автор — также реальный, конкретный человек со своей душой и судьбой. К этим реалиям надо пробиться сквозь видимость — словесную наличность произведения, которое оказывается чем-то вроде символа бытия: здесь Шестов примыкает к культуре символизма Серебряного века. — И вот, этот свой изначальный чисто читательский интерес¹²¹ Шестов развил до герменевтической философии. Его герменевтическое самосознание выражено, например, в трактате «На Страшном Суде»: «Кто хочет правды [т. е. правды о писателе. — Н.Б.] — тот должен научиться искусству

¹²¹ Т. наз. научную критику Шестов ненавидел (см. «Шекспир и его критик Брандес»).

читать художественные произведения»¹²², — это почти что тезис Гадамера о герменевтике как «искусстве интерпретации текстов». «Искусство» это Шестов называл «странствованием по душам» с целью отыскать в их глубинах указания на конфликт писателя с бытием — на «страшные весы» Иова. Вглядимся в эту герменевтическую методологию Шестова, — она несколько менялась на протяжении его творческого пути.

В основе шестовской книги о Шекспире (1898 г.) — представление о поэте, то ли как о тайновидце «жизни», то ли ее медиуме: так, источником сюжетов из древнеримской истории для Шекспира, согласно Шестову, был не столько Плутарх, сколько опыт особых созерцаний. Читая Шекспира, погружаешься в самую жизнь, но жизнь, приоткрывшую свои тайны, — просветленную разумом, пронизанную нравственными законами — и тем самым «оправданную». Так поначалу думал тогдашний «идеалист» и дипломированный юрист Шестов. Трагедии Шекспира, по Шестову, обладают мощной воспитательной силой: надо «учиться у Шекспира» понимать жизнь, находить положительный духовный смысл в людских страданиях и вслед за поэтом «благословлять» ее. «Благословение» же предполагает в конце концов преодоление зла, — и, согласно Шестову, в этом смысле в мире Шекспира зло отсутствует. Шестов убежден, что страдания ведут к «росту души» — горе благотельно для Гамлета, Лира, Кориолана и др.; но особенно примечательно то, как он мыслит о человеке, творящем зло. Адвокат (точнее — *сверхадвокат*¹²³), Шестов присоединяется к постулату безумного Лира: «Нет в мире виноватых». Он отрицает волю человека ко злу и объясняет преступления героев обыденными мотивировками, «вчувствуя» при этом в Шекспира как автора трагедий пафос всепрощения. Читатель Шестов на стороне убийц — Брута и Макбета, он осуждает Гамлета за его рефлексию и т. п., ибо главный шестовский супостат уже в 1890-е годы — это моральный закон под именем «категорического императива»; именно с последним, по Шестову, и борются шекспировские герои-убийцы. Шестов утверждал, что целью Шекспира было, поняв до конца преступника, вернуть ему образ и подобие Божии, — тем самым его оправдать. Получается,

¹²² См.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 111.

¹²³ Используем здесь аллюзию на «сверхфилолога» (В. Соловьев) Ницше.

что маньяк–убийца Макбет — обыкновенный человек, сходным образом и развратный лгун Фальстаф; даже злодей Яго «должен оставаться для нас человеком, таким же, как и мы»¹²⁴. Так героя, явно манифестирующего ту или другую авторскую идею, Шестов онтологически поднимает до *живого человека* (это «атом» «жизни» в глазах Шестова), тем самым упраздня авторский замысел (хотел ли Шекспир, к примеру, «оправдать» Яго?!), отрицая поэтику — приемы и сам сюжет (скажем, Макбета у Шекспира инспирируют ведьмы, — вряд ли он, по замыслу автора трагедии, «такой же человек, как и все»¹²⁵). Таким образом, для Шестова шекспировский мир — это сама жизнь с ее великими нравственными законами, одновременно она — это суд над человеком, — причем Шекспир, незримый судья, оправдывает, по Шестову, все без исключения свои создания. Такова в самом общем виде герменевтика раннего Шестова, она же — философия жизни как высшей ценности. Примерно то же воззрение мы находим и в книге 1900 г. о Толстом и Ницше — в связи с обсуждением «Войны и мира», — Шестов не делает разницы между толстовским эпосом и шекспировской драмой. Так что налицо полное невнимание Шестова к какой бы то ни было «поэтике».

Начиная с книги 1902 г. о Достоевском и Ницше герменевтическая философия Шестова меняется. Он отходит от «идеализма», понятие «жизни в целом» — «оправданной», направляемой «великими законами» — для него утрачивает смысл. Единственной реальностью в его глазах остается страждущий человек — уже не герой, но *автор* с его особенной трагической судьбой. *Философия жизни*, претерпев метаморфозу, становится *философией трагедии*. Герменевтика же, из искусства поиска «нравственных законов» и «оправдания» героев, делается «странствованием по душам» авторов. Если прежде «атомом» жизни Шестов считал героя, «поднятого» до действительного человека (т. е. якобы «оправданного» автором), то когда «жизнь» для него обернулась «трагедией», а мир превратился в жестокий абсурд, — все свое внимание Шестов сосредоточил на опыте великих творцов, также «прозревших», родственных ему по духу. В книге о Шекспире Шестов называет «нелепейшей идеей» усилия Брандеса

¹²⁴ Шестов Л. Шекспир... С. 277.

¹²⁵ Там же. С. 280.

отождествить поэта с его героями, но теперь этот подход взят на вооружение им самим. Отныне его занимает творчество писателя, пережившего экзистенциальный кризис — «перерождение убеждений» (у Достоевского), первый приступ безумия (у Толстого — автора «Записок сумасшедшего»), надрыв (в случае Чехова), — кризис, превративший художников в «безобразнейших» людей: даже Чехова Шестов решает назвать «угрюмым, хмурым человеком, "преступником"» (в статье «Творчество из ничего» из сб. «Начала и концы»).

Еще до Фрейда Шестов начинает искать творческие импульсы «в глубинах темной бездны писательской души», для чего пытается застать ее врасплох («Предпоследние слова», сб. «Начала и концы»): не доверяя исповедам и автобиографиям¹²⁶, он особенно ценит незавершенные фрагменты, вроде бы проходные для писателя произведения, мистификации, черновые наброски. Даже если «Записки из подполья» считать обличительной повестью (таков расхожий взгляд), это не отменяет того несомненного для Шестова факта, что подпольный герой — это сам Достоевский¹²⁷. И душу писателя Шестов хочет сжать до «самого главного» — экзистенции на пороге смерти. Потому, «странствуя» по душе Толстого, он упирается в Ивана Ильича и Брежунова (под пером Шестова, в их кончине Толстой символически предсказал собственные уход и смерть).

Как мы видим, шестовская герменевтика деконструирует художественное произведение в качестве феномена *эстетического*. Сквозь словесную материю, поверх жанровых особенностей, авторских приемов и пр. Шестов как бы простодушно созерцает саму действительность, само *бытие* (подобно Хайдеггеру). Представление же Шестова о бытии на протяжении лет меняется. В период «идеализма», предшествующий увлечению Ницше, бытие для Шестова — это единство жизни в ее разумной гармонии, справедливости, а потому «оправданности»; после нервного

¹²⁶ Примечательно также невнимание Шестова к лирическим жанрам. Даже о единственном изученном им поэте Ф. Сологубе он говорит: «Если Пушкин поэт, то, стало быть, Сологуб что-то другое <...>» (Шестов Л. Поэзия и проза Фёдора Сологуба. — В изд.: Шестов Л. Великие кануны. С. 219). Это связано, на наш взгляд, как раз с формальной исповедальностью, — следовательно, по Шестову, лживостью лирики.

¹²⁷ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 144.

потрясения и болезни, давших Шестову повод сблизить свою судьбу с ницшевской, интенции нашего мыслителя обратились к индивиду, чей архетип — Ницше. Так началось «странствование» Шестова по родственным ему душам творцов — пророков и апостолов, писателей, философов: «очарованный» образом Ницше, «странник» Шестов во всех лицах искал и находил эти дорогие ему черты. Одновременно художественные произведения — символы душ их авторов — в процессе интерпретации как бы таяли, художественный мир вместе с героями исчезал, чтобы в конце концов осталось одно его *живое*, реальное ядро — даже не вся авторская душа, а лишь постигшая ее экзистенциальная катастрофа. Потому-то исследователи не замечали Шестова-читателя, Шестова-интерпретатора, что глядели на его *цель* — само бытие, игнорируя *герменевтический путь* к ней. Но именно этот последний обуславливает метод и стиль шестовского философствования, и без осознания данной герменевтической тенденции адекватное понимание наследия первого отечественного экзистенциалиста невозможно.

Глава 3. Лев Шестов как богослов

1. Теология «великой и последней борьбы»¹

О частной религии Шестова

«Нитше открыл путь. <...> Нужно искать Бога.»
*Л. Шестов. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше*²

Лев Шестов был противником богословия — попыток рационалистически подойти к Богу. «Бога не нужно объяснять и нельзя совсем оправдывать», — заявлял он, отвергая сам принцип теологий и теодицей. «Богословие ведь есть наука о вере» — в контексте шестовских взглядов, некий оксюморон, *contradictio in adjecto*. И богословию, «сводящему откровение к разумным доводам», Бог вообще не нужен³, — этим для Шестова сказано всё. Но мы, глядя на мыслителя со стороны, все же вправе говорить о его собственном *богословии*, частной *религии*, *экзегетике* хотя бы потому, что Бог, вера и спасение, Библия суть главные шестовские темы начиная с «*Sola fide* — Только верую», — книги 1910-х гг. о Лютере. Вообще, уяснить отношение любого мыслителя к Богу означает описать смыслопорождающее ядро его воззрений, — сказать о мыслителе *самое главное*. Прецедент и образец для нас — книга Г. Флоровского «Пути русского богословия» (1937 г.): под пером этого удивительного — теолога? литературоведа? историка?.. «богословами» оказываются, наряду с церковными

¹ Первая публикация данной главы: Вестник ПСТГУ, серия 1, вып. 2 (52), 2014. С. 78–97.

² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. — В изд.: Вопросы философии, 1990, № 7. С. 127.

³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. — В изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 645, 650.

учеными, также поэты и писатели, публицисты, критики, — и это не говоря уже практически о всех философах Серебряного века. И сам Шестов с ходом лет все отчетливее осознавал себя в качестве искателя истины «теологической», противостоящей всегда истине сугубо философской — «научной»⁴.

Шестов был, несомненно, религиозным, и при этом очень скрытным человеком. Из его текстов практически ничего нельзя узнать о его религиозной жизни. Он не оставил свидетельств, вероятно, совершавшихся с ним религиозных кризисов; его переписка, за исключением буквально нескольких случаев, поражает своим заземленно-бытовым, почти мещанским характером; в отличие от о. Сергия Булгакова, он не писал «духовных дневников». При этом его философский дискурс почти исповедален, — но это исповедь через «непрямые высказывания», как он сам выражался в связи с Кьеркегором и Достоевским. Надо, отринув разум, «научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы», писал Шестов в итоговом труде «Афины и Иерусалим» (конец 1920–х–30–е гг.)⁵. В таких сокровенных «разговорах», думается, и заключалась духовная жизнь Шестова. Его мысль внеконфессиональна, и религию он не абсолютизировал: «Нужно уметь, если не хочешь впасть в идолопоклонство, отличать святыню от риз»⁶. К последним, по-видимому, он относил всякий культ. Личность Шестова формировалась на границе двух религиозных миров — иудаизма и христианства. В юности он, киевлянин, любил выстаивать длинные монастырские службы в Лавре и был весьма недалек от крещения. Во время одного из еврейских погромов монахини спасли семью Шварцманов, укрыв в своем монастыре; всю жизнь Шестов питал к религии Христа теплое чувство. Думается, он не сделался христианином, так как не хотел принять догмата о Боге, отдавшем Своего Сына на страшную смерть, как бы следуя ненавистной для философа Необходимости. Рассуждая о Христе, Шестов иногда именовал Его «совершеннейшим из людей», порой же называл Богом. Но вряд ли можно говорить о *христианской вере* Шестова. Как

⁴ Шестов Л. Неистовые речи (Об экстазах Плотина). — В изд.: Там же. Т. 2. М., 1993. С. 360.

⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 611.

⁶ Там же. С. 617.

стилист, он часто пользуется *чужим* словом — говорит с позиции обсуждаемого им в данный момент автора. И при чтении шестовских текстов не так просто понять, Христос — Бог для Шестова или для христиан Лютера и Паскаля. Кроме того, Шестов вообще избегал определенностей в мировоззрении — по этому поводу он всегда вспоминал издевку Ницше: "Adventavit asinus pulcher et fortissimus" (входит осел, красивый и мощный). — При этом как раз *абсолютным* значением для Шестова обладало Священное Писание — вместе Ветхий и Новый Заветы. Но он не любил «Четвертое Евангелие», почти клеветнически утверждая, что Иисус в нем «не Бог, не Сын Божий», а немощный человек⁷. Впрочем, как представляется, от Евангелия от Иоанна Шестова отвращало не отсутствие в нем так им ценимых чудес (воскрешение Лазаря, Кана Галилейская — эти собственно Иоанновы чудеса он не раз упоминает в своих сочинениях), а представление о Христе как воплощенном Логосе («И Слово было Бог»). Эллинский дух в самом Писании Шестов принимать не желал.

Что же касается традиции иудаизма, к которой Шестов по роду принадлежал, то, насколько мы вправе от этого судить, явных следов ее в трудах Шестова просто нет. Шестов — человек западноевропейской, основанной в конечном счете на Вульгате культуры; и, скажем, о Спинозе он рассуждает просто как о европейском метафизике. Исаак Моисеевич Шварцман, отец Шестова, — державшийся иудейских взглядов ученый книжник, — был при этом вольнодумцем, иронизировавшим по поводу мелочного законничества. Это семя иудейского вольномыслия не разрослось ли в сознании его сына в «великий бунт» против самих разумных основ человеческого существования? Однако Исаак Шварцман одновременно принадлежал к числу первых сионистов, убежденных, как впоследствии объяснил это постхристианскому миру М. Бубер, в метафизической связи народа Божьего с обетованной ему землей («Народ и его земля»). Сын же Исаака Моисеевича был и по жизни, и по воззрениям принципиальным «странником», заявляющим, что также и для самой истины «нет места на земле» и она обречена — вместе с Авраамом, Ницше и им, Шестовым, — «блуждать между людьми»⁸. И неслучайно С. Булгаков

⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 650.

⁸ Там же. С. 646.

назвал мысль Шестова агасферической⁹. Можно допустить, что философская нелюбовь к «язычнику Аристотелю» (склонившему к рационализму метафизику Средневековья) имеет в натуре Шестова родовые корни. Но вот, потомственный иудей, Шестов благоговеет перед экстазами тоже язычника Плотина, любит и чтит Сократа (что не мешает ему видеть в нем соблазненного библейским змеем), а также оперирует категорией «посвящения»: так, в трактате «Преодоление самоочевидностей» «посвященным» представлен Достоевский, которого многоочитый «ангел смерти» снабдил «вторым зрением». Шестов принципиально надконфессионален, — и прав был Бердяев, когда заметил о нем: «Л. Шестов вышел из Ницше <...>. Но идет он к Библии <...>. Совмещение ницшеанских и библейских мотивов затрудняет его понимание»¹⁰. В меру наших сил мы попытаемся осознать, как Шестову удалось соединить несоединимое (библейский теизм и ницшевский атеизм), выразив свое сгедо в весьма остроумном — даже глубокомысленном синтезе.

«Библейские мотивы»... Бердяев пронизательно упомянул именно об отдельных *мотивах*, которые Шестов расслышал в величественной симфонии Библии. Шестов–богослов опирается на одни выбранные им места из Библии, с помощью которых обосновывает свое мировоззрение. В них Бог предстает как непредсказуемый Абсурд и Произвол — как благой Творец, но и как жестокий деспот, ставящий в союзе с сатаной эксперимент над человеком (книга Иова была любимейшей для Шестова). *Бог Шестова — это двуединый, добрый и злой, Бог манихеев, подверстаный под формулу Ницше «по ту сторону добра и зла»*. И чтобы обосновать внеэтичность библейского Бога, Шестов не принимает в расчет львиной доли библейских текстов: всего Моисеева законодательства, назидательных книг, связанных с именами Соломона и Иисуса «сына Сирахова», — также не слишком занимает его и история древних евреев. Ближе всего ему рассказ о грехопадении из книги Бытия; пророческие тексты — в особенности приписываемые Исае; отчасти Псалтирь. Из Нового

⁹ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. Шестова. — В изд.: Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 522.

¹⁰ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. — В изд.: «Путь» № 18. Париж, 1929. С. 89.

Завета Шестов чаще всего обращается к тем Павловым посланиям, на которые опирался Лютер, обосновывая свое «*sola fide*» (в особенности Рим. 3, 28); также из работы в работу он переносит свое толкование евангельских парадоксов — солнце восходит равно над праведниками и грешниками, на небесах больше радуются одному кающемуся грешнику, чем десяти праведникам и т. п. Весьма ценит Шестов как ветхо-, так и новозаветные рассказы о чудесах, вплоть до Воскресения Христова: они — свидетельство в его глазах Божьего неограниченного всемогущества. Шестов, как видно — не библеист-историк, не профессиональный экзегет: он просто заинтересованный — отнюдь не ученый читатель Библии, замечающий своё в Книге книг.

Бердяев упрекает Шестова за то, что он «Библию цитирует по-латински, что совершенно недопустимо в русской книге»¹¹. Но западная тенденция Шестова усугублена еще и тем, что он читает Библию через призму экзегезы Лютера, Кьеркегора, Паскаля, поздних схоластов... О библейском Боге Шестов рассуждает, анализируя их тексты, реконструируя творческие биографии. Потому важнейшая черта библейской экзегезы Шестова — это ее встроенность в дискурс *герменевтический*, глубинно-смысловая с ним связь. И личная шестовская вера ускользает от нас, исследователей: Шестов словно хочет спрятаться за спины своих «героев», — высказать, быть может, свое, сокровенное — но как бы их голосами. Скажем, один из лучших трактатов позднего Шестова, живописующий духовный портрет Паскаля («Гефсиманская ночь», 1923 г.), интимно-экзистенциальный по своему пафосу, искусно выстроен вокруг единственного тезиса «Мыслей»: «Иисус будет в смертных муках до конца мира, — не должно спать в это время». В данном тезисе — сокровенная, почти эзотерическая истина христианства об Иисусе как всечеловеке, о Церкви как Его Теле, членом, органом которого является всякий страждущий. Очевидно, что Шестову была весьма близка эта интуиция Паскаля; но в какой мере он разделял Паскалеву веру?.. Сходные вопросы встают перед нами и при чтении книг Шестова о Лютере и Кьеркегоре. Где в богословских суждениях Шестова граница между его верой и верой шестовских

¹¹ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. С. 89.

«подопытных кроликов»¹² — христиан? Где в словах Шестова о Ницше кончается сочувствие и начинаются заимствования?..

Все дело, кажется, в герменевтическом методе Шестова, который, при ближайшем рассмотрении, оказывается чем-то большим, чем просто метод. Выражать себя, исповедоваться под «масками» философов Шестова побуждала не одна скрытность, как бы целомудренное умолчание о своей последней тайне. Повторим уже сказанное: Шестов был противником определенных — вербализуемых воззрений, предпочитая им «беспочвенность», неустойчивое мироотношение. В своих герменевтических «странствованиях по душам» (это подзаголовок книги 1920-х гг. «На весах Иова») он проникался правдой тех, о ком писал, — общался к их опыту, сливаясь с их «я». Да, он «шестовизировал» (Бердяев) их воззрения, но одновременно обогащал собственное плодами деятельности чужого духа, свою веру — верой других. Потому рискнем допустить: в храме приватной религии Шестова молятся и служат Богу и Лютер с Кьеркегором, и Паскаль, и кое-кто из схоластов вместе с блаженным Августином, — а где-нибудь в уголке — и язычник Плотин, и «антихрист» Ницше. Или — другой образ: вера, религия Шестова — такая же «странница», как и его «истина»: она блуждает — в то время как он философствует в своей герменевтической манере — от одной души к другой, советуясь с Толстым и Достоевским, Чеховым и Платоном, собирая, подобно пчеле, мед религиозной мудрости. На самом деле шестовская религия проста до элементарности — это всего лишь устремление «я» к Богу. Но одновременно воззрение Шестова эклектично: думая о его религии, мы вспоминаем «*sola fide*» Лютера, «по ту сторону добра и зла» Ницше, пророческие бреды, вопли Иова, нож, который Авраам занес над Исааком, кощунства поздних схоластов, антизаконнические пассажи апостола Павла... Так что герменевтический метод отнюдь не инструмент, не мыслительная техника, но примета крупной личности, большой души, способной вместить множество «правд», но — в ситуации «смерти Бога» — не умеющей (или не желающей) внятно заявить о себе — о своей вере, своих упованиях.

¹² Так о. Сергей Булгаков называл тех мыслителей и писателей, которые попадали под герменевтический «скальпель» Шестова.

Обсуждая интерпретацию Шестовым Библии, нельзя — Бердяев прав — обойти вопроса о языковой версии Писания, используемой мыслителем. Шестов читал Библию на латыни; при этом, сын иудейского книжника, он не знал иврита, а также иудейских толкований Св. Писания. Примечательна в этом отношении экзегетическая «встреча» Шестова с Бубером, запечатленная в их обмене письмами в 1928 году: речь там идет о смысле Ис. 6, 8–10. Обличая народ Израиля, Исайя возглашает: «Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, <и не услышат ушами,> и не уразумеют сердцем» (цит. по комментарию А. В. Ахутина к статье Шестова «Сыновья и пасынки времени»)¹³. Шестов услышал в словах пророка призыв к покаянию. Но Бубер, вдумывавшийся в еврейский текст, возразил ему: «весть» этой фразы воистину «жуткая» — воля Бога такова, чтобы Израиль «не обратился» и не дал тем самым Богу повода к его исцелению. Таким образом, по Буберу, Бог возжелал погибели Своего народа. В ответном письме Шестов согласился с Бубером, — буберовское мнение лило воду на мельницу шестовского манихейского богословствования. — Мнения обоих, разумеется, очень спорные — хотя бы потому, во-первых, что данный библейский пассаж может быть речью не Самого Бога (фразу предваряют слова, вложенные пророком в уста Бога), а Исайи, лишь комментирующего Божье слово. Во-вторых же, союз «да» не обязательно признак императивности, но весьма часто служит просто синонимом союзу «и»; в последнем случае налицо перефразировка, почти повтор, что весьма характерно для библейского стиля. И как бы то ни было, «земным» автором этой реплики является член Израиля, чей праведный гнев на свой жестоковыйный народ вполне объясним.

В связи с этим диалогом двух философов всплывает еще одна весьма характерная черта богословия Шестова. Мы имеем в виду сильнейшую антропоморфизирующую тенденцию его религиозного воззрения — буквальное перенесение на Бога человеческих душевных свойств и страстей. Правда, Бог у Шестова не делает различия между добрыми и злыми, но Он гневается, проклиная, скорбит, радуется, а также, внимая людям, меняет Свои решения. Как мы увидим ниже, Бог конструируется Шестовым по

¹³ См.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 530–531.

образу и подобию человека, — теология оказывается зеркальным отражением антропологии. Так пример личной религии Шестова подтверждает общеизвестную идею Фейербаха. Бог как Произвол — а это итог шестовского богословия — есть образ человека в его творческом своеволии и «беспочвенности», — на манер шестовского «человека», и его Бог «не нуждается <...> в почве»¹⁴. Но можно ли с таким *человеческим, слишком человеческим* понятием, как *произвол*, связать тайну библейского теизма?.. Не только этика, но и вся метафизика человеческого существования Ветхого и Нового Заветов опровергает представление о Боге Произволе: прав не раз цитируемый Шестовым Гарнак, заметивший при обсуждении Лютера — на такого Бога нельзя положиться. Своим радикальным апофатизмом (в который выродился антропоморфизирующий психологизм) Шестов, кажется, превращает библейского Бога в каббалистический Эн-Соф, о котором нельзя сказать, существует ли он или нет (при этом Шестов с Каббалой знаком не был). Недаром *истинным Богом* Шестов считал Бога *сокровенного* («Deus absconditus»), таящегося в бытийственной тьме. И это, на наш взгляд, не Бог жизни и религиозного опыта, а предельно рационалистический концепт. Вряд ли Шестову, принявшему предпосылку Ницше о «смерти Бога» (по Шестову, Бога «убили» метафизики-рационалисты, следовавшие заветам Сократа и Аристотеля), удалось «воскресить» Его и вернуть людям.

Бог и человек

От антропологии к теологии

Изначальный интерес Шестова отнюдь не теологический, — такова основная предпосылка для адекватного понимания шестовского богословия. В 1890-е годы Шестов был озабочен поиском действительной *философии жизни*, и его богословские представления родились именно в этих поисках. Подлинной философией он считал творчество великих писателей — в первую очередь Шекспира и Толстого. При этом с самого начала у Шестова наметились две тенденции в понимании «жизни». Во-первых, с «жизнью» мыслитель связывал целокупное

¹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 530.

социально–историческое бытие, сокровенная глубина, смысл которого открыты только для взора гения. «Гр. Толстой в "Войне и мире" — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее», — и при этом обязательно оправдывает ее, одобряя тем самым наличное состояние мира: «Все ужасы двенадцатого года представились ему [Толстому] законченной, полной смысла картиной <...>, единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке»¹⁵. Теми же глазами оптимиста и «идеалиста» Шестов читал и Шекспира. Как и Толстой, Шекспир, согласно Шестову, рисует «всю жизнь», причем в «области нелепого трагизма», «под видимыми всем людям муками» «он открывает невидимую никому задачу жизни»¹⁶. По поводу «осмысленного процесса духовного развития», происходящего под гнетом жизненных ужасов, поздний Шестов будет зло иронизировать, вспоминая греческих философов, верящих в блаженство мудреца в Фаларийском быке («Афины и Иерусалим»). Но пока что он склонен сквозь страдания индивидов холистически созерцать и «благословлять» «целесообразность господствующего над человеком закона»¹⁷ (который впоследствии будет клеймить как Необходимость, злобную эллинскую Ἀνάγκη).

Данная тенденция конципирования «жизни» в трудах Шестова быстро сошла на нет. Холизм сменился радикальнейшим персонализмом: носитель «жизни» — отныне для Шестова это индивид, причем индивид по–настоящему греховный, преступный, — он делается «подзащитным» Шестова. Злая «правда» такого индивида оказалась тем семенем, из которого разрослась вся шестовская антропология и коррелятивная ей теология. Персоналистическая тенденция ярко проявлялась уже при осмыслении Шестовым трагедий Шекспира. Смысловая кульминация книги 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» — шестовский анализ образа Макбета. Согласно Шестову, «Шекспир — с Макбетом», потому и читатель ощущает себя на стороне убийцы короля Дункана и невинных детей. Ибо «преступник *хочет жить*», зла

¹⁵ Шестов Л. Добро... С. 86, 91.

¹⁶ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С. 234.

¹⁷ Там же. С. 235.

он не хочет, а убивает лишь по недомыслию¹⁸ (курсив мой. — Н.Б.). В книге 1900 г. о Толстом и Ницше Шестов подтверждает столь радикально заявленный им в 1898 г. персоналистский тренд своей философии жизни: «Прочитав "Макбета" <...>, вы выносите убеждение, что нет такой силы, которая могла, хотела бы уничтожить человека» (т. е. осудить Макбета)¹⁹. — Но почему воля к жизни оправдана Шестовым, даже если она сопряжена с преступлениями? Дело в том, что в связи с Шекспиром Шестов обсуждает *специфических* преступников. Это борцы с той или другой надличностной силой, с разного рода законами — моральными и государственными: Макбет — борец с «категорическим императивом» (под кантовскую категорию Шестов подводит заповедь «не убий»), Брут — с возможным (в случае победы Цезаря) деспотизмом, Кориолан — с лживыми обычаями римских патрициев и т. д. Во всех случаях героический индивид восстает, по Шестову, против некоей общезначимой истины (а не против общества, сословия и т. п., что было бы тривиальностью). Уже в книге 1898 г. Шестов восходит местами до своей итоговой идеи — бунта человека против самого разума (наиболее явно — в сюжете «Макбет против Канта»). И этот бунт мыслитель впоследствии называл «великой и последней борьбой», цитируя из работы в работу фразу Плотина, «взлетевшего» над разумом в своем экстатическом познании Единого, — из его первой Эннеады: «Великая и последняя борьба ожидает души»²⁰. Здесь, собственно, главная, а быть может, единственная идея Шестова. В ходе его творческого становления она лишь вызревает, делается все более рельефной. Понятно, что в шестовской идее можно усмотреть многочисленные грани и обсуждать ее с разных сторон. Мы попробуем проследить за тем, как менялся образ человека–борца и, соответственно, образ Бога по Шестову в процессе его герменевтического «странствования по душам».

Итак, наш тезис таков: *антропология Шестова в ходе его мысли опережает теологию*. Вначале им конципируется образ человека–борца (в разных трудах Шестова представление о «великой и последней борьбе» варьируется), — образ же Бога

¹⁸ Там же. С. 277.

¹⁹ Шестов Л. Добро... С. 85.

²⁰ Шестов Л. Неистовые речи... С. 607.

подстраивается под него. Но в книге 1898 г. никакой концепции Бога пока что нет, — это чисто светское сочинение. Вернее сказать, здесь уже заявлена идея «смерти Бога» — «убийства» Его систематиками—учеными. Шестов уже читал Ницше и представил собственное понимание мотива (из «Веселой науки») убийства Бога людьми. При этом Шестов дает мимоходом определение Бога — оно расхожее и впоследствии будет гневно оспорено: Бог — это «высшее существо, сознательно правящее людьми, запрещающее зло и возносящее добро, вмешивающееся в человеческую жизнь»²¹. «Бог» в данном трактате никак не соотносится с «человеком». Книга 1898 г. лишь предвещает шестовское богословие провозглашением того, что ее автор живет и мыслит в эпоху пострелигиозную, когда Бога в мире нет, ибо люди Его «казнили»²². Потому последующая *теология Шестова* — это *разновидность теологии Божественного отсутствия, теологии «смерти Бога»*. Шестов здесь близок Бердяеву, также ницшеанцу, интимно—глубоко ощущавшему богооставленность человека. Бердяев полагал, что Бог покинул мир, дабы дать простор *человеческому творчеству*, — предоставил возможность человеку осуществить свое богоподобие («Смысл творчества», 1916 г.). При всех существенных отличиях в понимании творчества — у Бердяева творческий пафос направлен на познание (он положителен), Шестов же ставит задачу борьбы с разумом (творчество есть скорее полемика, отрицание общепринятого) — оба они ученики ницшевского Заратустры, стремящегося своими речами пробудить в человеке *творца*. И у обоих человек тендирует к *сверхчеловеку*, творящему *из ничего* само бытие. Хотя Бог Бердяева — апокалипсический Христос, а Бог Шестова — *Deus absconditus*, живущий во мраке, — оба они «боги неведомые»: божественный мрак для человека неприступен, Христос же Иоаннова Откровения лишь грядет во славе в мир...

Между тем понятие о превозмогающем себя в «творчестве» человеке в шестовской книге о Шекспире разработано весьма ярко. Вершину возрожденческого титанизма шекспировских героев Шестов видит в отчаянной борьбе «серийного» убийцы (конечно, это модернизация трагического ампула) Макбета с заповедью

²¹ Шестов Л. Шекспир... С. 3.

²² См. там же.

«не убий» и своей совестью (примечательно, что совесть для Шестова — всегда голос «всемства», а не Бога). Этого невидимого врага Макбета Шестов называет «категорическим императивом» и придает ему воистину сатанинские черты. У Шестова получается, что истинный виновник множества смертей в драме — не Макбет, а императив: моральная заповедь умеет лишь предотвратить первое преступление страхом наказания, зато с *необходимостью* толкает к последующим. Ибо у этой «фикции» нет возможности вернуть ситуацию вспять («сделать бывшее небывшим», по выражению уже позднего Шестова), и преступник, осужденный заповедью, в отчаянии устремляется «вперед по кровавому пути»²³. Императив «отрицает всю человеческую жизнь», это «палач» — исполнитель беспощадного внутреннего закона, и человек, признающий данную «бездушную» силу, «при жизни отдан во власть злым демонам»²⁴. Впоследствии Шестов заявит полушутливо: на райском дереве познания добра и зла висят кантовские априорные суждения, категорический императив и пр., — их получили Адам и Ева взамен богоданной свободы — свободы неведения, прельстившись обещаниями змея. Но в первой шестовской книге категорический императив — это скорее сам библейский змей, образный представитель таинственного Ничто, зла по Шестову, которое отнюдь не просто отсутствие добра, а самостоятельная страшная стихия. С самого начала Шестов поставил ребром проблему зла и как бы намекнул, что действительное зло нужно искать в области разума, а не в воле человека, — злой воли попросту нет («никто не желает быть дурным, преступным»²⁵). Макбет-убийца, по Шестову, «герой», вступивший в смертный бой «с отвлеченным понятием»: ведь каждое его преступление — это все новые и новые «удары категорическому императиву»²⁶. Такова «великая и последняя борьба» Макбета, в которой он одержал победу, так как, по Шестову, «Шекспир (в действительности сам Шестов. — Н.Б.) обвинил категорический императив и примирил преступника с его совестью»²⁷ —

²³ Шестов Л. Шекспир... С. 272.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 276.

²⁶ Там же. С. 269, 272.

²⁷ Там же. С. 248.

оправдал и возвеличил Макбета. Все эти софизмы, «шестовизирующие» Шекспира герменевтические натяжки, новая этика, для которой злодей оказывается героем, суть первая проба пера Шестова—экзистенциалиста, создателя теологии абсурдистского бунта и антропологии, ориентированной на «Заратустру» Ницше.

Манихейство Шестова

Образ человека—борца от одной книги Шестова к другой меняется: в труде о Шекспире (1898 г.) индивид борется с *категорическим императивом*, в трактате 1900 г. о Толстом и Ницше — с *добром*, в «Достоевском и Нитше» (1902 г.) — с гуманистическими *идеалами*; далее, в «Sola fide» (1910—е гг.) Лютер борется с Церковью, Кьеркегор — с мировой *Необходимостью* (конец 1920—х — начало 30—х гг.), Плотин в «Неистовых речах» (1920—е гг.) — с философским *разумом*... Когда покидаешь напряженное поле шестовского текста — выходишь из—под власти шестовской мысли, тогда осознаёшь, насколько чудовищна на самом деле философия Шестова. Ведь она отрицает само наличное существование мира и человека, косвенно восставая и на Бога, — вспоминается бунт Ивана Карамазова. Кстати, и сам Шестов о подобном философствовании говорит как о чудовищном, безобразном и пр. (напр., в книге 1902 г.). Но мыслитель не раз предупреждал, что не вербует себе сторонников, не обращает в свою веру, — вообще истина, вера для Шестова вещи сугубо индивидуальные, интимно—неповторимые, несообщаемые. Хотя все же, как пишет в своих «Воспоминаниях» Е. Герцык, дружившая с Шестовым в 1900—1910 гг., у философа были последователи — декадентствующие юноши и молодые женщины, всем обликом своим являющие «ходячий трагизм»²⁸. Эта богемная публика, надо думать, невнимательно читала Шестова. Как он сам свидетельствует, его философия — это исключительно личная правда, родившаяся из тех «особого рода душевных состояний», «когда очевидности теряют власть над человеком»: тогда мы решаемся отречься от общего разума, и пред нами «вспыхивают последние и предпоследние истины». Но переданные языковыми средствами, эти истины превращаются во что—то

²⁸ Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 106.

совсем другое²⁹. — Шестов поставил читателя перед загадкой своей личности, и нам остается — нет, не разгадывать ее, а в меру наших сил комментировать. Имея в виду общезначимый смысл шестовского воззрения, можно, скажем, указать на его радикальнейший эсхатологизм: острейшим образом переживая зло мира, спокойно мирящегося с тем, что мудрейшего праведника Сократа отравили, как бешеную собаку (эти два факта равнозначны для разума, не устает повторять Шестов), спящего в то время, когда «совершеннейший из людей» исходит кровавым потом в предсмертной молитве и т. д., Шестов в отчаянии уповает на мировое преображение — победу над дьявольскими чарами и возвращение первобытного рая. В своем эсхатологизме Шестов близок к общему настрою Серебряного века, но педалирует сверхчеловеческие усилия *снизу*, тогда как девиз философов-христиан — апокалипсическое слово: «Ей, гряди, Господи Иисусе!»

В книге 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» мы находим первый, и весьма важный, опыт шестовского богословия. Главный «герой» книги — «святой», носитель «мученического венца» Ницше, который своим примером обратил светского дотолем мыслителя Шестова: «Нитше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»³⁰. Но что это за путь? По Шестову, это путь самого Ницше, *оставшего на добро*. Ницше жил в обстановке, где христианство оказалось подменено буржуазной моралью, — и, не умея верить по-настоящему, Ницше, объясняет Шестов, просто вел жизнь добропорядочного профессора — «служил добру». Но добро, вместо того, чтобы вознаградить его, посмеялось над ним: в расцвете сил Ницше впал в мучительную неизлечимую болезнь. От страданий он озлобился, и, как пишет Шестов, «тогда-то пришла к Нитше та безумная, на первый взгляд (! — *Н.Б.*), мысль, <...> что Бог не за добро и за добрых, а за зло и злых». И «зло <...> перестает быть для Нитше злом», — он начинает «говорить то, что он говорил»³¹. «Великая и последняя борьба» Ницше, по Шестову, заключалась в восстании против Бога, тождественного «добру», Бога ницшевского окружения, — но и в кощунственной апологии

²⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 652–653.

³⁰ Шестов Л. Добро... С. 127.

³¹ Там же. С. 120, 122, 68.

зла и греха: «Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше чем добро <...>»³². Когда Ницше заявлял: «Бог мертв», он имел в виду Бога–Добро, — но на этой констатации он не останавливался. «Формула Ницше "по ту сторону добра и зла" является важным шагом вперед»³³ — «вперед» по пути поисков Бога. Куда же, согласно Шестову, пришел Ницше? В конце концов и он не выдержал напряжения борьбы — пал в покорность *amoris fati*; но прежде он нашел сверхчеловека, вечное возвращение, волю к власти. И эти концепты впоследствии будут весьма импонировать Шестову, — в них он почувствует присутствие неузнанного Ницше Божества. Так «вечное возвращение» — это обозначение настигнувшего Ницше, нового Моисея, в горах Энгадина откровения «Всемогущего Творца», который способен сделать бывшее небывшим («Афины и Иерусалим») ³⁴. Кажется, Шестов первым среди мыслителей Серебряного века прямо заявил о великом значении феномена Ницше для религии будущего.

Итак, антропология шестовской книги 1900 г. строится вокруг фигуры весьма упрощенного — «шестовизированного» Ницше, и этот *человеческий образ*, как было замечено, предваряет в смысловом отношении и определяет собою *образ Бога*. К Богу Шестов подступает апофатически — Бог это *не добро, не сострадание*: «мы должны отречься», подобно Ницше, от нынешнего понимания Бога, это «ставшая неизбежной для современного человека стадия развития»³⁵. И впервые в данном труде Шестов апеллирует к Св. Писанию, — именно, к Евангелию: «В Евангелии Бог называется нашим Небесным Отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро есть Бог»^{36, 37}. С самого начала Шестов ратует за буквальное понимание Св. Писания, отвергая александрийский аллегоризм (Филон, Ориген, св. Климент), ведущий в конечном

³² Шестов Л. Добро... С. 123.

³³ Там же. С. 127.

³⁴ Шестов Л. Афины... С. 464–465.

³⁵ Шестов Л. Добро... С. 103.

³⁶ Там же. С. 92.

³⁷ Тем не менее должное поведение человека в Ветхом Завете определяется Декалогом Моисея, в Завете Новом — евангельскими заповедями блаженства (Нагорная проповедь Христа). «Кто любит Меня, заповеди Мои соблюдет», — сказал Христос, связав тем самым для нас богопочитание с нравственностью (весьма специфической в своей парадоксальной неотмирности). К сожалению, понимание связи морали и богообщения у Шестова начисто отсутствовало.

счете, по его мнению, к «убийству» живого Бога. Он признает реальность всех библейских чудес, причем смешивает с чудесами образы, служащие чисто стилистическим целям, — например, такова вера, сдвигающая с места горы. Ключевая евангельская цитата для Шестова 1900 г. — это «самые загадочные слова евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками» (концовка Нагорной проповеди)³⁸. В них, понятно, Шестов видит оправдание бунта Ницше, — бунта, выразившегося в «переоценке» моральных ценностей, богохульствах, проповеди зла: «до какой поразительной нравственной высоты — именно в евангельском смысле — доходит отрекшийся Ницше», — восхищается наш ритор³⁹. Очевидно, своей экзегезой он намекает на некие эзотерические смыслы Евангелия, противоположные явным, общепринятым.

На протяжении всей жизни, из работы в работу, Шестов переносит свою мысль (достаточно типичную для Серебряного века) о манихейском двуприродном Боге, равно «добром» и «злом» (в глазах человека), но в действительности чуждом этим понятиям и пребывающем «по ту сторону добра и зла»⁴⁰. Шестов тщится подогнать Бога Евангелия под данную формулу Ницше, восставшего на добро во имя зла, — строит концепт Бога, оправдывающего человека-бунтаря. Но почему-то Шестову по душе больше злой, чем добрый лик божества еретика III в. Мани. В связи с Лютером (начиная с 1910-х гг.) он постоянно приводит выхваченные из лютеровских текстов цитаты о Христе как «великом грешнике», в конце 1920-х педалирует кьеркегоровскую тему «жестокости христианства», а в «Афинах и Иерусалиме» (1930-е гг.) — в своей богословской *summae* — он утверждает прямо: «Бог есть источник и творец зла»⁴¹. Критика ли это общезначимых понятий, человеческого языка? или эпатаж, обостряющий полемику? или, действительно, налицо шестовский жест отречения, разрыва с общим миром?.. Чтобы прояснить существо

³⁸ Шестов Л. Добро... С. 122.

³⁹ Там же. С. 123.

⁴⁰ Ни одна из авраамических религий жестко не привязывает Бога к категориям этики — не гарантирует спасения тем, кто следует добру. Живший вне религиозных традиций Шестов выпестовал у себя ложный, искусственный взгляд на религию, — он борется с созданным им же самим врагом.

⁴¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 168.

шестовской мысли, последуем за философом в его «странствованиях по душам» — по «пути», который ему открыл Ницше.

Бог или дьявол?

Да простит меня Шестов, если я ошибаюсь: Бог, каким он представляет Его в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше», — по моему мнению, не Бог, а дьявол общепринятых религиозных воззрений. Но в этом, кажется, нет ничего неожиданного. «Отрекшись» вместе с Ницше в книге 1900 г. от Бога протестантов, естественным образом Шестов—теолог очутился в области традиционного зла. Ведь он идет по пути Ницше и хотя бы мысленно вынужден разделить ницшевскую судьбу — принять дьявола за Бога и поклониться ему.

И в самом деле. Героем—протагонистом книги 1902 г., ведущим свою «великую и последнюю борьбу», является безымянный герой «Записок из подполья» Достоевского. Шестов видит в нем как бы архетип реальных Достоевского и Ницше, которых трактует как духовных двойников: в образе подпольной личности явлено их сходное экзистенциальное существо. Девиз подпольщика — «Свету провалиться, а чтобы мне чай пить», имеет точный эквивалент в циничной Ницшевой формуле: «Пускай мир погибнет, но будет философия, будет философ, буду я»⁴². Философию эту Шестов именуется *философией трагедии*, — речь у него идет о бунте против гуманистических идеалов, против как «практического», так и «чистого» разума (трагизм подпольных людей, по Шестову, в их иноприродности миру «всех», что лишает их земных надежд). — Но примечательно то, что «философии трагедии» соответствует вполне определенная *религия трагедии*, которую мы и попробуем описать.

Бог «людей трагедии», по Шестову — тот самый, который открылся Ницше после его разрыва с добром: он — «за зло и злых»⁴³. Богословие книги 1902 г. развивает именно это представление шестовского труда о Толстом и Ницше. В «Достоевском и Нитше» — самом мрачном, воистину демоническом сочинении Шестова — Достоевский представлен тайнозрителем

⁴² Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 211–212.

⁴³ Шестов Л. Добро... С. 122.

некоего «зловещего света нового откровения»⁴⁴. Шестовым владела странная мысль: Достоевский, соприкоснувшись на каторге с простым народом, позавидовал «нравственному величию» каторжников и принял их «истины». Обыкновенно думают, что каторжный опыт привел Достоевского ко Христу, — но вот по Шестову — писатель стал адептом «совсем иного божества»⁴⁵. После каторги он сделался «сторонником темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»⁴⁶, — т. е. дьявола. Таков чудовищный навет Шестова на Достоевского, — плод его предвзятого психоанализа. Согласно Шестову, Достоевский пережил род дьявольского «посвящения», — его «философия трагедии» отнюдь не была чисто головной: однажды уже на свободе «в его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать ему было не по силам»⁴⁷. «Перерождение убеждений», как следствие этого демонического одержания, и отразилось, по Шестову, в «Записках из подполья». — Но вот Ницше, в интерпретации Шестова, прошел в точности через такое же «посвятительное» переживание, что и русский писатель. Заметим от себя, что в предисловии к «Человеческому, слишком человеческому» Ницше в самом деле рассказывает, как однажды (в 1876 г.) им овладела чуждая вихревая сила, вместе с которой пришла лютая, разрушительная ненависть к христианским идеалам (дело совсем не в таких сентиментальных вещах, как разочарование Ницше в Вагнере, неприятие «Парсифаля» и пр.). Шестов, по-видимому, опирается на данное исповедальное свидетельство философа, когда пишет, что Ницше «с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное»⁴⁸, — почувствовал, на взгляд Шестова, в точности то же самое, что и Достоевский. В демоническом опыте Ницше — настоящий исток «переоценки всех ценностей», «воли к власти», идей Заратустры, — догадка Шестова верна. Немецкий «продолжатель» Достоевского «впервые открыто выставил на своем знамени страшные слова: апофеоз жестокости»⁴⁹. А вот

⁴⁴ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 49.

⁴⁵ Там же. С. 95.

⁴⁶ Там же. С. 111.

⁴⁷ Там же. С. 51.

⁴⁸ Там же. С. 129.

⁴⁹ Там же. С. 126.

в последних своих сочинениях Ницше «берет своим девизом» другие, но тоже «страшные слова, служившие в средние века таинственным паролем одной из магометанских сект, столкнувшихся в Св. Земле с крестоносцами: "Нет ничего истинного, все дозволено"»⁵⁰. Последний тезис — это и девиз богоборцев Достоевского. Однако когда Шестов называет сатанинские лозунги Ницше «страшными словами», «людей трагедии» — людьми безобразными и пр., это не должно вводить нас в заблуждение. «Страшные», «безобразные» — это не собственно шестовские эпитеты, это общечеловеческие оценки, принадлежащие тому «всемству», от которого Шестов стремится оторваться. Ведь лозунги «магометанских сектантов», девизы Ницше, реплики «подпольщика» — это и его, Шестова, убеждения, поскольку он, благоговейный почитатель Ницше, хочет вместе с последним явить миру свою «смелость переименовать в добро то, что мы в себе считали злом»⁵¹.

Укажем далее на то, что для авторитетного обоснования декларируемой им в книге 1902 г. религии «враждебной», «темной силы», на знамени которой начертано «апофеоз жестокости», тайной религии преступников и сатанинских сект, Шестов привлекает... Евангелие (!). Как видно, он не гнушается передергиванием смыслов текстов, — мы видели это и на примере толкования им кризиса Достоевского. — И вот как философ интерпретирует Евангелия. Христос был против фарисеев, — совсем как Ницше, Он не любил «добрых и справедливых». Он был «за зло и злых», — ведь «целой сотне праведников так не обрадуются на суде, как одному раскаявшемуся грешнику»⁵². Шестов только никогда не примет в расчет слово «раскаявшемуся». Ведь Раскольникова (а вместе с ним и Достоевского) он осудит именно за раскаяние: убийце, по Шестову, надо было терпеть муки совести хоть до безумия или смерти, ибо сказано — «претерпевший до конца спасется». Именно Шестов подкинул Серебряному веку идею спасения через зло: Мережковский с его учением о «нижней бездне», таинственно связанной с «верхней», Блок, воспевающий «пути зла», ведущие в рай («Второе крещение»), и др. лишь шли по его стопам. В Евангелии сказано: «блаженны нищие духом», —

⁵⁰ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 142.

⁵¹ Там же. С. 209.

⁵² Там же. С. 204, 86 соотв.

и вот, «всей своей жизнью» осуществил этот принцип Ницше — настоящий «нищий духом»⁵³. И проявления героя «Записок из подполья» — ничто другое как «*imitatio Christi* (подражание Христу)»⁵⁴. Так писал наш экзегет в своем итоговом труде «Афины и Иерусалим», будучи, видимо, до конца жизни убежден в том, что «подпольные», «каторжные» истины составляют эзотерическое ядро Евангелия, ибо заключают в себе восстание против морали фарисеев.

Итак, асоциальные люди подполья, ведущие «бедную, элементарную жизнь»⁵⁵, суть истинные, глубинные христиане по Шестову. Однако смиренными их никак не назовешь. В пику всемирству, «если бы было в их воле, они бы уже давно сдвигали горы и гнали реки вспять»⁵⁶: желая указать на громадные — и при этом богоугодные амбиции «людей трагедии», Шестов использует опять-таки евангельские образы. Начиная с книги 1902 г. человек «великой и последней борьбы» постепенно приобретает свойства *сверхчеловека* — невероятного мага и чудотворца, творца бытия. Собственно таковым он был и с самого начала — в своих замыслах победить разум, преодолеть себя в качестве вида *homo sapiens* (так, Макбет по Шестову — не просто злодей, а сверхзлодей — идейный борец с заповедью). Но случайно ли то, что последние страницы книги о Достоевском и Ницше — это почти сплошь цитаты из «Так говорил Заратустра»? Кажется, сокровенная религия поэмы Ницше — злобное антихристианство — весьма импонирует Шестову, и евангельские выдержки, приводимые им, напоминают о сатирических аллюзиях на Евангелие в «Заратустре». Свою антропологию 1902 года Шестов суммирует словами «безобразнейшего человека» из ницшевской притчи: «Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!» А вот квинтэссенция его тогдашнего нравственного богословия — это реплика Заратустры: «Я радуюсь великому греху, как моему великому утешению», и «это тонкие, дальние вещи»⁵⁷, — т. е. библейский эзотеризм по

⁵³ Там же. С. 151–152.

⁵⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 587.

⁵⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 152.

⁵⁶ Там же. С. 193.

⁵⁷ Там же. С. 220, 215.

Шестову. Манихейство здесь или чистый сатанизм — об этом предоставим судить читателю.

Божественная «беспочвенность»

В последующих книгах Шестова 1900–х годов («Апофеоз беспочвенности» 1905 года, «Начала и концы» и «Великие кануны», датированные 1907–1908 гг.) мы не найдем какого-либо выразительного богословия. Шестов отходит от жанра концептуальных монографий, — его мысль дробится, мельчает. Герменевтические по методу, ницшеанские по духу статьи и тяготеющие к афористичности фрагменты — вот отныне его излюбленные словесные формы. Естественно, что Бог исчезает из мыслительного мира Шестова. Следуя по «пути», открытому Ницше», Шестов в книге 1902 г. дошел, кажется, до дна ницшевского демонического антихристианства: дальше «темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»⁵⁸, спускаться было некуда. — Но в антропологии Шестова вырисовываются новые тенденции. В «Достоевском и Нитше» «человек трагедии» обнаруживает замашки сверхчеловека, — как мы отметили, шестовская антропология 1902 г. поворачивается в сторону идей «Заратустры» Ницше. И вот, в выше-названных трех книгах Шестов разрабатывает уже собственную версию сверхчеловека, заимствовав из сложного феномена ницшевского Заратустры мысль о *человеке-творце*. Ницшеанец Бердяев в середине 1910–х гг. также придет к идее богоподобного творчества — раскрытия «несотворенной свободы», свободы «безосновной»: ради онтологизации своих умозрений он привлекает понятие *Ungrund* Я. Бёме. Но, может, для генезиса бердяевского учения решающим оказался не столько Бёме, сколько «ближний» Бердяеву Шестов, а также не «Ungrund», а «беспочвенность» из знаменитой шестовской книги 1905 г.?

Ибо как раз в ней, как бы резюмируя свой предшествующий опыт подрыва разумных основ человеческого бытия, Шестов выдвигает это самое понятие, объявляя *беспочвенность* должной для современного человека умственной установкой. Беспочвенность — это, говоря попросту, «шатающееся, колеблющееся мировоззрение», ввергающее человека в постоянные сомнения, страх,

⁵⁸ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 111.

безнадежность и пр.⁵⁹ Шестовым приветствуются «полнейший внутренний хаос», презрение к «надоевшим истинам», отрицание какой бы то ни было метафизики, логики, догматики и здравого смысла⁶⁰. Кажется, мы видим здесь «подпольного человека» в его худшие цинические минуты, — но «подпольного человека», сделавшегося идеологом. И вот, беспочвенность — этот *слишком человеческий* феномен, умозрительную конструкцию — Шестов возводит в людской идеал, — и более того, усматривает в ней модель для Божества. Беспочвенность в глазах Шестова — это примета «созревшего духа», презирающего «костыли» устоев: «ему надоело пресмыкаться на земле, он отрывается от "родной" почвы и уходит ввысь, вдаль, в бесконечное пространство»⁶¹. Вспоминаются полеты безумного принца Фогельфрая, под «маской» которого Ницше сообщал о своих мистических экстазах. Шестов же имеет в виду *творчество* — продуцирование человеком своей индивидуальной истины, к чему его властно побуждает «беспочвенность», в которой — исток новых творческих сил. Именно через обретение беспочвенности человек, по Шестову, достигает обожения, ибо Божество в своих самостоянии и самодержавности *беспочвенно*. Налицо характерный для Шестова смысловой переход *от антропологии к теологии*. Впрочем, Шестов-богослов впоследствии будет говорить не о «беспочвенности», а преимущественно о «произволе» Бога: «произвол» точнее отвечает библейскому представлению о Божественной *воле*. Но в обсуждении в 1930-е гг. «Единого» у Плотина («Афины и Иерусалим») воскрешает как раз модель «беспочвенности» 1905 г.: плотинское «высшее начало» «не знает ни должного, ни необходимого», «не нуждается ни в почве, ни в опоре», — ведь и «мифические боги греков» своими стопами никогда не касались земли⁶².

В одном из фрагментов книги 1905 г. есть как бы случайная фраза: ввиду «безучастности неба» к земным делам «человек <...> берет на себя роль благого провидения»⁶³. В ней — шестовская

⁵⁹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 87, 77, 84 соотв.

⁶⁰ Там же. С. 28, 147, 30, 40, 166 соотв.

⁶¹ Там же. С. 84.

⁶² Шестов Л. Неистовые речи. С. 530.

⁶³ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 121.

В «Афинах и Иерусалиме», обсудив «несдержанный и беспорядочный произвол» Бога в воззрениях Д. Скота и Оккама, Шестов замечает, что это «та же

версия мотива Ницше (взятого на вооружение и Бердяевым) — *Бог умер, отныне действует сверхчеловек*. В творчестве Шестова в рассматриваемый период (1902–1910 гг.) ключевой оказывается именно данная парадигма: в ситуации смерти Бога человек выступает в роли Его «наместника» и от него требуется стать сверхчеловеком. Действительно, в книге 1902 г. о Достоевском и Ницше Бога нет — он «умер», в мире Шестова остался только дьявол. А в последующих сочинениях на подмостки театра шестовских идей выступает *сверхчеловек*. Наиболее выразителен его лик в трактате «Творчество из ничего (А. П. Чехов)» (сб. «Начала и концы»). Быть может, это самое «шестовское» из всех сочинений философа, и Чехов представлен в нем в качестве двойника Ницше, Достоевского, Гоголя, «великого грешника» Лютера и прочих «безобразнейших» «людей трагедии». Как и все они, Чехов пережил кризис «перерождения убеждений» и — «надорвался». В результате мы имеем дело с «угрюмым, хмурым человеком, "преступником"», — хуже того, с неким извращенным «кладоискателем, волхвом» и пр., неудержимо влекущимся к тайнам смерти. В набрасываемом Шестовым портрете Чехова все же есть бесспорная характеристика писателя: «Чехов был певцом безнадежности», — читай — *беспочвенности*. Спустя много лет Шестов заметит: Чехов редко поднимал взор к небесам, — сейчас же мыслитель говорит о «беспощадной ненависти» Чехова ко всяким «мировоззрениям и идеям». Вместо того чтобы искать внутреннюю опору, Чехов без конца ставит неразрешимые вопросы, помещает своих героев в безнадежные ситуации. Чеховские герои так же «беспочвенны», как и их создатель. Для описания их беспочвенности Шестов находит столь шокирующие слова, что ситуации Ницше и героев Достоевского бледнеют на этом фоне. Экзистенциальное положение профессора из «Скудной истории», персонажей «Палаты № 6», «Дуэли» и т. д. — это «кошмарное висение между жизнью и смертью». Вообще типичная чеховская история, по Шестову, — это когда «примириться (с обстоятельствами) невозможно, не примириться тоже

беспочвенность». Применительно к Богу она означает, что «над Богом нет никаких правил, воля Его не ограничена никаким законом: наоборот — Он единственный источник» (указ. изд. С. 535–536). Ясно, что «беспочвенность» Бога мыслится Шестовым по образу «беспочвенности» человека, а не наоборот.

невозможно, остается колотиться головой о стену». И т. д. — Шестов умеет нагнетать ужас. И если ситуация такова, что у человека отсутствует какое бы то ни было жизненное содержание, жизненный материал, — но надо продолжать как-то жить, — он вынужден «творить из ничего». Однако это в принципе невозможно: Шестов несколько раз повторяет, что «творчество из ничего» — за пределами человеческих сил. Всякому известно, что творчество *ex nihilo* — прерогатива Бога. И таким образом, косвенно, иносказательно, но совершенно определенно Шестов утверждает, что безнадежный, «надорвавшийся» человек самим ходом вещей поставлен перед необходимостью взять на себя дело Бога. Это невозможно — значит, он обязан переступить через себя, подняться, как барон Мюнхгаузен, над самим собой: сделаться *сверхчеловеком*. Пускай его творчеством станет колотиться головой о стену — к этому методу, замечает Шестов, «прибегали еще древние пророки» «и он и обещает больше, чем наука».

Итак, истинный «сверхчеловек», по Шестову — это гибнущий, предельно умалившийся, утративший все земные надежды «беспочвенный» человек. Не напоминает ли этот образ христианских святых? Ведь и в связи с «нищим духом» Ницше Шестов вспоминает о кенозисе Христа! — Действительно, шестовская «беспочвенность» похожа на предусловие святости, — но на самом деле это не христианское смирение, это нечто противоположное евангельской духовной нищете. Герои шестовских книг 1900-х гг. не взывают к Богу из глубины своей немощи: они тщатся «творить», они суть *пелагиане*, надеющиеся не на Бога и Его благодать, — небеса для них пусты, — а на пробуждение собственных, скрытых до того сил. Сходство чеховских интеллигентов с христианами чисто внешнее, и Шестов в своей герменевтике все же глубоко прав, поставив чеховский тип в ницшеанский контекст.

В «Великих канунах» намечается переход к следующей стадии богословской «идеи» Шестова. В сборнике так же, как в «Началах и концах», есть статья с заголовком, обещающим теологические смыслы, — «Разрушающий и созидаящий миры (по поводу 80-летнего юбилея Толстого)». Толстой — воистину «шестовский» герой, он *больше, чем человек*, ибо вся жизнь его есть «титаническая нечеловеческая борьба, разрушение и созидание миров»⁶⁴.

⁶⁴ См.: Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 65, 93.

На своем пути Толстой дважды смотрел в лицо смерти и безумию, и каждый раз, утверждает Шестов, писатель встречался «с какой-то таинственной силой, дававшей ему державное право законодательствовать — созидать и разрушать миры»⁶⁵. Речь идет, в первый раз, об обретении веры в народ, а во второй — в Бога как в добро, когда в сознании Толстого привычный образ мира рушился и воздвигался новый. — Как видно, в дискурс Шестова властно вступает новая категория — *вера*, которая мало-помалу будет делаться одной из ключевых для мыслителя. С самого начала вера осознается Шестовым как творческая сила, и вновь нам начинает казаться, что он намекает на благодать, Божественную энергию, — на традиционно-теистическое представление о синэргии — соработничестве Бога и человека. Но это впечатление ложное. В «мире» Шестова Бога пока что нет, и источник «таинственной силы» — сам человек: сила эта имманентна глубинам его природы, хотя и поднимает последнюю до «сверхчеловечества». Перед нами все тот же барон Мюнхгаузен с его отчаянной самодеятельностью.

Ибо «вера», по Шестову 1908 г., беспредметна, — это все та же шестовская «беспочвенность» 1900-х гг. в ее метаморфозе. Вера — это само событие утраты человеком «твердости, правил, почвы» и сопряженное с этим мгновенное «соприкосновение с мирами иными»⁶⁶. Вера отрицательна — это утрата, разрыв, отречение и пр., — она смотрит, скорее, в прошлое, из которого человека внезапно вырывают в неведомое — в новый мир. «Великое слово "вера"»⁶⁷ у Шестова как бы не имеет грамматического управления: вопрос «вера — в кого» впоследствии всегда будет злить Шестова. Но и в статье 1908 г. в «вере» Шестову важен лишь сам экзистенциальный порыв за пределы общего мира: не так важно, верил ли Толстой в народ, мир или Бога, — существенно только то, что к нему, из недр его существа, явилась «вера». Тем не менее сам Толстой говорил о своей вере в *Бога*, дающей ему жизненные силы (Шестов приводит эти толстовские слова), — в *Бога* верил и Лютер, с которым Шестов уже познакомился и почувствовал в нем толстовского двойника. Потому в связи

⁶⁵ Шестов Л. Великие кануны. С. 75–76.

⁶⁶ Там же. С. 120.

⁶⁷ Там же.

с «верой» Шестов все же вынужден подразумевать «Бога», — и «Бог» этот — Бог неведомый, предельно апофатичный, лишенный имени и атрибутов. Ибо Шестов в действительности считает Толстого—христианина, строителя религии — неверующим: усилия *понять* тайну евангельского непротивления злу, выработать религиозный уклад жизни исключают веру как беспочвенность. По—настоящему ценит Шестов лишь сам преображающий момент потрясения «верой»: «Каждый раз, когда Толстой соприкасается с матерью—смертью, в нем рождаются новые творческие силы»⁶⁸ — на мгновение личность делается богоподобной, способной «разрушать и созидать миры». Это похоже на экстаз, а еще больше на *сатори* (миг пробуждения, просветления) дзэн—буддизма, — недаром Шестов будет часто использовать образ пробуждения от сна жизни. Или же можно увидеть в представлениях Шестова сходство с принципом *посвящения* — трансформации личности при мистериальной встрече со смертью. Шестов—западник, читавший Библию на латыни, глубинно — человек Востока, в своем остром сострадании и одновременной ненависти к миру порой сближающийся с буддизмом (неслучайно уже в 30—е гг. он увлекся индийскими воззрениями)... Беспредметная вера, неведомый Бог: вот двойной итог параллельно развивающихся у Шестова в 1900—е годы антропологии и теологии, — на самом деле шестовского варианта учения о сверхчеловеке. Существо этого учения философ выразил в одной из бесед тех лет с Е. Герцык, — его слова разъясняют и загадочное название обсуждаемой нами сейчас шестовской книги: «Именно гибнущий человек стоит на пороге открытия,<...> его дни — великие кануны»⁶⁹.

2. Теология Абсурда

«Бог есть величайший грешник <...>»
Л. Шестов. *Афины и Иерусалим*⁷⁰

С 1910—х годов (а именно, с книги о М. Лютере «*Sola fide* — Только верую», датируемой 1911—1914 гг.) в трудах Л. Шестова

⁶⁸ Там же. С. 93.

⁶⁹ Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 110.

⁷⁰ Шестов Л. Афины... С. 468.

еще отчетливее прорисовывается богословская составляющая. Приватное богословие Шестова оформляется под влиянием протестантских теологов М. Лютера и С. Кьеркегора, которых он встраивает в традицию христианской мысли, восходящую к Тертуллиану (это бл. Августин, а затем поздние схоласты П. Дамиани, Д. Скот, В. Оккам). Б. Паскаль и Николай Кузанский — представители католицизма, также отчасти созвучные Шестову. В Св. Писании авторитетны для него пророческие книги, избранные места из Евангелий, а главным образом — те положения из Посланий апостола Павла, на которые опирался Лютер как реформатор. При этом в своем существе шестовское богословие восходит к его жизненно-экзистенциальному, а также — загадочному духовному опыту, — намеки на это рассыпаны по всем его трактатам, будучи вмонтированы в герменевтический дискурс. — Ибо свое сокровенное — глубинный опыт и представление о Боге — Шестов передает с помощью слова о *чужом* богословском воззрении. Неизбежная для «иудео-христианской философии» (именно так Шестов идентифицировал свою зрелую мысль) библейская *экзегеза* лишь дополняет привычный для Шестова *герменевтический* подход: его трактаты мимикрируют под историко-философские исследования, подобно тому как его ранние книги (1898, 1900 и 1902 гг.) можно было принять за специфическое литературоведение. И герменевтика Шестова в 1910-е гг. дополнительно усложняется — делается, так сказать, двухступенчатой. Шестов нередко обращается не к первоисточникам (Лютеру, св. Фоме, схоластам), но пользуется фундаментальными исследовательскими трудами: так, Лютера он читал отчасти через призму толкований А. Гарнака, а на Оккама смотрел глазами Э. Жильсона. Тем сложнее делается *наша* задача. В идеале во всяком шестовском суждении типа «Лютер утверждал то-то и то-то» мы должны усматривать три смысловые составляющие — восходящую к самому Лютеру, затем к интерпретации Лютера Гарнаком (если Шестов цитирует Лютера по «Истории христианской догматики» Гарнака), и наконец — к богословию самого Шестова. И хотя нас занимает только третья составляющая — богословски оформленная вера Шестова, скрывающаяся в симбиозе с таковой же Лютера, о диалоге Шестова с Гарнаком в принципе тоже не стоит забывать: Лютер может здесь быть искажен дважды — Гарнаком и Шестовым.

Однако тонкости самой Лютеровой мысли сейчас для нас несущественны. Скорее, нам важно почувствовать искажающую первоисточник силу *шестовской* герменевтики. Но и в средний, и в завершающий периоды своего творческого пути Шестов на самом деле остается верным ницшеанцем. Не раз мы наталкиваемся в его сочинениях на отождествление «*sola fide*» Лютера с «по ту сторону добра и зла» Ницше, а «повторения» Кьеркегора — с Ницшевым же «вечным возвращением». Не забудем, что Шестов — «странник-богоискатель» — идет к Богу по «пути, открытому Ницше»⁷¹. И наша задача — понять, куда же, к какому «Богу», привел Шестова этот путь.

Бог Лютера по Шестову

Если до 1910 г. мысль Шестова постоянно возвращалась к проблеме *зла* (собственно «оправданию» зла посвящена его книга 1902 г. «Достоевский и Нитше»), то теперь место «зла» заступает «грех» — понятие религиозное. Предпринятая ранним Шестовым «переоценка» этических категорий вывела его в область религии («нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»⁷²: такой целью задался мыслитель в 1900 году), — и место *добра* и *зла* заняли *вера* (не добродетель!) и *грех*. Увлечшись Лютером — распознав в нем родственный себе тип, — Шестов делает попытку реконструировать его духовный путь. За скобки выносятся все внешние обстоятельства Реформации — ситуация в католической Церкви, отношения со святым престолом приходов Германии, поводы к протестам — проблема индульгенций и пр.: Шестова занимает одна глубинно-экзистенциальная судьба монаха-августинца Мартина Лютера — его отношения с Богом. Насколько верна созданная Шестовым картина внутренней жизни Лютера? Не имея сейчас возможности входить в эту проблему, заметим только, что биограф и дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова считала, что в «*Sola fide*» Шестов представил собственную «духовную автобиографию». Но герменевтический метод и предполагает познание *другого* — через себя, и себя — через другого.

⁷¹ См.: Шестов Л. Добро... С. 127.

⁷² Там же.

Если у раннего Шестова наблюдалась отчетливая тенденция к *оправданию зла* (с целью ниспровержения традиционной этики), то в «*Sola fide*» мы находим ее религиозный эквивалент: шестовская мысль неудержимо клонится к *оправданию греха*⁷³, угрожая тем самым воззрениям нравственно-богословским. В связи с Лютером — монахом августинского ордена (что предполагает его ориентацию на феномен бл. Августина) — Шестов естественно обращается к спору Августина и Пелагия, который изучает по Гарнаку. Спор вращался вокруг вопроса о спасении человека: оправдывается ли он своими силами — добрыми делами (точка зрения Пелагия), или же благодатью Бога, отзывающегося на веру грешника, неспособного творить добро (на взгляд Августина). Церковь, как известно, встала на сторону Августина, предпочтя раскаяние в грехе (таков был путь Августина, описанный им в «Исповеди») — праведности, всегда в той или иной степени внешней и мнимой. Необходимым условием спасения Церковь считает динамизм *покаяния*, — именно вокруг покаяния строится внутренняя жизнь христианина. — Но вот какой урок извлекает из пелагианского спор Шестов: «Если к истинной религии можно придти только через грех и, если не грешивший не может уверовать — то, стало быть, грех есть необходимое условие веры»; а поскольку «вера есть высшая ценность, то, значит, и ее необходимое условие — грех — должен быть тоже высоко оценен»⁷⁴. Борец с рационализмом, Шестов в «последних» вопросах не боится прибегать к самой грубой формальной логике. Он не понимает мудрой недоговоренности священных текстов, корректирующих ею эвклидову ущербность земного языка. В евангельской притче о мытаре и фарисее (она — прообраз пелагианского спора) не сказано, что фарисей погибнет, — Шестов же ничтоже сумняся отказывает в «истинной вере» (условии спасения) «добродетельному монаху Пелагию» только за то, что он был «слишком мало порочным в своей жизни»⁷⁵...

⁷³ Дело, разумеется, сложнее: Шестов ненавидит то, что считает *истинным* злом и *истинным* грехом — власть над человеком истин разума и, соответственно, стремление людей к знанию («*concupiscentia irrestibilis*»).

⁷⁴ Шестов Л. *Sola fide* — Только верую. Париж, 1966. С. 124.

⁷⁵ Там же. С. 132.

В воззрениях Шестова странным образом присутствует русское сектантское: «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Только из этого сомнительного присловья Шестов выбрасывает средний член: покаяние — жест покорности — не допускается в его приватную религию. Место покаяния у Шестова занимает *отчаяние*: этот экзистенциал обыкновенно ассоциируется с Кьеркегором, но Шестов усматривает его и в духовном пути Лютера. Распутинскую тему целительности греха среди мыслителей Серебряного века разыгрывал не один Шестов, — достаточно вспомнить Мережковского и Вяч. Иванова. Ее шестовская вариация самобытна благодаря мотиву индивидуального дерзновения — творчества. Риск дерзающего оправдан, даже если дерзновение сопряжено с грехом, — более того, чем больше риск или страшнее грех, тем, в глазах Шестова, ценнее поступок, значительнее его субъект, порывающий с тем или иным «всемством». Итак, Шестов перетолковывал на свой лад итоги пелагианского спора. Он также «шестовизировал» и упрощал мысль Лютера о спасении «одной верой» (без добрых дел), когда утверждал, что «пред высшим правосудием все — и грешники и праведники — равны»⁷⁶. Шестов при этом апеллировал к суждениям о самих себе великих святых, признающих себя за крайних грешников. Но к «высшему правосудию» это никакого отношения не имеет. Речь идет о внутреннем видении святым самого себя «на фоне» присутствующего в его душе Единого Безгрешного. Игнорировавший религиозные традиции и их практики, Шестов понимал грех примитивно, поверхностно. И состояния монаха Лютера в момент его разрыва с Церковью и отречения от обетов также видятся ему со стороны, крайне абстрактно.

Согласно Шестову, строгий и усердный августинец Лютер после десятка лет подвижничества почувствовал, что «он служит не Богу, а дьяволу». Зло, грех захлестывали его — и, не будучи способным с ними совладать, он снял с себя монашеские обеты. Сверх того, обобщив свой опыт монаха-неудачника, он заявил о бесполезности аскезы и даже кощунственности обетов. Наконец, он бросил вызов самой Церкви, назвав Антихристом олицетворявшего ее папу и начав «подкоп под самые основы средневекового католичества»⁷⁷.

⁷⁶ Там же. С. 258.

⁷⁷ Там же. С. 201, 189–190.

Лютер—монах, изнемогший в противостоянии греху и дошедший до отчаяния, конципировал себя как «великого грешника». Он решил, что на монашеском пути погибнет — ни обетов, ни заповедей он не исполнял. Если Бог справедлив и воздает человеку по заслугам, «Лютеру, по его собственному признанию, не было бы спасения»⁷⁸. — Так мыслит себе Шестов исток «перерождения убеждений» Лютера, почему—то не принимая в расчет, что, оставаясь в монашестве, Лютер мог уповать не на справедливость, а на милость Бога. Здесь недостающее звено в шестовских рассуждениях, — но так или иначе, его Лютер начинает свой бунт. Лютер — человек «великой и последней борьбы», протагонист шестовской антропологии 1910—х годов. Объект его борьбы — сама Церковь с ее устоями, — формальный аналог «добра» в случае «борьбы» Ницше, гуманных идеалов — в ситуации Достоевского, разума, над которым «взлетел» Плотин и т. д. Применительно к Лютеру также «работает» эта привычная антропологическая схема Шестова, дышит все тот же пафос — «апофеоз беспочвенности»: ведь для Лютера «потерять веру в церковь значит потерять почву под ногами»⁷⁹. — И вот что примечательно. Шестов, понятно, оправдывает, — вернее, всем сердцем поддерживает, действительно, «великую и последнюю», страшную борьбу Лютера — с Церковью, с Христом в его душе, со своей совестью наконец, ибо ценна в глазах Шестова одна беспочвенная вера в неведомого Бога, а еще точнее — разрыв со старыми ценностями. И, вольно или невольно, в «Sola fide» Шестов противопоставляет две борьбы — Лютерову борьбу с католицизмом (эквивалент борьбы антихрист(ианин)а Ницше, подпольного человека Достоевского и т. д.) — и подвижничество «добродетельного монаха Пелагия», св. Бернарда Клервосского и пр. — «невидимую брань» со страстями, с «духами злобы», которую он относит к области этического, отождествляет с «покорностью» и, не понимая сути подвига христиан, сопрягает с ним «святую гордость». Шестова, идущего по скользкому «пути, открытому Ницше», все время заносит в дебри осуждения — нет, не абстракций добра, закона и пр., а реальных праведных людей — святых подвижников, Толстого в его искренних и мучительных исканиях, даже и

⁷⁸ Шестов Л. Sola fide — Только верую. С. 217.

⁷⁹ Там же. С. 192.

Сократа, Аристотеля, Канта и Спинозу, — последних он, не сморгнув глазом, именует убийцами Бога.

Тенденциозно подбирая цитаты из сочинений Лютера, Шестов демонизирует личность реформатора. Однажды даже, неверно переведя Лютеров текст⁸⁰, Шестов присваивает Лютеру такой императив: «Нужно избегать добра и искать зла»⁸¹. И как всегда у Шестова — его герой конструирует Бога по своему собственному человеческому образу: «великий грешник», Лютер апеллирует к Богу также «великому грешнику». Ход мысли Лютера, по Шестову, несложен. «Великого грешника» не спасет Бог традиции, призирающий на одних праведных, Бог монахов и богословов. Оправдания Лютер мог ждать только от *неведомого* Бога, действующего порой наперекор человеческим ожиданиям, — которому иногда приятнее слышать из уст людей богохульства, а не хвалу. Слово «произвол» пока еще не появляется в «Sola fide», но оно подразумевается в шестовских заявлениях о «тайне воли Божьей», в которую «проникнуть <...> нам не дано»⁸². Бог Лютера, по Шестову — Бог сокровенный, обитающий в «области вечной тьмы»⁸³, и на Него нельзя положиться, от Него не стоит ждать воздаяний за добрые дела — в Него можно *только верить*, пребывая в полной неопределенности, «беспочвенности». Примерно такими, по Шестову, были мотивировки Лютера, побудившие его при переводе Рим. III, 28 вольно добавить от себя слово «только» («sola»): человек, согласно Лютеру, оправдывается *только* верою. — Но все же: каков смысловой переход от «Бога–произвола» к Богу как «грешнику»? как совершает его шестовский Лютер? и что вообще стоит за шокирующим шестовским тезисом: «Бог есть величайший грешник» (см. эпиграф)? На наш взгляд, весьма прихотливая герменевтическая мысль

⁸⁰ Фразу «Et hoc totum, quia peccatum habemus: ideo oportet fugere bona et assumere mala» Шестов перевел так: «И всё это потому, что мы грешны. Поэтому мы должны избегать добра и принять зло». В действительности же ее смысл таков: «Поскольку мы грешны, мы вынуждены избегать добра и принимать зло». Ср.: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю, но живущий во мне грех»: апостол Павел считает себя «пленником закона греховного», вынуждающего его делать зло вместо добра (см. Рим. 7; 19–20, 23), что, собственно, и имеет в виду Лютер.

⁸¹ Шестов Л. Sola fide... С. 262.

⁸² Там же. С. 241.

⁸³ Там же. С. 264, 283.

Шестова (где сплелись «слова» Лютера, Кьеркегора, а также «слово» библейское и собственно шестовское) клонится к мысли о невозможности как-либо вербализовать идею Бога. Всякое богословие, «изъясняющее» изначальный религиозный — миф? сюжет? священную историю? — конкретно — феномен Иисуса из Назарета, неминуемо приходит к кощунству, абсурду, ставит с ног на голову смысл веры как жизни. Богословский абсурд — это знак того, что Бог всемогущ и свободен от любых границ, полагаемых человеческими словами и понятиями, будь то категории этики, логики, психологии, бытовые аналогии и пр. *Теология абсурда* сродни *апофатической теологии*, в основе которой — отрицание за Богом атрибутов, присущих творению. Но если апофатизм указывает скорее на трансцендентность Бога тварному миру, то абсурдизм говорит о самовластии и всемогуществе Бога Творца, недоступных для человеческого ведения. Восточно-христианский апофатизм рождался из углубленной молитвенной практики — духовного усилия, пробивающегося к Божественному основанию вещей; абсурдизм кровного иудея Шестова ориентирован скорее не на выход из мира, а на его преобразование, о котором вещали библейские пророки.

Начиная с 1910-х гг. из одной книги в другую Шестов переносит две кощунственные цитаты из комментария Лютера к Павлову Посланию к Галатам. Нам придется привести их целиком, дабы стал понятен пафос шестовского абсурдизма. Возьмем их из контекста «Афин и Иерусалима» — богословской «суммы» Шестова. Первая цитата говорит об искуплении мира через боговоплощение: «Бог послал своего Единородного Сына в мир и возложил на Него все грехи всех, говоря: Ты — Пётр, который отрекся, Ты — Павел, насильник и богохульник, Ты — Давид, прелюбодей, Ты — грешник, съевший яблоко в раю, Ты — разбойник на кресте, Ты совершил все грехи в мире»⁸⁴. Традиционно мы считаем, что Христос, взяв на Себя человеческую природу через сверхъестественное рождение, жизненно понес все *последствия* греха, как то — страдания и смерть. Только это можно вычитать из Евангелий, все прочее — лишь фантастические спекуляции, в которые и пускается Лютер, расцветивая их к тому же неумеренной риторикой. Но Шестов видит в этом пассаже некий абсурдный —

⁸⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 467.

противоречивый богословский дискурс: Лютер добогословствовался до отождествления Бога Сына с совершающим первородный грех Адамом. Но Шестову — то как раз по сердцу эта теологическая парадоксальность: почему, собственно, Всемогущий Бог не мог оказаться и Адамом, съевшим роковое яблоко?!.. То же и со второй цитатой. Лютер пишет: «Все пророки видели в духе, что Христос будет величайшим разбойником, вором, богохульником, нечестивцем, прелюбодеем и т. д., — больше которого никто никогда в мире не был». И Шестов так поясняет этот текст: «Христос, едиnorodный и единосущный Сын Божий, т. е. сам Бог, есть величайший грешник, равного которому никогда в мире не было. Но ведь это значит, что Бог есть источник и творец зла»⁸⁵. Опять — таки Шестов здесь солидаризируется с Лютером; но не вчувствует ли он в Лютера свое манихейство 1900–х годов?.. Всемогущий Бог, замечает он чуть выше, «не боится даже переложить на Своего Сына грехи всего мира, точнее, превратить его в величайшего грешника». В этом «точнее» — софистическая уловка Шестова, с помощью которой он не уточняет, а незаметно искажает догмат, сводит его к богохульному абсурду. Вместе с тем этот абсурд — *Бог есть величайший грешник* — Шестов принимает, так как отрицать его означает «оправдывать» Бога, не нуждающегося в нашей защите. Таким образом, по — видимому, манихействуя и богохульствуя, Шестов борется с теологическим разумом, который, по его мнению, убивает Бога. Это его, Шестова, «великая и последняя борьба» — борьба за беспочвенную веру и за неведомого Бога. Мы упрекаем Шестова в манихействе, даже в демонизме, — но все подобные упреки он предусмотрел и, быть может, выставлял против них слова Заратустры, часто им вспоминаемые: «Это сказано не для длинных ушей. <...> Это тонкие, дальние вещи. И бараньим копытом их не должно касаться».

Два образа Бога Кьеркегора

В непростой (хочется сказать — многословно — путаной) книге Шестова рубежа 1920–30–х гг. «Киргегард и экзистенциальная философия» просматривается привычная схема шестовской теологии, — «работает» наблюдение Фейербаха: человек творит

⁸⁵ Там же. С. 468.

себе Бога по собственному образу и подобию. Шестовский Кьеркегор, чья религиозная жизнь была постоянным колебанием между полюсами «дерзновения» и «покорности» (всюду у Шестова навязчиво всплывают его «весы Иова»!), — порывы веры (точнее — к вере) сменялись у него приступами резиньяции, — создает, соответственно этим двум религиозным интуициям, два различных Божественных образа — *Бога всемогущего* и *Бога бессильного*. То, что Кьеркегор писал «иконы» Бога, следуя именно данному способу — проецируя на Бога свое, человеческое, Шестов подтверждает дневниковым признанием датского мыслителя: «Мой опыт помогает мне издала, совсем издала получить хоть слабое представление о страданиях божественной любви»⁸⁶. Речь идет о любовных муках Кьеркегора, неспособного изменить свою печальную ситуацию, — этим мукам он уподобляет страдания Бога Отца, который не мог спасти изнемогающего на кресте Сына (древняя ересь патрипассианства, кажется, импонировала и Шестову, пытающемуся вчувствоваться в Бога эмоции и страсти людей). Романтические попытки антропоморфизировать внутрибожественную жизнь суть признаки богословского декаданса — они разрушительны для религиозного строя сознания. Если монументальное традиционное богословие сообщает минимум сведений о Боге, — пишет Божественную икону крупными мазками догматов, что намекает на ее символизм, условность, — то протестантский психологизм, пытающийся как будто интимно приблизить Бога к человеку, на деле отвращает его от усилий богообщения, втягивая в дальнейшие бесплодные аналогии (что и происходило с Кьеркегором).

Творчество Кьеркегора, согласно Шестову, родилось из трагического обстоятельства его жизни: им была расторгнута помолвка с горячо любимой Региной Ольсен, — впоследствии она стала женой Ф. Шлегеля. О причинах разрыва гадают до сих пор; в автобиографическом «Повторении» Кьеркегора героиня расстанется с невестой (не перестав ее любить), так как ощущает в ней скорее свою поэтическую музу, чем будущую супругу. Кьеркегор весьма неоднозначно переживал совершившийся разрыв — чувствовал его неизбежность, но при этом страстно желал возврата утраченного. Человек религиозный, теолог по образованию,

⁸⁶ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 150.

Кьеркегор пытался привлечь Бога к разрешению своего судьбоносного кризиса. В зависимости от колебаний его настроения из недр сознания философа всплывали два разных образа Бога. В «Понятии страха» говорится об отчаянии как истоке экзистенциальной философии: это такое состояние, когда в человеческой душе «остается одно: для Бога все возможно», «или: все возможно значит — Бог»⁸⁷. Как учил Пётр Дамиани, Бог бывшее может сделать небывшим, — так что потерянное можно вернуть. Кьеркегор молится, из глубины своей трагедии, перед той иконой Всемогущего Бога, которую явили миру Иов Многострадальный и Авраам, «рыцарь веры». Такая икона — манифестация библейской, согласно Кьеркегору и Шестову — антирациональной, апеллирующей к чуду *теологии Абсурда*. — Но необходимым условием чудесного вмешательства Бога в жизнь человека является нерассуждающая вера, поправшая, по их мнению, и этику: Авраам велик именно тем, что не остановился перед сыноубийством. И Кьеркегор сетует, что неспособен сделать такое «движение веры», — ведь лишь оно могло бы возратить ему Регину Ольсен. «Я бегу укрыться в горечь покорности», — признается он в книге об Аврааме «Страх и трепет»⁸⁸. Однако «покорность» сопряжена уже со *вторым* образом Бога; Кьеркегор оставляет «икону» Всемогущего и начинает писать икону «бессильного» Бога.

Прежде чем обсуждать ее, сделаем одно замечание. Как только что было сказано, *для Кьеркегора* отвергнувшая разум вера — *необходимое* условие чуда. В богословии же *Шестова* присутствует тенденция считать это «движение веры» также и *достаточным* условием сверхъестественных — «абсурдных» для разума событий. Шестов часто подает повод считать, что он *буквально* трактует евангельское положение — вера движет горами. Но такие специфические волевые усилия человека принято называть *магическими*. Магия же — то, что несовместимо с библейским теизмом, противоположно ему. У Шестова в конечном счете получается, что отказ человека от разума во имя веры (вера, вспомним, для Шестова и сводится к этому отказу), — деяние чисто человеческое, идущее «снизу», — приведет к мировому преображению, возвращению первобытного рая. И Бог для

⁸⁷ Там же. С. 60.

⁸⁸ Там же. С. 57.

этого вроде бы и ненужен, — да ведь, по Ницше, Он умер... Вот что говорится в книге Шестова о Кьеркегоре. «Вера отменяет разум. Вера дана человеку не затем, чтобы поддерживать притязания разума на господство во вселенной, а затем, чтобы человек сам стал господином в созданном для него Творцом мире»⁸⁹: но такой «господин» — это der *Übermensch*, заступивший место Бога — прежнего Хозяина мира. «Безадресной» вере — вере как экзистенциальному акту разрыва со старыми ценностями, обращенному в прошлое, — вообще нужен ли Бог?!.. И вот продолжение шестовской цитаты: «Разум учит человека повиноваться, вера дает ему власть повелевать». Присутствие здесь Ницше еще более явное. Ведь «великая и последняя борьба» за веру во имя Абсурда в этом очень шестовском (отнюдь не кьеркегоровском) тезисе разоблачает свою суть, движущую силу: очевидно, что это воля к власти, воля к могуществу по Ницше.

Вернемся вновь к Кьеркегору. *Второй образ* Бога предстает его внутреннему взору, когда, изнемогнув в борьбе за *абсурдную* веру, он смиряется, переходя на путь *разума*. Одновременно, утратив Свое всемогущество, Бог Кьеркегора, как и он сам, оказывается во власти Необходимости. Шестов приписывает Кьеркегору чисто фейербаховское представление: «несчастнейшему» датчанину будто бы «стало видно, что его опыт распространяется не на людей только, но и на Бога»⁹⁰. Речь идет о страданиях несчастной любви, на которые был обречен смирившийся Кьеркегор. На языке христианства приятие своей судьбы со всеми ее превратностями называется крестоношением, — но вот интуиция спасительности Креста абсолютно чужда Шестову. Подобную позицию он считает этической и возводит к языческой мудрости: стоический праведник будет блаженствовать и в Фаларийском быке. Когда Кьеркегор «поет страстные гимны страданию», то для Шестова здесь не проповедь Креста, а Фаларийский бык язычников, — то же, что *amor fati* Ницше, также, согласно Шестову, подвергшегося падению в язычество со своего Синая — альпийской вершины, где ему было откровение о «вечном возвращении». — И вот, по Шестову, свое любовное страдание Кьеркегор усваивает Богу — Сыну и Отцу: «Жизнь

⁸⁹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 183.

⁹⁰ Там же. С. 165.

Христа есть одна непрерывная неудачная любовь, как и жизнь Серена Киргегарда. И в Христе, единородном Сыне Божиим, живет "тихое отчаяние". И над Ним тяготеет то же проклятие, что над человеком, он бессилен, хочет, но не может» и т. д. Бог же Отец, слыша с креста вопль покинутого Им Сына, испытывал «бесконечное, глубокое, бездонное страдание» (слова Кьеркегора), но ответить ничего не мог, «как не мог Киргегард ответить Регине Ольсен», ибо над Ним тоже стоит «этическое со своим неумолимым "Ты должен"»⁹¹. К подобному богословскому абсурду — образу бессильного Бога — Кьеркегора привело его романтическое фантазирование — еретические спекуляции по поводу внутренней жизни Христа и даже трансцендентного миру Отца. Но Шестов в своей иронии еще дополнительно углубляет абсурдное патрипассианство Кьеркегора: «Надо думать, что и сам Бог, отдав Своего Сына на муки, испытывал блаженство: Он угодил этическому»⁹². Бог, которому предстоит человек, по Шестову, окутан мраком абсурда: абсурдны «движения веры», но в абсурд заводит и теологический разум. Однако только *первый* абсурд плодотворен и выводит в царство свободы, тогда как *второй* абсурд — это тупик, стена, о которую разобьется всякое человеческое усилие.

Анчар

Шестова его первые критики считали мыслителем библейского направления: он «идет <...> к Библии», утверждал, к примеру, в 1929 г. Бердяев⁹³. Однако шестовское прочтение Библии было весьма специфичным. Бердяев остроумно определил эту специфику, заметив, что шестовская философия — это «совмещение ницшеанских и библейских мотивов»⁹⁴. Шестов осмысляет Библию с оглядкой на Ницше. Авторитетом Библии он хочет укрепить свою теологию Абсурда, теологию «великой и последней борьбы» человека за свободу от законов разума, — обосновать собственную «иудео-христианскую философию», учение

⁹¹ Там же. С. 118.

⁹² Там же.

⁹³ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 89.

⁹⁴ Там же.

о «сотворенной истине». Попробуем наметить самые общие контуры его экзегезы.

Прежде всего, Шестов хочет отмежеваться от *эллинизированной* Библии, которую вручил западному миру старший современник Иисуса Христа Филон Александрийский. Опираясь на греческий перевод «семидесяти толковников», Филон истолковал библейскую образность аллегорически, желая указать на «духовный смысл» библейского текста. Библия тем самым была «переведена» на язык категорий греческой философии, но утратила свой собственный смысл. Отцы Церкви Александрийской школы пошли по стопам Филона — и свет с Востока так и не смог пробиться в христианскую ментальность. И вот, Шестов задается целью восстановить изначальный смысл Библии (Ветхий и Новый Заветы он понимал как единое Откровение о едином Боге). Призывая к буквальному пониманию библейского текста, он обращает внимание на такие места, которые не укладываются в рамки эллинского разума, — места парадоксальные, коробящие нравственное чувство, вызывающие для здравого смысла. Библейская истина, согласно Шестову, скрыта именно в этих внеразумных элементах Книги книг, и именно к ним прикована шестовская экзегеза.

Но Шестов не работал с библейским оригиналом: во-первых, он не знал иврита и пользовался латинской Вульгатой, а во-вторых — не интересовался соответствующим историко-культурным контекстом. К тому же зачастую он берет библейские тексты из вторых рук — опирается на чужую интерпретацию, апеллирует к экзегезе импонирующих ему авторов. Для него авторитетен не св. Фома, а еретик Оккам; значимы выводы не св. Ансельма, ориентирующего веру в сторону познания, а бунтаря Лютера с его «*sola fide*» и т. д.: он фактически читает Библию лишь глазами своих «героев». Поэтому, например, из знаменитой главы 53 книги пророка Исаяи, возглашающего о явлении Мессии в униженном образе, Шестов «вычитывает» пророчество о Христе как «величайшем грешнике», ибо именно так прочитал Исаяю Лютер. Или вот Послание к Галатам 3, 19: Шестов присоединяется к шокирующему переводу-трактровке Лютера — «не по причине преступлений был дан закон [ветхозаветный], а для того, чтобы преступления стали возможными»⁹⁵. Традиционно это место объясняется

⁹⁵ Шестов Л. *Sola fide...* С. 250.

так: закон дан, чтобы простые прегрешения были осмыслены как преступления против Бога (см. т. 3 «Толковой Библии» Лопухина, с. 210 и далее). Шестов же хочет увидеть в законе виновника, провокатора зла, придать ему дьявольский характер. Главное же, конкретный Моисеев Закон, который всегда подразумевает Павел (а также Лютер), Шестов подменяет всеобщим законом разума — самим логосом, в его как «чистой», так и «практической» формах. И в Лютера, в апостола и даже в древнего пророка Шестов хочет вчувствовать собственный «мисологизм» — свой теологический абсурдизм, манихейство, свою едва теплящуюся веру (ведь за нее надо «отчаянно» бороться!). Он навязывает им свою приватную декадентскую религиозность, выпестованную не вековыми традициями, а сочинениями безбожника Ницше. Если Шестов и библейский мыслитель, то он экзегет—сектант, «высекающий» из библейского корпуса избранные места и безжалостно их переиначивающий в угоду своей концепции. Библия как целое, как вселенная смыслов, не занимает его, — он держится за свою собственную — шестовскую «истину».

Основной интерес Шестова—экзегета сосредоточен на истории грехопадения, представленной в книге Бытия. Все прочие его толкования так или иначе восходят к пониманию Быт. 2, 15 — 3, 24. Шестов верил, что правильная трактовка грехопадения — ключ к деэллинизации Библии, более того — к эсхатологическому преображению мира. Он начал пристально вглядываться в библейский рассказ во время занятий Кьеркегором, т. е. в конце 20-х годов. Кьеркегор романтически переносил свои сложные любовные переживания на прародителей в раю: невинные и свободные Адам и Ева будто бы были подвержены — именно в силу своей невинности — «страху перед Ничто», парализовавшему их волю; в этом «обмороке свободы» и совершилось грехопадение. Вместо того чтобы с ходу отместить эту наивную психологизацию древнего мифа, Шестов начинает разбор Кьеркегорова толкования и заимствует у него отдельные положения. — Но вот что в нем в принципе для Шестова неприемлемо. Кьеркегор традиционно видит исток греха в человеческой свободе (хотя и рассуждает достаточно прихотливо — падение произошло «в обмороке», как бы без участия воли людей). Во всяком случае, в экзегезе Кьеркегора импульс к падению шел изнутри человека. Змей—искуситель устранен из его толкования как фактор

внешний, могущий бросить тень на Бога. А для экзегезы Шестова библейский змей абсолютно необходим: именно змей предложил прародителям взамен райского неведения — *знание*, с которым Шестов борется начиная с 1890-х годов. В книге о Кьеркегоре в богословии Шестова появляется до того отсутствующий в нем *дьявол*. Это — змей книги Бытия, «Ничто» Кьеркегора. Грехопадение, по Шестову, произошло благодаря участию *внешней* для человека силы, и богоданная свобода прародителей тут не при чем.

Утверждая, что он буквально следует библейскому тексту, Шестов в книге о Кьеркегоре и «Афинах и Иерусалиме» предлагает трактовку грехопадения, в корне отличающуюся от традиционной. Согласно последней, грех вошел в мир через *ослушание* первых людей: их вина в том, что они нарушили запрет Бога есть плоды с дерева познания добра и зла. Первой пала воля людей, которые предпочли совет змея заповеди Бога. Для Шестова же возложить вину за грех на человеческую волю в принципе невозможно: все свои философские упования он связывает как раз с *волевыми* актами человека — с протестом, бунтом, «дерзновением», — вообще — с «великой и последней борьбой». Быть может, само восстание Адама и Евы против Бога где-то и симпатично Шестову, — ведь он приветствует богоборца Ницше, вместе с Лютером утверждает, что Богу угодны иные богохульства. Но все же он обходит своим вниманием сам факт райского *ослушничества*. Мыслителю важно лишь то, что прародители *съели плоды с конкретного дерева познания*, которые он условно называет яблоками. Ослушайся они Бога как-то иначе — съев, скажем, также запретные «сливы или груши» — последствия были бы иными, смерть не вступила бы в мир: так Шестов острит, полемизируя по вопросу о грехопадении с традиционным воззрением Паскаля⁹⁶.

Итак, по Шестову, вся соль истории грехопадения заключена в *самых плодах с дерева познания*, а не в поступке прародителей и уж никак не в их райской свободе, которую Шестов не желал считать свободой выбора (таковой первоначальная свобода стала уже после грехопадения), но видел в ней свободу творить одно добро (зла в раю также не было). В полемике с Кьеркегором, который

⁹⁶ Шестов Л. Гефсиманская ночь. — В изд.: Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 313.

«отвел змея», в сознании Шестова выковывается мысль о теснейшей связи между грехом и плодами как таковыми. Эти плоды настолько ядовиты, что отравили душу нашего праотца: человек обессилел, утратил творческую свободу, сделавшись «рыцарем покорности». Ибо плоды дали людям разум, вместе с которым в мир вошла Необходимость, и этику с ее императивами, в которых Шестов видел все ту же Необходимость, хотя и ослабленную. И разум с этикой, по Шестову, составляют то зло, которого не было в раю: зло возникло, когда, съев плод, человек научился различать добро от зла, — прежде было одно добро, потом пришло их разделение. У Шестова, рассуждающего о грехопадении, *гносеологические* события (познание добра и зла) обретают бытийственность, как бы оплотневают. В этом, кажется, есть богословский резон: невещественный первобытный рай в результате грехопадения стал погружаться в материю. Главное же — то, что со съеденным плодом в мир вошла смерть, — осуществилось Божье слово Адаму: «Когда ты отведаешь от плодов дерева познания — смертью умрешь». И, по Шестову, «смысл слов Божиих не в том, что человек будет наказан, если ослушается заповеди, а в том, что в познании скрыта смерть»⁹⁷.

Мы видим, что Шестов упорно, шаг за шагом, создает образ дерева познания как *дерева смерти*. По сути перед нами — ядовитый анчар из хрестоматийного стихотворения Пушкина:

«К нему и птица не летит,
И зверь нейдет; лишь вихорь черный
На древо смерти налетит —
И мчится прочь, уже тлетворный».

Кстати сказать, восточный сюжет, ставший основой для пушкинского шедевра, есть, по-видимому, аналог библейского сказания о грехопадении, — точнее сказать, о появлении в мире зла. В данном сюжете царь — образ то ли дьявола, то ли злого бога; «бедный раб» — это немощный, безвольный человек; анчар — таинственный субстанциальный источник смерти;

⁹⁷ В православном богословии, избегающем юрицизма, ослушание прародителей означало их бытийственное отпадение от Бога Творца. Разорвав связь с Источником жизни, человек стал подвержен смерти; с падением человека пал и весь тварный мир — в силу глубинного единства макро- и микрокосма.

а отравленные стрелы, разлетающиеся по миру, суть злые импульсы, неудержимо несущие смерть, рождающие новое зло. У Шестова также исток зла субстанциализирован и не связан с человеком (это змей, дерево познания с его плодами). Здесь виден восточный колорит шестовской мысли: и ей не чуждо представление о злом боге — «непобедимом владыке»; и в ней, как и в легенде об анчаре, мало действительного уважения к человеку, — он всего лишь «раб», неспособный быть инициатором зла (этим последним у Шестова выступает в конечном счете сам Бог⁹⁸).

Мифологема первобытного рая — важнейшая для воззрений Шестова: исключительно с нею Шестов связывает какие-то философские надежды, *от нее одной* в его мыслительном мире исходит хоть какой-то — пускай и гнилушечный — свет. Безо всяких поправок Шестов переносит образ библейского рая в свою современность. В точности так же, как в те баснословные времена, в мире произрастает дерево познания, на котором висят «вечные истины», добро и зло вместе с категорическим императивом, синтетические априорные суждения, законы природы и т. д. — ядовитые плоды, усыпляющие дух, несущие смерть. Мы же, подобно прародителям, предстоим страшному древу, памятуя о Божием запрете, но и притягиваясь к плодам с неудержимой силой. Для Шестова словно не существует уходящей в бесконечность человеческой эволюции, многовековой истории, опыта цивилизаций и культур, — точнее же сказать, для него, почитателя Петра Дамини, допуская превращение «бывшего» в «небывшее», — для шестовской экзальтированной веры, действительно, события грехопадения вообще *не было*⁹⁹. Каждый из нас и ныне находится в первобытном раю, и задача лишь в том, чтобы актуализировать для себя свою собственную райскую природу, пробудить свое «второе зрение», перенесясь тем самым в то «измерение мышления» (и бытия), где цветет Божий рай и благоухает древо жизни. Но как это осуществить — как отрешиться от мнимо царящей в мире Необходимости, как победить смерть? Шестов отвечает

⁹⁸ Ср.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 468.

⁹⁹ Ср.: «"Факт", "данное", "действительность" не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы <...>. Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности <...>. Первородный грех <...> с корнем вырывается из бытия» и т. д. (Шестов Л. Афины...С. 334–335).

на это: через «безумие веры», которое развеет чары разума — дьявольские чары. Он апеллирует к архаичным, дорациональным состояниям сознания: намекает на собственные редчайшие душевные переживания, когда для него рушился общезначимый мир; упоминает о каких-то погашающих дневной разум «духовных упражнениях»; многократно приводит слова Платона о том, что «древние блаженные мужи были лучше нас и жили ближе к Богу»; замечает, что в России народ любит и чтит «духовных уродов» — юродивых, кликуш и т. п., обладающих своей особой, ныне забытой правдой¹⁰⁰... Здесь Шестов противостоит апокалипсическому *mainstream*'у Серебряного века — чаяниям грядущего Нового Иерусалима (взамен навсегда потерянного рая), предваряемого событием объективным — Христовым пришествием. Христа не принявший, Шестов весь обращен в мифологическое райское прошлое, уповая при этом на силу, идущую исключительно «снизу», — на фантастическую и магическую мощь «безумной веры».

«Summa theologiae» и «summa philosophiae» Шестова

О развитии философской идеи Шестова, на наш взгляд, говорить вряд ли возможно: все по сути шестовские интуиции уже присутствуют в книге 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес». Творческий путь Шестова можно уподобить такой музыкальной форме, как тема с вариациями — одну и ту же смысловую «мелодию» мы обнаруживаем во всех без исключения шестовских трудах, где она претерпевает обусловленные лишь материалом модуляции. Так же мысль Шестова неизменно сохраняла свой заявленный изначально герменевтический характер. Шестов — создатель уникального, и при этом весьма эффектного дискурса — не прямой исповеди, слова интимнейшего, маскирующегося под стиль гуманитарного исследования. Говоря о других, он свидетельствует о самом себе, одновременно желая открыть — но и утаить свое сокровенное. Читая шестовские тексты, постоянно чувствуешь эту герменевтическую позицию как бы бесстрастного ученого созерцателя: болеет и гибнет Ницше, Лютер

¹⁰⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 651, 638.

смотрит в адскую бездну, страдает от несчастной любви жалкий, почти смешной Кьеркегор, — но они — самобытные философы, а Шестов, скрывающий человеческий, слишком человеческий исток своей мысли, занятый одними чужими экзистенциями, всего лишь герменевтик, толкователь чужих текстов и чужих жизней. Его дар мыслителя все же вторичный, хотя интерпретация для него — не конечная цель, а средство. Вместе с тем это его философская судьба. Мыслитель — «странник», беспочвенник, духовный Агасфер (аллюзия Булгакова), Шестов ищет на самом деле, к кому хоть на время прислониться, — ищет такое чужое философское слово, через которое он сможет выразить свой глубинный опыт. Потому в его мысли — при постоянстве темы — весьма сильна динамическая составляющая: когда, скажем, Шестов солидаризируется с Паскалем — это уже не Шестов как автор книг начала 1900-х, занятый ницшеанской «переоценкой» добра и зла, равно как интерпретатор «Смерти Ивана Ильича» и «Хозяина и работника» («На Страшном Суде») — отнюдь не «критик» Достоевского, апологет «подпольного человека».

Итоговая шестовская книга «Афины и Иерусалим» (конец 1920-х — 1930-е гг.) в этом отношении показательна. С одной стороны, обзревая в ней весь свой пройденный путь, Шестов постарался максимально адекватно сформулировать занимавшие его всегда проблемы. Как мы увидим, свою мысль Шестов идентифицировал как *критику разума*: он полагал, что всегда следовал тому заданию, которое поставил себе, но не решил Кант. Но кроме критики, Шестов претендовал и на разработку некоего универсального воззрения: гносеологии — но и учения о бытии, теологии и антропологии, одновременно философии экзистенциального типа, включающей специфическую духовную практику. Этот итог своих многолетних герменевтических штудий — «странствований по душам», а также размышлений над Библией — Шестов называл «иудео-христианской философией» и ставил в ее центр категорию «сотворенной истины». В «Афинах и Иерусалиме» Шестовым, действительно, сделана попытка представить *сумму* его богословских и философских интуиций, придав им чеканную форму.

Как видно, шестовский итоговый труд отличается той новизной, которую всегда приносит творческий синтез. Вместе с тем, читая «Афины и Иерусалим», постоянно убеждаешься в том, что

автор остался верен даже и букве своих принципов 1900-х годов. Как и в случае ранних трактатов, главным «героем» последней шестовской книги выступает Ницше. Если «архетипом» «философии трагедии» раннего Шестова был герой «Записок из подполья» Достоевского, то и в «иудео-христианской философии» 30-х гг. подпольный циник занимает почетное место: он — подражатель Христу, человек истинно библейский¹⁰¹. И если метафизическую позицию Шестова как апологета зла (особенно отчетливо она просматривается в книге 1902 г. «Достоевский и Нитше») можно уподобить роли *адвоката дьявола* в процедуре католических беатификаций, то к чьему трансцендентному «слову» присоединяет свой голос Шестов, когда в «Афинах и Иерусалиме» рассуждает о Боге как «источнике зла», Христе — «величайшем грешнике» и т. п.?!

Размышляя о Шестове, мы часто вспоминали его как бы программный тезис из книги 1900 г. о Толстом и Ницше: Ницше, дескать, открыл путь к Богу, который превосходит христианское доброделание, и он, Шестов, станет искать Бога на *этом* пути. Говоря об итоговой шестовской книге, уместно вновь обратиться к данному обету мыслителя. Что это оказался за путь и куда он его привел? Кем был тот «Бог», которому тайно служил Ницше, каким увидел его «лик» Шестов? Попробуем понять «Афины и Иерусалим» в качестве плода богоискательства Шестова.

В начальных двух частях книги (состоящей из четырех частей) Шестов стремится осуществить не удавшуюся, по его мнению, *критическую* миссию Канта: первая часть («Скованный Парменид») — это шестовская критика «чистого разума», а вторая («В Фаларийском быке») — разума «практического». Обе свои «критики» Шестов осуществляет в свете веры: иудео-христианская философия — это *философия веры*. Именно вера, по Шестову, выявляет ущербность автономных знания и этики, помогая подняться над ними к «сотворенной истине». Шестов хочет философствовать перед лицом Всемогущего Бога Творца, стремясь раскрыть в своем воззрении Божью заповедь первым людям — запрет вкушать плоды с древа познания добра и зла. Именно Бог — и Он один — раз навсегда этим запретом осуществил «критику разума»: многократно в «Афинах и Иерусалиме» мы

¹⁰¹ См.: Шестов Л. Афины... С. 587, 568.

наталкиваемся на эту шестовскую шутку. И вот, Шестов–философ намеревается исполнить райский завет Бога — проигнорировать смертоносный «анчар», избежать соблазна его плодов — «вечных истин», этических норм. Он задается безумными вопросами: можно ли познавать и действовать, как если бы мы не знали «вкуса» роковых плодов? что человек в силах противопоставить разуму и морали, — более того, власти мирового Логоса, знакомого уже Гераклиту? и наконец, что станет с миром, который все привыкли воспринимать исключительно в свете Логоса, если мы, восстав, одолеем его? Шестов как бы становится на позицию Ивана Карамазова: заявляет, что признаёт Бога, а вот мира — такого, как он есть, — не принимает. Своей книгой «Афины и Иерусалим» он хочет не просто поддержать Ивана, но и выйти из его тупиковой ситуации. Иван бунтует — но в конце концов гибнет в мраке безысходности. Шестов же утверждает, что *знает путь* (его открыл ему Ницше). На своем неизбежно герменевтическом языке, через чужое слово, чужой опыт и чужую жизнь он пытается в итоговом для себя сочинении сообщить об этом знании «всемству» — узникам платоновской «пещеры», «сонному», оцепеневшему человечеству, томящемуся под властью дьявольских чар.

«Наше мышление есть *необходимо* развивающееся сознание *необходимости* всего, что составляет содержание бытия»¹⁰²: таково существо, вместе и порок «чистого разума», всей области теоретической мысли. Необходимость, о которой Шестов в «Скованном Пармениде» нередко говорит как о древнегреческом божестве — «слепой, глухой и немой» (в ее неумолимости) «Ἀνάγκη»¹⁰³, это противоположность *свободе*, особо ценимой Шестовым: первобытный рай для него — это по преимуществу царство свободы (свободы творить добро). Необходимость вошла в мир и подчинила его себе через событие грехопадения: согласно Шестову, когда прародители съели плод и у них пробудился разум, им не то чтобы открылась мировая закономерность, но эта самая закономерность *вступила в бытие*. Падение мира для Шестова означает его превращение из царства свободы в царство Логоса, Необходимости. В раю не было знания — не

¹⁰² Шестов Л. Афины... С. 351 (курсив мой. — Н.Б.).

¹⁰³ Там же.

было и Необходимости, так что своим возникновением она, при всей ее призрачности (для Шестова), обязана катастрофе именно в области *познавательной*. Необходимость — исток всех бед, которым человечество подпала с грехопадением; наибольшая из них, понятно, смерть, — но о том, что познание принесет с собой смерть, предупредил человека Бог. Итак, по Шестову, «чистый разум» — виновник всех «ужасов жизни», корень зла, орудие дьявола. — Но *что* человек в состоянии противопоставить разуму, бесконечно продуцирующему «вечные истины», все вновь и вновь воспроизводящему царство Необходимости? Ответ Шестова на этот вопрос — положительное содержание «иудео-христианской философии» — уступает по силе софистическому остроумию шестовских постановок проблем.

А именно, логически-категориальному мышлению, подчиняющемуся мнимой (по Шестову) бытийственной необходимости, Шестов противопоставляет *мышление творческое* — «повелевающее» бытием. Такое мышление характеризуется тем, что кроме рассудка, в нем живо участвуют чувства и воля. И такое «мышление» для Шестова — это уже *вера*, которая может двигать горами. Шестов часто приводит следующий пример. Все наши чувства восстают против того факта, что ничтожные люди отравили Сократа. И мы страстно хотели бы, чтобы этого не было: неужели такое чудовищное событие мы обязаны считать вечной истиной?! Но отмена факта убийства Сократа — невероятное чудо, которое допускал едва ли не один Пётр Дамиани, учивший о том, что бывшее Бог может сделать небывшим. Шестов и апеллирует, как к прецедентам, к такого рода чудесам. Авторитетна при этом для него отнюдь не одна Библия: Орфей спустился в ад и вывел Евридику, Пигмалион оживил изваянную им статую, — так что «если бы в наше мышление вошла, как новое его измерение, пигмалионовская безудержная страсть, многое, что мы считали невозможным, стало бы возможным, и что кажется ложным, стало бы истинным»¹⁰⁴. Есть такая «метафизическая область», где Сократа никто не казнил, и цель творческого мышления — прорваться в нее. Необходимости шестовский «верующий человек» должен противопоставить лозунг «по моей воле», вступив тем самым в «великую борьбу» за истину: ведь «как написано:

¹⁰⁴ Там же. С. 404.

царство Божие берется силой»¹⁰⁵. Эта борьба, по словам Шестова, и есть «иудео–христианская философия».

Но если Необходимость одолевается ничем другим как своеволием, то не может не возникнуть вопроса: причем же здесь «царство Божие», вера, сам Бог?! Традиционно ведь мы привыкли, напротив, погашать свою волю, предстоя Богу: «Да будет воля Твоя». Однако вот постнищевское христианство Серебряного века, ищущее поклониться Христу Апокалипсиса, грядущему во славе (а не в покорности), как и Шестов, уповало на волюнтаристскую мистику субъективного творчества, будто бы отвечающую эсхатологической эпохе. Особенно яростно восставал на традиционное христианство во имя творчества Бердяев. Его книгу 1916 г. «Смысл творчества» Шестов хорошо знал, — и, быть может, некоторые идеи Ницше вошли в гносеологию «Афин и Иерусалима» через посредство как раз бердяевской концепции. Нехристианин, Шестов также уверовал в то, что Бог ждет от человека — даже не творчества, а абсурдистского бунта против разума. Отдельные гносеологические пассажи Шестова отмечены Ницшевой *волей к власти*. «Чтобы проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя хозяином мира, научиться повелевать, творить»¹⁰⁶: претендующий на познание *ноуменального*, на истину «метафизическую» (райскую), субъект знания — это шестовский вариант *сверхчеловека*. Своеволие ему «разрешено свыше»: он призван «претворить» своеволие в истину, создав «новую действительность». «Прорвавшись» своей страстью и волевым напором «туда, где делается бытие», он примет «участие в этом делании»¹⁰⁷. Шестовский новый демиург — даже не просто великий маг, но, действительно, существо нечеловеческой иерархии, персонаж уже не гносеологии (из которой он как бы вышел), но богословия: это «бог творец», которого Шестов обрел на «пути, открытом Ницше».

Попробуем теперь оценить шестовскую *этику*, воздвигаемую мыслителем на развалинах конструкций прежнего «практического разума» (вторая глава «Афин и Иерусалима» — «В Фаларийском быке»). Но вправе ли мы вообще говорить об этике

¹⁰⁵ Шестов Л. Афины... С. 370.

¹⁰⁶ Там же. С. 622.

¹⁰⁷ Там же.

философа, этику отвергшего?! Ведь этика, по Шестову, возникла как раз в результате грехопадения: вместо прямого общения с Богом в раю Адам и Ева, послушавшись Творца, обрели способность различать добро и зло, — т. е. мыслить *этически*. Шестов же хочет совершить шаг в обратном направлении — преодолев этику, вернуться к богообщению. Вновь вспомним о том, что еще в 1900 г. он встал на «путь, открытый Ницше», якобы ведущий вверх, к Богу, после отказа от «сострадания» и «добра»¹⁰⁸. Впоследствии наш мыслитель нашел у Кьеркегора подтверждение приоритета *религиозного* перед *этическим*: кьеркегоровский Авраам велик именно потому, что, вняв призыву Бога, не остановился и перед сыноубийством. Противоположна *греху* не добродетель, а *вера*: в этом тезисе Кьеркегора Шестов нашел для себя решение этической проблемы. Шестовская «этика» — она же и теология: игнорируя добродетель, действуя «по ту сторону добра и зла» в духе *своеволия*, верующий человек может найти поддержку лишь а Боге как абсолютном *Произволе*, — грешника спасет только «Величайший Грешник». Таким образом, шестовская новая «этика» — это *учение о личной вере*, подобно тому как его «гносеология», опирающаяся на представление о творческом познании, также в конечном счете основана на «вере»: ведь вера, согласно Шестову, это «*беспочвенность*», *разрыв с разумом* и *избрание своеволия* в качестве руководящей силы.

Понятно, что прообразом шестовской этики выступает Ницше, пленивший философа воззрением «по ту сторону добра и зла» еще в 1890-х годах. Но вот в книге 1900 г. Шестов утверждал, что «Нитше <...> не мог уверовать», хотя и «положил все силы своей души на то, чтобы найти веру»¹⁰⁹. В «Афинах и Иерусалиме» же Шестов задался «труднейшей задачей» — доказать, что Ницше — религиозный, верующий человек, — более того, что он — «рыцарь веры» по Кьеркегору¹¹⁰. Именно поэтому раздел «В Фаларийском быке» оказался самым софистическим текстом Шестова. Чтобы выявить «религию» Ницше, Шестов сопоставляет его с Люте-ром, следуя своему главному герменевтическому принципу «совсем как». И у Шестова получается, что «нитшевское *Wille zur*

¹⁰⁸ См.: Шестов Л. Добро... С. 127.

¹⁰⁹ Там же. С. 101, 92.

¹¹⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 456–462, 462, 491–492.

Macht — только другие слова для выражения лютеровской *sola fide*», — оба, Ницше и Лютер, рвутся к «Всемогущему Творцу». В трактовке Шестова, Ницше, разорвав с Сократовым «добром», взошел на свой «Синай» (в Альпах), где ему было откровение, которое позднее он назвал «вечным возвращением». По Шестову, Бог открылся Ницше как Всемогущий Творец, способный бывшее сделать небывшим (это смысл «вечного возвращения», согласно толкованию Шестова); тем самым ему была сообщена и заповедь «воли к могуществу» (или власти), «которую он противопоставил сократовскому "добру"»¹¹¹. Новый Моисей, Ницше вручил людям скрижаль со словами *Wille zur Macht*; и, по Шестову, для того, кто последует Ницшевой заповеди, уже не будет ничего невозможного. — Это вера? — Да, отвечает Шестов, это вымоленная Ницше у «небожителей» (в обмен на безумие, превращение в животное) «вера в себя», которую Ницше, «совсем как Лютер», противопоставил закону¹¹². Как и гносеология, «этика» Шестова–Ницше — это этика сверхчеловека. В своей итоговой книге Шестов выдвигает страшные, воистину сатанинские императивы, когда невинным — точнее, высоким словом «вера» обозначает расковывание самых разрушительных инстинктов человеческой природы, развязывание воистину inferнальных страстей. Читая итоговый труд Шестова, часто ловишь себя на мысли: да точно ли философ — богоугодный «адвокат дьявола», а не искренний глашатай духа тьмы?..

По поводу третьей части «Афин и Иерусалима» («О средневековой философии») мы скажем всего несколько слов¹¹³. Она имеет историко–философский, при этом герменевтический характер. Согласно Шестову, перед средневековыми мыслителями стояла задача создания иудео–христианской философии — учения о сотворенной истине: в нем должен был веять дух Бога как Всемогущего Творца, господина над созданными Им истинами разума. Но с Филона Александрийского началась эллинизация Библии — Бога стали объяснять, поверять разумом, подчиняя тем самым Необходимости. История европейской философии

¹¹¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 463, 462.

¹¹² Там же. С. 458.

¹¹³ Фрагментарная четвертая часть лишь иллюстрирует отдельные положения трех первых.

потому — не что иное, как убиение Бога. Лишь у немногих мыслителей (это Тертуллиан, номиналисты, Лютер и т. д.) можно заметить «свет Иерусалима», свет веры с Востока; но в целом в тяжбе двух ментальных парадигм победу одержали «Афины» с их «неудержимым стремлением» к познанию, к роковым плодам библейского древа. — В этой критике Шестовым средневековой философии вырисовывается его собственный проект философии «иудео-христианской», истины «сотворенной». Конечная цель подобного философствования, по Шестову — ... победа над смертью: тот, кто преодолет чары разума, «рассеет наваждение вечных, несотворенных истин, только тому будет дано вместе с пророком воскликнуть: "смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?"»¹¹⁴. Именно таковы, ни много ни мало, амбиции Шестова-мыслителя; но вот вопрос — осуществились ли они?..

Завершить наше исследование о Шестове — герменевтике и богослове, верном ницшеанце — нам хотелось бы, припомнив знаменитую ницшевскую притчу из «Веселой науки» (фр. 125): безумный человек с фонарем в руке бежит среди бела дня кругами по площадям и торжищам города с криком: «Ищу Бога, ищу Бога!» Для него Бога нет, Бог умер, и он, сойдя с ума от отчаяния, обвиняет людей, городскую толпу — дескать, это они убили Его... Шестов обращается к этой притче в книге о Толстом и Ницше¹¹⁵, — она — один из архетипов его мысли. Вот что произошло в действительности. В притче говорится о том, как безумец ищет Бога; и когда Шестов в 1900 году задался целью искать Бога на пути, который открыл Ницше, он по сути занял позицию человека с фонарем — отождествился с ним в глубинах своей души. — И впрямь: для Шестова, как и для держащего фонарь, мир погружен в кромешный мрак — Божий свет заслоняют «вечные истины». Шестов воспринимает бытие в точности обратно к христианскому воззрению: христиане воспевают «свет разума», «Солнце правды» (тропарь Рождеству¹¹⁶), поклоняются в лице

¹¹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 569.

¹¹⁵ См.: Шестов Л. Добро... С. 100.

¹¹⁶ Вот русифицированный текст тропаря: «Рождество Твое, Христе Боже наш, принесло в мир сияние света разума. Ибо те, кто служил звездам (т. е. евангельские волхвы. — Н.Б.), были научены Звездой (Вифлеемской. — Н.Б.) поклоняться Тебе, Солнцу правды, и познавать Тебя, пришедшего с высот Востока. Господи, слава Тебе». Свет Логоса пронизывает все христианство — от

Христа — Божественному Логосу, пришедшему в мир. И христианский путь к Богу начинается как раз в *уме* человека («умная молитва», «словесная служба» — характерные христианские идиомы), тогда как первый шаг на «пути» Шестова — это отказ от ума, зачатого в первородном грехе. «Путь» Шестова в принципе без-умный, и прообраз этих агасферических (Булгаков) метаний — performance человека с фонарем. Ведь беготня и вопли ницшевского безумца — конечно, не подлинное искание Бога, а символическое действие, обращенное к публике, некий message, разыгранная с большим подтекстом сценка. Обвинение человечества в убийстве Бога Шестов сделал стержнем своей философии: это убийство началось, когда Адам и Ева съели яблоко, — тем самым, согласно Шестову, было predeterminedo вытеснение Бога из очеловеченного мира. И не является ли весь шестовский дискурс также неким performance'ом — эмоциональным словом перед аудиторией, рассчитанным не на ее поддержку, но на эпатаж, — словом, высказанным с целью пробудить спящее «всемство»?..

Но вот человек с фонарем у Ницше выкрикивает загадочную фразу: «Не должны ли мы сами обратиться в богов <...>?»¹¹⁷. Как нам хотелось показать, «Афины и Иерусалим» — это *положительный* ответ Шестова на данное вопрошание. Ведь субъект «творческого познания» и этики «веры», — носитель разума, для которого нет ничего невозможного, сдвигающий горы и бывшее делающий небывшим, обладатель великой «творческой» — читай: магической силы, — таким субъектом у Шестова оказывается воистину «бог» — новый демиург, *Übermensch* Ницше. Бога же Творца мира Шестов на «пути, открытом Ницше», понятное дело, не воскресил. В «Афинах и Иерусалиме» мы находим все то же «беспочвенное» воззрение 1900-х гг., только, пожалуй, еще дополнительно радикализованное.

светоносной мистики «умной» молитвы исихастов до позитивной науки, обаянной своим расцветом именно в христианской культуре этой логосности — логичности истоков евангельской веры.

¹¹⁷ Ницше Ф. Веселая наука. — В изд.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 593.

Глава 4. Философский бунт Льва Шестова

1. Годы 1917 — 2017

Религиозная философия Серебряного века — это явление русской духовной культуры, порожденное деятельностью сравнительно небольшого круга лиц. Во второй половине XIX века в русскую действительность пришли совершенно новые души, наделенные миссией — быть творцами нового мира. Из них назову тех, кого считаю *отцами Серебряного века*: это родившиеся в 1865 г. Дмитрий Мережковский, а в 1866 г. Лев Шестов и Вяч. Иванов; Николай Бердяев, родившийся в 1874 г., и Сергей Булгаков — в 1871-м; Павел Флоренский (род. в 1882 г.) и Борис Бугаев, писавший под псевдонимом Андрей Белый (род. в 1880 г.) — их младшие современники. К старшим принадлежал еще Василий Розанов (род. в 1865 г.). Но первым должен быть назван Владимир Соловьёв (1853–1900) — их вдохновитель и родоначальник, Отец отцов. Эти люди в жизни были связаны дружбой или враждой — личностной или интеллектуальной; они читали друг друга и состояли в переписке; объединялись в общества, создавали религиозные секты и издавали книги. Революционным вихрем в 1920-е гг. некоторые были выброшены из России и совместно действовали уже в эмиграции. Я клоню к том, что сонм этих новых душ был не случайным конгломератом, но составлял некое единство. Их духовные пути разнились, принадлежали они к разным ветвям философии; но всех их затронул message позднего Соловьёва, с пророческим пафосом возвестившего в своей «Краткой повести об антихристе» о близком конце света и Втором Христовом пришествии. Иоаннов «Апокалипсис» стал настольной книгой для новообращенных христиан; «Ей, гряди, Господи Иисусе!» — эти слова из последней новозаветной книги сделали их интимнейшей молитвой. Религиозная философия

Серебряного века в ее основной части — это русская версия апокалипсического христианства; мы находим в ней разные варианты теологии Конца.

Исключение здесь составляет Лев Шестов, который христианином не был. Выходец из традиционной еврейской семьи, воспитанный в близости синагоги, в атмосфере древнееврейского языка и благоговения перед Торой, в юности он сделался диссидентом от иудаизма, Впоследствии он сказал свое весомое слово не только в русской, но и европейской философии XX века: его интуиция бытийственного абсурда была усвоена и развита европейским экзистенциализмом. Но философский взор Шестова был также устремлен к концу — концу, в ключе мессианских ожиданий, отнесенному к вечно отодвигающемуся, ускользающему будущему. В творчестве Шестова с самого начала присутствовала тенденция, противоположная той, что влекла его в европейскую интеллектуальную жизнь. Это был голос вины перед родом, голос крови, звавший его назад — к духу семьи, к вере отцов. И героем Шестова мало-помалу сделался библейский великий странник и «отец веры» Авраам. Философские «странствия» Шестова тайной целью имели ту же встречу с живым Богом Библии. Идеальная цель Шестова — обретение *потерянного* — есть иудейская разновидность достижения апокалипсического *Нового Иерусалима* христианскими мыслителями Серебряного века.

Вообще, философия Шестова входит самым органичным образом в тело русской мысли этой эпохи. Шестов первым в ней сказал свое весомое философское слово независимо от Соловьёва. По его следам сразу же пошел Мережковский. Как мне представляется, философский дух Серебряного века впервые приоткрыл свой загадочный лик в книге Шестова 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес». За ней последовали труды «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1900 г.) и «Достоевский и Нитше» (1902 г.), через которые в русскую мысль хлынули ницшеанские интуиции. Это была закваска идейного бунта: Шестов звал к «переоценке всех ценностей», и прежде всего — добра и зла. Именно Шестов «родил» Мережковского, повлияв на его ключевой труд 1900–1902 гг. о Толстом и Достоевском. Мережковский в свою очередь «родил» Бердяева и Андрея Белого, входивших в его интимный круг, а также автора «Столпа и утверждения

Истины» — т. е. Флоренского, ставшего духовным отцом Сергея Булгакова. Именно от Шестова пошла эта цепная реакция духовных «рождений» и воздействий. Если Шестов «искал Бога» на «пути, открытом Ницше» (как он заявил в конце книги о Толстом и Ницше), то его последователи — христиане отождествили этого Бога Ницше с Христом Апокалипсиса, грядущим за землю уже не в зраке раба, но в силе и славе. Вокруг этого гипотетического Христа, порой напоминающего ницшевского Заратустру, они собирали воображаемую Церковь, называя ее — в духе мечтаний Соловьёва — Церковью Святого Духа.

Религиозная философия Серебряного века имеет в своей основе несколько ключевых тем, на которые я только что намекнула. В русле этих тем — Бога и Богочеловека, человека и человечества, Церкви и общества, государства, культуры — возникло множество их философских версий. Так, тема человека развивалась в полярно несхожих, почти враждебно противостоящих воззрениях — в экзистенциализме Бердяева, русском варианте *Ich-Philosophie*, и в антропологии Флоренского, проблематизировавшего историю каббалистического всечеловека Адама Кадмона. Такие разные по духу и содержанию труды, как книга Бердяева «Смысл творчества», с одной стороны, и трактаты Флоренского «Органопроекция» и «Лекции по философии культа», с другой, суть экзистенциалистская и оккультная (либо натурфилософская) вариации русской философской антропологии. Между нашими мыслителями на протяжении всех первых четырех (пожалуй что и пяти) десятилетий XX века шел не прекращающийся «диалог по последним вопросам», как сказал бы Бахтин. Это был бы, действительно, платоновский симпозион, если бы участники не срывались в споре порой на крик... Но я все же настаиваю на том, что русская религиозная мысль той эпохи составила своеобразное единство. Не то, старое единство, когда об Истине свидетельствуют «едиными устами и единым сердцем», но единство нового типа, когда Истину ищут, идя к ней с разных сторон, с разными предположениями. «Истина», явленная Серебряным веком, нам предстает фрагментарной, неустановившейся; подлинные открытия в ней перемешаны с заблуждениями и фантазиями. Но эта незавершенность *Идеи Серебряного века* побуждает нас, как ни малы наши возможности, подключиться к ней и выступить хотя бы в скромнейшей роли свидетелей тогдашних исканий.

Приступая к этой задаче в 2017 году, я хочу прежде всего привязать свои размышления к столетию русской революции. Когда мы говорим о Серебряном веке, мы имеем в виду элитный срез тогдашней культуры. И вот, естественно встает вопрос: участвовала ли религиозная философия в подготовке краха монархической России? Или же ее представители были аполитичны и погружены исключительно в метафизические проблемы? Надо сказать, что большинство наших мыслителей прошли путь от марксизма к идеализму, затем сделав выбор в пользу религиозной веры. Имея за плечами опыт участия в разного рода революционных организациях, кое-кто уже в годы реакции, последовавшей за событиями 1905–1907 гг., отказался от «интеллигентской» — народнической и революционно-марксистской «правды» в пользу «философской истины». «Философская истина и интеллигентская правда»: таким было название статьи Бердяева в сборнике «Вехи» 1909 года. В развитии русской мысли тогда отчетливо обозначился поворот — примирение с действительностью и обращение к исканиям чисто духовного порядка. Интерес к собственно революционной работе сохранил один Мережковский: он и Зинаида Гиппиус были близки с террористом Савинковым, впоследствии сотрудничали с Керенским. Русские мыслители хотя и ненавидели царизм, но отнюдь не были ни теоретиками, ни стратегами политической революции и держались умеренного либерализма. По моему мнению, их идейное участие в подготовке переворота 1917 года было ничтожным. Скорее заслуживает исследовательского внимания влияние модернистской религиозной мысли на церковное обновленчество первых пореволюционных лет. Религиозно-философские собрания начала 1900-х гг. все же не прошли для Церкви бесследно: так, в них принимал участие один из вождей обновленцев — самозванный «митрополит» Александр Введенский. Но обновленчество захлебнулось уже в начале 1920-х гг., не найдя слов, способных увлечь тогдашнюю Церковь: в церковной смуте победил тихоновский консерватизм. Голгофа, на которую вошло русское православие, в данный момент не моя тема. Замечу только, что оказавшиеся в эмиграции и прежде клеймившие Церковь философы склонили головы перед церковным мученичеством...

В связи с темой русской революции 1905–1917 гг. мне в дальнейшем хотелось бы развить следующий тезис: оказавшиеся

в общем — то в стороне от революционных событий, мыслители Серебряного века разработали учения, несравненно более революционные, чем марксизм — ленинизм, под знаменем коего осуществился российский переворот. Марксисты проектировали и осуществили революционный слом старого социума — религиозных философов не устраивали сами метафизические основы бытия. Если революционеры — практики были озабочены изменением экономического и политического строя России, то Шестов, а вслед за ним Мережковский, Бердяев и другие всерьез размышляли о кардинальной трансформации человеческой природы и обретении человеком такой власти над миром, которая ныне кажется сверхъестественной. Хотели упразднить законы природы — в бытийственном строе вообще отрицали необходимость и причинность; под вопрос ставилась сама смерть; хотели буквально сдвигать горы и бывшее делать небывшим. Религиозные философы предваряли в своих учениях литературную фантастику. Их предшественником в XIX веке был Н. Фёдоров, чьи мечтания о воскрешении мертвых и перемещении на другие планеты избыточного населения Земли в свою очередь напоминают о фурьеристских снах Веры Павловны из «Что делать?» Чернышевского.

Желая не просто «разрушить до основанья» «мир насилия» (гимн «Интернационал»), но потрясти своей волей фундамент тварного мироздания, наши мыслители выступали учениками Ф. Ницше¹. Но в своем революционном пафосе они пошли дальше учителя. Ницше провозгласил «переоценку всех ценностей» и прежде всего — преодоление морали, выход «по ту сторону добра и зла». Он констатировал «смерть Бога» и, независимо от смысла этого загадочного тезиса, переложил на «сверхчеловека» центральную роль в мировой драме — роль творца и инициатора всего нового, прежде принадлежащую Богу. Стиль философствования Ницше несколько эзотеричен, — его русские последователи гораздо простодушнее и прямолинейнее. В своей критике морали они однозначно отвергли старое «добро», а в «оправдании зла» обгоняли Ницше, когда, к примеру, героизировали убийц, как это делал Шестов в отношении к Макбету или Мережковский —

¹ В своем социальном протесте они ориентировались не на Маркса, а скорее, на Л. Толстого.

к Раскольникову. Философская антропология Серебряного века не столько конципировала человека, сколько проповедовала идею *сверхчеловека*. Таковы, к примеру, люди, занимавшие Шестова, — мыслители, которые, по его мнению, вели «великую и последнюю борьбу» с разумом. Таков человек Мережковского — непременно или гениальный писатель, или титан государственности, или святой. Таков *сотворец Бога* у Бердяева. Таков, наконец, Большой Человек — Адам Кадмон позднего Флоренского: выстроенное техникой и освященное Церковью, Тело Адама Кадмона — Христово Тело — воплощаясь в истории, по мысли Флоренского, мало-помалу вберет в себя видимый мир... Весь философский Серебряный век — о сверхчеловеке.

Однако со «смертью Бога» в России мириться не хотели. Перед мыслителями Серебряного века встал трудный вопрос: как согласовать религию с ницшевским бунтом? И вот, была принята гипотеза Шестова о религиозности, — более того — *святости* Ницше, об открытии им нового пути к Богу. Так возникло *постницшевское христианство*, религиозно оправдывавшее творчество, а также всяческое бунтарство, — противопоставившее себя христианству смирения — идее спасения. Если христианская традиция, хранимая Церковью, ориентировалась на евангельский образ Христа — Богочеловека, умалившего Свою божественную природу и странствовавшего по земле в зраке раба, то постницшевское христианство своим Богом провозгласило Христа Апокалипсиса, грядущего в мир в силе и славе. Именем апокалипсического Христа хотели освятить разрушение старого мира, философствовали под знаком близкого Конца. Понятно, что апокалипсическая составляющая была привита воззрению Серебряного века Владимиром Соловьёвым: ведь «Краткая повесть об антихристе» была воспринята как пророчество. Если Ленин и его соратники готовили переворот политический — прежде всего свержение царизма, то религиозные философы столь же близкой ощущали апокалипсическую метаморфозу мира. Революция в одной отдельно взятой стране — и космический оккультный катаклизм: ясно, что градус катастрофизма сознания религиозных философов намного превосходил не только большевистскую волю к восстанию, но и решимость Ницше «разбить скрижали» — отбросить, во имя почти беспредметной романтической мечты, старые святыни.

2. «Великая и последняя борьба» Льва Шестова

Философия Льва Шестова — это один непрерывный бунт, «великая и последняя борьба», которую мыслитель вел во всех своих трудах. Он начал с восстания против *категорического императива* Канта («Шекспир и его критик Брандес», 1898 г.) и дошел до отрицания непреложности истин факта («Афины и Иерусалим», 1930–е гг.). Собственно политический переворот Шестова–философа не занимал, хотя он, юрист и экономист по образованию, начинал как исследователь рабочего вопроса в России. Размышлять о причинах социальной неправды как таковой для Шестова означало плавать по поверхности. Страдание от несправедливости окружающей жизни побуждало его к поискам глубиннейших, последних оснований мирового зла. Он шел от реальных впечатлений действительности. И хотя его собственную ситуацию нельзя было счесть бедственной — он происходил из буржуазной семьи, — на каждом шагу он встречался со страданием — с тем, что впоследствии называл *ужасами жизни*. Угнетение трудящихся; кошмар еврейских погромов; трагизм судеб лучших людей; мучения животных и т. д. — мало–помалу для Иегуды Лейб Шварцмана (настоящее имя Шестова) под вопрос встало *все бытие*, в котором верховная власть принадлежит смерти.

В первой половине 1890–х гг. Шестов впервые встретился с феноменом Ницше, и его потрясла участь мыслителя. За что Ницше понес такие мучения — страшную неизлечимую болезнь, которая ввергла его в бездну отчаяния? Ведь всю жизнь он слушался Бога добра, изживая данную ему судьбу трудолюбивого и честного немецкого профессора! Почему же Добро так отплатило ему?! И Шестов–юрист, мыслящий всегда в категориях судопроизводства, «оправдал» богохульства и человеконенавистничество Ницше: «У Нитше было святое право говорить то, что он говорил»². Шестов возвел образ Ницше в идеал, признав святым автора «Антихрист[ианин]а» и «Ессе Номо»: «На этом писателе — мученический венец»³. Главное же — Шестов присоединился

² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии 1990, № 7. С. 68.

³ Там же.

к бунту Ницше и развил, углубил этот бунт, превратив в революцию против самих разумных основ бытия.

Начал Шестов, в духе Ницше, с отрицания общечеловеческой морали. Но, быть может, интуиция философского бунта была у него самобытной и Ницше лишь вызвал ее к жизни. Дело в том, что работа Шестова над книгой о Шекспире, где самое сильное место — «оправдание» серийного убийцы Макбета, протекала приблизительно в то же самое время, когда Шестов знакомился с трудами Ницше «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Так или иначе, прибегая к герменевтическому дискурсу — на свой лад толкуя трагедию «Макбет», — Шестов восстает против фундаментальных норм нравственности (фактически заповеди «не убий»), объявляя, более того, *категорический императив* — т. е. нравственно *должное, добро* — не много не мало как виновником преступлений Макбета. Ход его софистической мысли таков. Первое убийство Макбет совершает как бы случайно, произвольно — повинуюсь желанию жены. Эта вина Макбета Шестову представляется ничтожной. Но совершивший преступление Макбет подпадает под осуждение категорического императива, и отступления назад у него нет: ведь убийство короля Дункана — это неотменимая истина факта. Поздний Шестов восстанет и против подобных истин, но пока что он не способен к таким «дерзновениям». Он лишь объясняет — более того, оправдывает последующие убийства Макбетом ни в чем неповинных людей. Макбет, по мнению Шестова, убивая, мстит категорическому императиву за свое безвозвратное осуждение. Он вступает с категорическим императивом в ту «великую и последнюю борьбу», которая сделается позднее собственным императивом Шестова. И потому Макбет, в глазах Шестова — не преступник, а герой — герой новой, индивидуальной морали. Свою мысль о трагическом героизме Макбета Шестов навязывает Шекспиру, делая его, вместе с другими великими писателями, подлинным философом — тем, кто адекватно *объясняет жизнь*. Вообще, интерпретации Шестова всегда были *шестовизацией*, как заметил С. Булгаков, доброжелательный критик Шестова (см. некролог «Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова», 1938 г.).

Как видно, уже в первом значительном шестовском труде дала о себе знать бунтарская природа мыслителя. Противопоставив

теоретической философии *философию жизни* — великую художественную литературу, Шестов по сути отказал в праве на существование философскому умозрению. Впоследствии вся европейская философия, за исключением немногих феноменов, будет объявлена им делом дьявола, царством смерти. Шестов вел борьбу против «самоочевидностей», «вечных истин», «всемства», «синтетических априорных суждений» и пр. Бердяев в статье о Шестове истолковал это как бунт против закона: «Главный враг его не философия, <...> а закон»⁴. Бердяев как бы психоаналитически вскрывает здесь корни шестовского бунта: они — в противостоянии Шестова семье, которая строго следовала традициям иудейского законничества. Неслучаен, надо думать, был и отход Шестова от юридической деятельности. Но Бердяев не указал на то, что Шестов не только восставал против родовой установки, но одновременно и каялся в этом. Отход от семейной религии вызывал встречное движение в душе Шестова — порыв к еврейским истокам, к библейским праотцам. Вообще, бунт Шестова несравненно глубже восстания против регламентации религиозной и общественной жизни: он воистину потрясает внутреннее существование отдельной личности. Шестов подвергает уничтожающей критике как раз то начало, которое делает личность частью общества, — а именно — разум. Он изоцирует человеческий разум, отдавая предпочтение воле и чувству. Разум, логос если угодно, а не закон — вот главный враг Шестова. Потому, в частности, его отход от иудаизма не мог совершиться в пользу христианства — религии как раз воплощенного Логоса. Шестов любил Христа, порой говорил о Нем как о Богочеловеке; ему был близок единственно возможный в новейшее время образ страдающего Бога («Гефсиманская ночь»). Однако христианское богословие было ему не менее чуждо, чем религия Закона.

В двух книгах, датируемых самым началом XX века (это «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» 1900 года, и «Достоевский и Нитше» 1902 года), Шестов намеревается «оправдать» пафос Ницше — отказ от морали, выход «по ту сторону добра и зла». «Формула Нитше «по ту сторону добра и зла» является важным, огромным шагом вперед»⁵: Шестов, не колеблясь, признаёт

⁴ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания // «Путь», № 18. Париж, 1929. С. 99.

⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого.... Указ. изд. С. 127.

себя ницшеанцем — учеником и последователем того, кто им провозглашен святым. Шестовский бунт против умозрительной философии в трудах начала 1900-х гг. оборачивается последовательной переоценкой ценностей *этики*. Солидаризируясь с Ницше, Шестов заявляет, что «зло <...> перестает быть <...> злом», «зло нужно так же, как и добро, больше чем добро», «и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития». Ведь по Евангелию, «солнце может равно всходить и над добрыми, и над злыми»⁶. У Ницше Шестов уже находит *преодоление этического начала религиозным*, что впоследствии он станет педалировать в связи с Кьеркегором. Выход *по ту сторону добра и зла* — это выступание из этики в область религии, веры: согласно Шестову, именно таким и был казус Ницше, «открывшего путь» к Богу и ему, Шестову.

В книге 1900 г. о Толстом и Ницше Шестов занят *диффамацией добра*. Он отказывает традиционному добру в праве именоваться нравственно *должным*. Вспомним книгу 1898 г. о Шекспире: категорический *императив* там объявлен инициатором преступлений, истоком зла. В судьбах Толстого и Ницше, согласно Шестову, следование добру тоже оборачивается провалами и тупиками. При этом «немецкий антихрист и русский христианин» (с. 97) самым парадоксальным образом Шестовым сближаются, — сближаются именно в их отношении к добру. Шестовская герменевтика — толкование текстов и своеобразный психоанализ, называемый поздним Шестовым «странствованием по душам», — здесь впервые выказывает свою нужду в сравнении и сближении феноменов, на первый взгляд, весьма различных. При этом феномен Ницше, в кругу исследуемых Шестовым явлений человеческого духа оказывается универсальным: не только Толстой и Достоевский, но вместе и Кьеркегор, Лютер, — странно сказать, также Паскаль выступают экзистенциально подобными Ницше. Казалось бы, Шестов — страстный апологет конкретного человеческого существования, крайний персоналист: свою «великую и последнюю борьбу» со «всемирством» он ведет во имя личности. Однако, сравнительной герменевтикой личность — то как раз не улавливается, соотносимые индивидуальности нивелируются: Толстой у Шестова экзистировать на манер Лютера,

⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого.... С. 122, 123.

Пушкин переживает то же, что и Плотин, — и все шестовские герои сходятся в их удивительной похожести на Ницше. Думаю, что на самом деле в Ницше Шестов вчувствует *свое собственное* миро- и самоощущение, а затем, через так истолкованного Ницше, он «шестовизирует» и прочих любимых авторов. Определенно то, что *религиозность* привита Шестовым Ницше искусственно, софистически. Софизмом является и отождествление Шестовым тезисов о Боге Толстого и Ницше: « "Бог есть добро" и "Бог умер" — выражения однозначащие»⁷. Шестов имеет в виду то, что Толстой сводит Бога к добру; но этическое добро — тот же дьявольский категорический императив — в глазах Шестова отнюдь не Бог. Так что настоящий, живой Бог не затронут толстовским тезисом, не существует — «умер» для него.

Шестов полагал, что Толстой и Ницше считали религией ослабленное, обмирщенное христианство XIX века — сводили религиозную жизнь к нравственности. Думаю, что наш мыслитель жестоко ошибался, так упрощая внутреннюю жизнь великих личностей. Вряд ли Ницше вел нравственную жизнь, втайне надеясь получить за это воздаяние от Бога. А проповедь добра Толстым велась им не только на словах, но и жизненно: смерть Толстого была ее последним словом. Однако меня сейчас занимает отнюдь не адекватность толкования Шестовым феноменов Ницше и Толстого. Его философствование типологически является *герменевтикой*, — но герменевтика — *искусство интерпретации текстов* (Х.-Г. Гадамер) — в принципе допускает вольность толкователя, привлекающего *чужие* тексты для развития *своих собственных* идей. Мне важно обосновать то, что цель Шестова в книге 1900 г. предельно проста — показать, что общечеловеческое добро не есть должное, переоценить добро. Шестов искусно демонстрирует, как Толстой-художник опровергал Толстого — проповедника добра. В «Смерти Ивана Ильича», в «Войне и мире» Толстой, по Шестову, свидетельствует о бессилии добра перед лицом смерти и жизни. Шестов, понятно, ломится в открытую дверь, когда утверждает, что в художественном мире Толстого добро не является абсолютom. С другой стороны, Шестов не видит Толстого-христианина и не интересуется им, почитателем Христа, а отнюдь не добра. Ранний образец герменевтики

⁷ Там же. С. 93.

Шестова, книга 1900 г. — яркое явление его откровенно ницшеанского мировоззренческого бунта. *Переоценку добра и зла* Шестов продолжит в следующей своей работе.

Шестовский труд 1902 г. «Достоевский и Нитше» содержательно примыкает к книге о Ницше и Толстом, составляя с нею диптих: в книге 1900 г. *ниспровергается добро*, в книге 1902 г. *оправдывается зло*. Этот второй труд примечателен тем, что в нем охарактеризован *субъект* бунта — восстания против нравственного закона. Ницше вновь выступает здесь в универсальной роли бунтаря, идейного революционера. Согласно Шестову, на новый путь — путь *переоценки всех ценностей* — встает тот, с кем совершенно беспричинно и внезапно происходит потрясающий духовный переворот. Попробую восстановить то событие духовной биографии Ницше, на которое Шестов лишь намекает. Оно относится к середине 1870-х гг., и о нем Ницше рассказывает, действительно, с необыкновенной страшной, затягивающей силой в предисловии — уже 1880-х гг. — к труду «Человеческое, слишком человеческое» (сам труд датируется второй половиной 1870-х гг.) и в многочисленных набросках к этому автобиографическому свидетельству. Ницше в данном событии словно пережил новое рождение: он утверждает, что родился как «свободный ум». Но примечательно то, что переворот, происшедший с ним, Ницше описывает как одержание объективной, подобной вихрю силой, потрясшей до основания все его существо. Совершился, как он пишет, «великий разрыв» с прежними святынями; явившийся неизвестно откуда дух неудержимо влек Ницше к святотатствам, внушал «ненависть к любви», запретные вожделения, — окружал ледящей атмосферой и пр. Этого ворвавшегося в его жизнь духа Ницше опознал в качестве Диониса; Томас Манн в «Докторе Фаустусе» интерпретировал данное событие как сделку с дьяволом Адриана Леверкюна. Шестов так комментирует роковой опыт Ницше: «Он лишь с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное»⁸. Сам Ницше свидетельствует, что потерял почву под ногами и в поисках «власти над вещами» пустился в блуждания, не страшась «самого запретного»: «В глубине его [самого Ницше] блужданий и исканий — ибо

⁸ Шестов Л. Достоевский и Нитше (философия трагедии). М., 2007. С. 129.

он бредет беспокойно и бесцельно, как в пустыне, — стоит знак вопроса, ставимый все более опасным любопытством: "Нельзя ли перевернуть все ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог — выдумка и ухищрение дьявола? И, может быть, в последней своей основе всё ложно? <...>"⁹.

Эта цитата из Ницше — удивительно «шестовская» как по смыслу, так и по образам. Шестов — восторженный ученик Ницше — воспринял как откровение данное переживание Ницше и взял на вооружение плоды деятельности только что родившегося «свободного ума». Первым в России именно Шестов в 1898 — 1902 гг. принялся доказывать, что *добро* традиции *есть зло*; как раз Шестов позднее стал утверждать, что нравственные нормы — то же *добро*, с коим отождествили *Бога*, — суть *дьявольские* плоды с запретного райского древа; и никто другой как Шестов ощущал и позиционировал себя в качестве странника, бесцельно блуждающего, в неизбывной тревоге, по *пустыне* собственной души. Шестов, вслед за Ницше, «переворачивая все ценности», «опрокидывая»¹⁰ родной, с детства привычный мир, в свою очередь увлек за собой Мережковского, который увидел уже в Евангелии призыв к тотальному мировому перевороту; Бердяева, возненавидевшего наличный «мир объектов» и бежавшего из него в недра собственного «я»; Флоренского и Иванова, ощутивших дозволенность отдаться своим языческим склонностям, даже и в жизненной практике принять «Диониса» и «титанизм». Действительно, этот удивительный текст — предисловие Ницше к «Человеческому...» — можно истолковать как эпохальный сдвиг, экзистенциальное свидетельство разрыва европейского сознания с традицией. В нем явлен внутренний исток той *духовной революции*, которая в России обернулась культурой Серебряного века. Все *отцы Серебряного века* так или иначе пережили подобный переворот, — об этом надо говорить особо. Как ни страшно это признать, по предисловию к «Человеческому...» Ницше мы можем заключать и духовных качествах той эпохи — о тех соблазнах, которые несли в мир «свободные умы». Этот документ вообще нуждается в глубоком непредвзятом изучении... Но мы

⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. Предисловие // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 235.

¹⁰ Слово Ницше. См.: там же. С. 234.

сосредоточимся на типе *духовного революционера*, занимающего Шестова в книге 1902 года.

Таким революционером, точным подобием Ницше — его двойником, духовным братом, был, согласно Шестову, Достоевский. Данный революционный тип впоследствии Шестов распознает едва ли не во всех своих героях включая Авраама: Плотин, номиналисты, Лютер и Паскаль, Кьеркегор и Толстой — все они, по мнению Шестова, некогда пережили *«перерождение убеждений»* — разрыв не просто с ценностями отцов, но фактически — с общечеловеческим разумом. О Достоевском Шестов говорит почти теми же словами, что о Ницше: «Он [теперь уже Достоевский. — Н.Б.] не мог больше молчать. В его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам»¹¹. — Однако откуда Шестов знает о духовной революции, потрясшей Достоевского? В отличие от Ницше, Достоевский ведь не признавался ни в чем подобном! Доказательством *перерождения убеждений* Достоевского — его отхода от гуманизма в результате каторжного опыта — для Шестова являются «Записки из подполья». Цинического героя «Записок», руководствовавшегося императивом «пускай провалится мир, только бы мне чай пить», Шестов как бы встроил в личность Достоевского, сделал одним из «я» писателя. Достоевский, действительно, знал своего персонажа на уровне интуиций, пережил в воображении его преступный опыт. А сознательное предпочтение Достоевским Христа Шестова как бы не интересовало. Подпольный герой им был поставлен в самый центр художественной вселенной Достоевского, чьи романы Шестов трактовал как амплификацию «Записок». Шестов (а вслед за ним Мережковский, Бердяев и др.) по сути объявил Достоевского апологетом зла, как ранее истолковал и Шекспира. Названо это было «Философией трагедии», — с претензией на глубокомысленную красоту. *Философия трагедии* — это фактически другое именование *философии жизни*, которую ранний Шестов привязывал к творчеству великих писателей.

Здесь одно из трудных для понимания мест шестовского воззрения. «*Уважать* великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу [т. е. традиционное зло, *недолжное*. — Н.Б.]!

¹¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 51 указ. изд.

Это последнее слово философии трагедии»¹². Перефразировать, кажется, это можно словами Шестова из письма 1921 г. к дочерям, — понятно, здесь присутствует неестественный для Шестова дух дидактики: «Уметь брать жизнь целиком, вместе со всеми ее непримиримыми противоречиями» — «ужасами», вплоть до самой смерти¹³. Но идет ли речь у Шестова о простом «примирении» со злом жизни? Может быть — только в письме к дочерям. Ведь мирность духа была абсолютно чужда Шестову: не раз он повторял, что нормальным состоянием человека является тревога, что истина открывается навстречу отчаянию и пр. Воззрение Шестова принципиально бунтарское, и в его сочинениях мы не найдем повода в этом усомниться. Его философствование — это перманентная духовная революция, переворачивание всего мира ценностей. И опять-таки, как это ни страшно, зло иногда прямо объявляется у него должным, заступает место добра. «Настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья», тогда как «старец Зосима — только обыкновенный лубок, голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы»¹⁴, — пишет он, несколько кощунствуя ради эпатажа, в статье уже 1927 года. Проще всего на основании такой тенденции объявить мысль Шестова демонической, — кстати сказать, в начале XX века его труды юношеству читать не рекомендовалось. Книга 1902 г. о Достоевском и Ницше, действительно, духовно темна; возведение Ницше в святые также коробит.

Однако длительное и углубленное «общение» с Шестовым через его труды убеждает с несомненностью в доброкачественности его *идеи*. Радостно согласиться с Бердяевым — другом Шестова: «Л. Шестов в сущности очень любит "добро" и борется против "зла". Ненавистное ему "добро" есть "зло"»¹⁵. У Шестова вместе с переворачиванием ценностного мира происходит ломка старого языка — Бердяев пытается указать на это средствами языка привычного. Отсюда некая темнота его парадоксального

¹² Там же. С. 220.

¹³ Цит. по примечаниям А. В. Ахутина и Э. Паткош к трактату Шестова «На Страшном Суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)» // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 519.

¹⁴ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьёва // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 66.

¹⁵ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. Указ. изд. С. 98.

тезиса о любви Шестова к добру. Думая, что это понимал и сам Бердяев. Вообще, Шестов воспринимался современниками как человек «чарующей доброты». «Его нельзя было не любить, — писал о Шестове С. Булгаков, знавший его 35 лет и отнюдь не разделявший шестовских взглядов. — <...> Нельзя было не радоваться ему при встрече <...>. Это объясняется, вероятно, удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением <...>. Странно было думать, что под этим покровом сокрывается сердце мятущееся <...>»¹⁶. Но если бы в жизни он производил и отталкивающее впечатление, все равно из полноты его трудов встает прекрасный — в его сложности и глубине — образ праведника, современного Иова или Авраама, — «израильтянина, в котором нет лукавства»¹⁷. Шестов не любил «императивов» за их претензию на общезначимость, но его сочинения полны его собственными императивами. И вот один из них — исповедальной природы. «Нужно уйти от них [теорий познания и «всемских» истин. — Н.Б.] к тем древним и блаженным людям, которые, по словам Платона, были лучше нас и стояли ближе к Богу»¹⁸: как видно, должное — добро, любимое, по слову Бердяева, Шестовым, это древняя — райская близость людей к Богу. Натура Шестова была глубоко архаичной, и он не мог мириться с духом европейского модерна. Истоки его бунта скрыты глубоко в его существе, — Ницше лишь вызвал к жизни дремлющее в нем до времени начало.

Шестовское *оправдание зла* свой действительный смысл обнаруживает лишь в полноте шестовской философской идеи: критика Шестовым морали в начале 1900-х годов отнюдь не была его последним словом. Отвергнув этику, Шестов повернулся в сторону религии. Семейный иудаизм и русское православие удовлетворить его не могли. В конечном счете они сводились в его глазах к той же морали или иному законничеству, игнорирующему существование конкретного человека. Шестов считал христианского проповедника Толстого ровно таким же атеистом, как

¹⁶ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 519.

¹⁷ Ин. 1, 47.

¹⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, М., 1993. С. 646.

идеолог Ницше; религиозные конфессии также воспринимались им как формы атеизма — для них тоже «Бог умер»¹⁹. Но Шестова влек как раз сам Бог — Создатель таинственного мира с его высочайшей красотой и невыразимыми ужасами. Только Бог способен удовлетворить человеческие алкание и жажду справедливости. И вот, в экзистенциальном бунте Ницше Шестов распознал страстный порыв к Богу, неведомому и внеконфессиональному. Шестова не смущало то, что это гипотетическое устремление выражалось в кощунствах, проклятиях и пр.: слова Ницше Шестов воспринимал в смысле, обратном их прямому значению. Сейчас часто пользуются словом *message* — послание. И здесь не одна тяга к иностранным заимствованиям. Слово *послание* означает в данном случае истинный, глубинный смысл высказывания, порой туманного, велеречивого, состоящего из формул вежливости и прочих словесных клише. В *послании* говорящий вкладывает свои тайные волю и чувства, которые, как конфету в фантик, заворачивает в словесную оболочку. И задача адресата *message*'а — распознать этот волевой сгусток, освободить его от словесной трухи, перевести с языка понятий на язык сердца. *Message* исходит из сердца и должен быть воспринят тоже сердцем; слова лишь материал — типа бумаги или электронных импульсов — для его передачи. И как правило, словесное значение *message*'а до неприличия просто. Так вот, *message*, который, согласно Шестову, Ницше, жертвуя своим рассудком и жизнью, посылал миру, имел природу религиозную. Тезис Ницше «Бог мёртв» Шестов прочитывал как «бог мёртв», подставляя в уме вместо «бога» с малой буквы этическое добро, категорический императив. Но подобное «бог мёртв» — не конец, а начало ницшевского искания настоящего Бога. Бунт Ницше Шестов истолковал как страстный порыв к Неведомому Богу и оправдал его кощунственный протест в качестве нового, — более того, единственно праведного способа богообщения. Вопли Иова были приняты Богом, тогда как Он отверг благочестивые речи друзей страждущего праведника. Позднее Шестов в ситуации Иова увидит один из прототипов экзистенциальной ситуации человека. Пока же, в 1900 году, Шестов заявлял о Ницше как религиозном

¹⁹ Мережковский называл православие «Церковью мертвого Христа» не только цитируя Ницше, но, возможно, и следуя почину Шестова.

гении и объявлял самого себя его последователем. «Добро <...> — мы знаем теперь из опыта Нитше, — *не есть Бог*. <...> Нитше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»²⁰. Вся последующая внутренняя жизнь Шестова стала таким богоискательством. И надо — все же с сожалением — подчеркнуть: **исканием Бога на пути, открытом Ницше.**

Я не стану проследивать в деталях сложный путь богоискательства Шестова. Оно было продолжением и углублением его борьбы с нормативной этикой и также имело бунтарский характер. Приняв библейское Откровение — одновременно Ветхий и Новый Заветы, Шестов повел свою «великую и последнюю борьбу» с его европейской экзегезой. Не только богословие, но и укорененная в нем философия стали врагами Шестова. Расширяясь, захватывая все новые области мысли, философская революция Шестова становилась тотальным восстанием против теоретического разума. Трудно сказать, нашел ли Шестов Бога, — это касается неявленных тайников его души²¹. В своих сочинениях он занят по преимуществу самым безжалостным *отрицанием мира*, который был сотворен Богом, но попал под дьявольские чары. Таков message самого Шестова — то ядро, которое окружено историко-философской и литературоведческой, герменевтической скорлупой.

Когда Шестов в книге 1902 г. писал о «перерождении убеждений», происходящем с некими избранниками, он имел в виду и свой собственный трагический опыт, о котором смутно упоминается в его биографиях. Какой бы ни была его природа, он изменил мировоззрение Шестова. Всем своим существом Шестов ощутил, что живет в искаженном мире, — то, что считается истиной, в действительности — вопиющая ложь. Во вселенной царит дьявол, и человек, не подозревая об этом, идет у него на поводу. То, что Шестов знал с детства (это знали тогда все), — а именно, что мир искажен грехом, что истоки зла — грехопадение прародителей, —

²⁰ Шестов Л. Добро... С. 127.

²¹ О том, что Шестов достигал—таки искомого им, говорит, на мой взгляд, словесный портрет Шестова, написанный Булгаковым, чьей духовной чуткости я доверяю. «Внутреннее благообразие отражалось и на его внешности, — пишет Булгаков. — Духовной гармонией и миром светилась его улыбка, звучал его голос <...>». См.: Булгаков С. Н. Некоторые черты... Указ. изд. С. 519.

этот библейский рассказ вдруг сделался по-новому таинственным и страшно актуальным. Кажется, в истолкование истории грехопадения Шестов вложил все способности своего ума и сердца. Так возникло *новое богословие Шестова* — богословие «великой и последней борьбы» с разумом во имя абсурдной веры. Настоящее имя Адресата этой веры, Бога Шестова — Абсолютный Произвол.

Интерес Шестова к грехопадению был спровоцирован его знакомством в 1920–е годы с сочинениями С. Кьеркегора, специально занимавшегося экзистенциальным аспектом библейского события. Книга Шестова конца 1920–х — начала 1930–х годов «Киркегард и экзистенциальная философия» — это характерный для него образец герменевтики: интерпретация феномена датского мыслителя, проблематизирующего грехопадение, как бы нераздельно и неслиянно сосуществует в этом непростом для понимания шестовском труде с собственным толкованием Шестовым библейского рассказа. Я сейчас остановлюсь преимущественно на этом последнем — на понимании грехопадения самим Шестовым. Экзегеза грехопадения — чрезвычайно важный момент его пути: здесь исток всех философских построений позднего — 1920–30–х годов — Шестова. Его тогдашний философский бунт выразился именно в интерпретации грехопадения, в принципе отличной от традиционных толкований.

Обыкновенно считается, что виной прародителей было нарушение Божьего запрета вкушать плоды с древа познания добра и зла, противопоставление человеком воле Божией — своей собственной воли. При таком понимании смысл катастрофы — это отпадение человека от Бога, утрата им богоподобия и, соответственно, бессмертия. Между тем, в глазах Шестова, само восстание Адама и Евы против Бога — образец как раз должного поведения. Всяческие дерзновения, своеволие, риск творчества, борьба им поощряются, тогда как «покорности», обеспечивающие синицу в руках взамен журавля в небе²², с презрением, — видимо, с оглядкой на «мораль рабов» по Ницше, — отвергаются. Грех вошел в мир не тогда, когда прародители отвернулись от Бога, но в тот момент, когда, съев запретный плод, они стали различать добро

²² См.: Шестов Л. Не весах Иова. Часть вторая. Дерзновения и покорности // Шестов Л. Сочинения в 2–х томах. Т. 2. С. 155.

и зло. По Шестову, в это самое роковое мгновение их отношение к миру сделалось *познавательным*. Мысль Шестова о мире после грехопадения становится более понятной, если вспомнить бердяевскую категорию «мир объектов» («Я и мир объектов», 1934 г.). Бердяев с ее помощью проблематизирует гносеологическое отчуждение мира от человека: субъекта и объекты познания в послекантовской философии разделяет непреодолимая пропасть. И Бердяев идет уже по стопам Шестова, который предлагает свой собственный миф о грехопадении и рассуждает крайне радикально.

Грехопадение в поздних трудах Шестова показано во множестве ракурсов²³. Вот существо шестовского мифа. «На дереве познания росли <...> вечные истины и приносимые ими "добро и зло"»²⁴: дерево познания — это пушкинский анчар, древо смерти (о чем я подробно говорю в другом месте). Именно съедение этих

²³ Так, в книге о Кьеркегоре Шестов, вслед за датским философом, пытается рассуждать о *психологии* грехопадения. Сразу же скажу, что, на мой взгляд, модернизация библейского рассказа — вчувствование в «прародителей» психологических состояний человека новейшего времени — критики не выдерживает и должно рассматриваться в качестве философской игры. Игра же эта является — в случае как Кьеркегора, так и Шестова — формой передачи истин экзистенциальной философии, философии *субъекта*, требующей особого — быть может, образного языка. В связи с грехопадением Кьеркегором и Шестовым проблематизируется *свобода*, — страшная «последняя» свобода, которую исследует Мережковский, описывая протагонистов романов Достоевского. Грехопадение, говорится в книге Шестова о Кьеркегоре, произошло в духовно «раскаленной атмосфере», возникшей при приближении к людям змея — силы Ничто. Страх, вызванный токами Ничто, парализовал волю прародителей: перед ними разверзлась бездна и взгляд туда вызвал «головокружение свободы». В изложении Шестова, змей — Ничто — ввергнул людей в переживание некоей *беспочвенности*, милой, впрочем, шестовскому сердцу (см. книгу 1905 г. «Апофеоз беспочвенности»). Люди не «рабской», но «господской», по Ницше, морали, по мнению русских ницшеанцев Шестова и Мережковского, должны уметь существовать как бы повиснув над бездной, не ища опоры, под «страшным бременем последней свободы». Но вместо этого прародители, говорит Шестов, в состоянии «обморока свободы» схватились за конечное — за разум с его истинами. Они последовали призыву змея и вкусили с запретного древа в надежде стать «как боги» и тем самым спастись от Ничто. Так была утрачена богоданная свобода. Змей же обманул людей: «как боги» они не стали, но подпали под власть истин разума, — Ничто обернулось Необходимостью, роком, смертью. См.: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Сайт www.koob.ru. С. 37–39.

²⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. Указ. изд. С. 581–582.

плодов радикально изменило мировоззрение прародителей. Если прежде, в раю, для Бога и для людей *всё было добро*, то теперь, из-за появившейся у Адама и Евы способности *познания*, добро (уже исказившееся) стало восприниматься ими вместе с его *иным* — т. е. злом. Согласно Шестову, видение прародителей сделалось иллюзорным, новая картина мира оказалась дьявольской аберрацией: ведь в божественном бытии всё осталось на своих местах, изменились, говоря условно, лишь органы чувств человека. Бердяев, гениальный критик философии своих современников, пишет о шестовской экзегезе: «Его истолкование грехопадения производит такое впечатление, как будто бы для него грехопадение произошло в познании, а не в бытии, в сфере гносеологической, а не онтологической»²⁵. Впрочем, Бердяев все же упрощает мысль Шестова, для которого человеческое сознание своими интенциями — будь то познание или вера — реально проникает в бытие, формирует и творит бытие. А еще точнее, по-моему, будет сказать, что воззрение Шестова принадлежит послекантовскому философскому зону и «бытие» для него — по умолчанию, это бытие, данное человеку, доступное для человека.

Так или иначе, в центре философии позднего Шестова — мир, каким он стал в результате грехопадения и который, по его заветнейшей мысли-мечте, должен быть разрушен, действительно, до метафизического основания. Шестов умеет привить читателю собственное отвращение и ужас перед лицом бытия, подчиненного дьяволу. Вот одна из ярких цитат, вызывающих реальное ощущение замороженности, томительного бессилия и безволия, в которых Шестов усматривает универсальную экзистенцию человека — раба созданной им самим иллюзии: «Наша свобода — та свобода, которой наделил Творец человека, вызвав его к жизни, — в обмороке, в параличе. Страшное чудовище — Ничто овладело нами. Мы знаем, мы всем существом чувствуем, что это Ничто, т. е. то, чего нет, и всё же не можем бороться с ним, точно это было бы не бессильное Ничто, а всесильное Нечто. Больше того, в силу какой-то бессмысленной и кошмарной диалектики мы всё делаем, чтоб укрепить власть и могущество Ничто. Мы сами превратили его в Необходимость, в Этическое, в Вечность, в Бесконечность. Наше познание, наша совесть полонены им не

²⁵ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. Указ. изд. С. 100.

извне, а <...> изнутри, мы неспособны усомниться в законности его притязаний»²⁶. Шестов заставляет нас переживать бытие как болезнь, как полную расслабленность всех членов, — заставляет ощущать, что мы действуем не свободно, но увлекаемся силой судьбы. Человек живет в заколдованном мире, под обаянием дьявола, который действует, надев личину Необходимости — законов природы и морали, истин факта, неизбежности смерти. И «корень греха, т. е. первородный грех, в познании»²⁷: до съедения плодов Адам и Ева воспринимали окружающий мир отнюдь не как познающие — оказываясь, в результате обретения тех или других истин, под властью этих самых истин, в водовороте Необходимости, неудержимо затягивающем в смерть.

«Познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32); свобода, по Гегелю, это познанная необходимость: мы привыкли к подобным тезисам и привычно переживаем познание как освобождение. А вот Шестов исповедует воззрение, полярно противоположное как убеждению Гегеля, так и императиву апостола Иоанна: «вечные истины» с древа познания закрепощают, райская свобода — это как раз неведение. Шестов пытается уловить самую первичную интуицию райского бытия, когда не было знания добра и зла — всё было добром, когда **знания вообще не было**. Из того, что Ницше хотел преодолеть власть добра и зла, Шестов заключает, что Ницше искал как раз потерянного рая. Шестов сознаёт, что уже само понятийное мышление — сама наличная природа разума, каким только мы обладаем, — подчиняет человека Необходимости; уже использование языка налагает на человека оковы, увлекает в болото «всемства». Критика разума у него поддерживается сознанием нужды в критике языка: «Человек не смеет или не имеет сил мыслить в категориях, в которых он живет, и принужден жить в тех категориях, в которых он мыслит. И притом даже не подозревает, что в этом — его величайшее падение, что здесь — первородный грех»²⁸. Мы слышим в этой тираде голос защитника *философии жизни* 1898–1900-х годов. Тогдашнее противопоставление ее Шестовым проповеди и спекуляции в его поздний творческий период

²⁶ Шестов Л. Киргегард... С. 92.

²⁷ Там же. С. 90.

²⁸ Там же. С. 49.

сменилось специфическим мифом о *древе познания*, использованном дьяволом для своих козней, и *древе жизни*, данном Богом на радость людям.

«Экзистенциальная философия есть великая и последняя борьба человека с загадочным и таинственным чудовищем» — библейским змеем, самим сатаной, побудившим человека «поклониться освободившимся от Бога истинам»²⁹: говоря о первом европейском экзистенциалисте Кьеркегоре, Шестов здесь имеет в виду и свою философию. Всё шестовское творчество (в особенности позднее) было направлено на то, чтобы преодолеть последствия грехопадения, рассеять чары дьявола, «расколдовать» мир. Возможно это, по Шестову, только через борьбу — самую радикальную *революцию в сознании*. Каким-то образом надо разорвать цепи знания, сковавшего человека, расстаться с моралью, которая обрекает на мучительную пытку, сравнимую с пребыванием в Фаларийском быке. Хуже всего, по Шестову, то, что подобные ужасы человек в ослеплении возводит к воле Бога. «Грех и знание только разные слова для обозначения одного и того же предмета», — потому «только непримиримая, на всё готовая ненависть к плодам дерева познания может открыть доступ человеку к дереву жизни»³⁰: эти и многие другие высказывания Шестова можно воспринять как проповедь обскурантизма. Но, читая Шестова, надо постоянно помнить, что он в принципе отвергал общезначимые проповеднические императивы, универсальные истины. Вообще, *языковая форма, в которую с неизбежностью должна была облечься мысль Шестова, обманывать не должна. Интерпретатор Шестова призван преодолеть язык и за общими понятиями почувствовать первичные бытийственные интуиции и намерения философа*. Именно с такой установкой надо приближаться к шестовской философии, и она никак не обскурантизм. — «Состояние неведения, состояние свободы от знания есть начало раскрепощения человека»³¹: другие исследователи в связи с такими высказываниями говорят об апофатичности рассуждений Шестова. Но мне его пафос кажется очень личным и не подпадающим под привычные образцы. Кажется,

²⁹ Там же. С. 88.

³⁰ Там же. С. 97, 104 соотв.

³¹ Там же. С. 96.

точнее прочих толкователей Шестова оказался С. Булгаков, назвавший его мысль «заумной»³². Углубляясь в дальнейшие шестовские построения — в его поиски победы над грехом, пытаюсь уловить оттенки шестовского философского бунта, мы будем вновь и вновь убеждаться в точности булгаковской характеристики. Своей задачей я сочту лишь раскрытие, конкретизацию булгаковского термина: *заумь* Шестова это всё же не *заумь* Хлебникова или Кручёных.

Мир знания, вставший вокруг человека после грехопадения, Шестов хочет разрушить, восстановив райский мир прямого богообщения. К этому ведет *путь веры*. Опять—таки мы не скажем ничего о Шестове, заметив лишь, что, по его мнению, не знанием, но верой должен жить человек. Входя в собственно шестовские интуиции, мы должны вначале спросить: а как, собственно, человек, находящийся в «обмороке», «параличе» или «сне», — человек, пребывающий в «заколдованном» мире, под чарами дьявола—змея, — как этот совершенно несвободный человек может сменить свою экзистенциальную установку и из *знающего* сделаться, подобно библейским праотцам, *ходящим перед Богом*? Ответ именно на этот вопрос поможет нам в дальнейшем понять *реальный* смысл шестовского экзистенциализма. Обыкновенный человек, по Шестову, не в состоянии сделать «движения веры». Для этого нужна особенная ситуация: отчаяние, как в случае Кьеркегора и Ницше, экстаз, который пережил Плотин, близость смерти, несущая особые «откровения» (поздний Толстой), бездна вечной гибели, которая вдруг разверзлась перед августинцем Лютером и т. д. «Заумная» мысль Шестова обосновывается им как *философия редких душевных состояний*. Иногда поздний Шестов говорит о «духовных упражнениях», вводящих человека в ту глубину действительности, где перестают работать законы логики, где время обращается вспять и бывшее делается небывшим: страшный факт «Сократа отравили», сделавший его ученика Платона родоначальником философского пессимизма, на этой глубине перестаёт быть вечной истиной. Здесь Шестов странно сближается с теми, кого считает своими антиподами, — со всякого рода аскетами, сознательно терзающими себя в «фаларийском быке» подвижничества. Во всяком случае, не надо

³² Булгаков С. Н. Некоторые черты... Указ. изд. С. 525.

считать Шестова абсурдистом от рационализма: его Абсурд — все же не голая «нетовщина», не одно отрицание ради отрицания. За шестовской абсурдной верой все же стояли благодатные мгновения встреч с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Без этого Шестов виделся бы людям злобным существом, а не излучающим мир праведником.

Именно с надеждой найти у Шестова какие-то положительные жизненные, эвристические смыслы мы приближаемся к его абсурдистской, подрывающей фундамент мира философии. Чтобы человеку сбросить с себя «ярмо вечных истин и несовершенных законов» — освободиться от пут Необходимости, принимающей в античные времена обличье рока, что мы зовем судьбой, — чтобы, в конечном счете, преодолеть смерть, надо, возненавидев оторвавшийся от Бога разум, поставить свое существование под знак библейской веры. «Для Бога всё возможно»: это положение средневековых номиналистов — один из ключевых тезисов Шестова. И вера, приближающая к Богу, вместе с тем извлекает человека из-под власти Необходимости и ведет к состоянию до грехопадения, возвращая ему потерянную свободу. В том, как это конкретно происходит в глазах Шестова — некое особое и трудное место в его воззрении, на котором мы остановимся позднее. Пока же подчеркнем, что высшей ценностью и авторитетом для него является не только дух, но и буква Библии: мы уже могли убедиться в том, что сказание о грехопадении Шестов понимает буквально. Он постоянно говорит об истине, но истина для него — это истина Откровения, выраженная непременно *библейским* словом, не переводимым на язык понятий. Шестов не признает никаких толкований Библии и радикализирует мысль Гарнака, считая *эллинизацией* как аллегоризм Филона Александрийского, так и экзегезу отцов Церкви, пытающихся уловить смысл Библии сетью греческой философии. Моста между Афинами и Иерусалимом быть не может: «Из Афин — разумная истина, из Иерусалима — откровение. Откровение не вмещается в рамки разумных истин: оно их взрывает»³³. Всем «разумным истинам» и «категорическим императивам» Шестов противопоставляет императив библейский — обращение Бога к избранному Им народу: «Слушай, Израиль!» И вот что

³³ Шестов Л. Киргегард... С. 99.

слышит Шестов из уст Бога Библии: «Слушай, Израиль! Брось свои представления о постыдном, бессмысленном, невозможном, забудь свои вечные истины: все они от лукавого, все от плодов запретного дерева. Чем больше станешь ты считаться со своим познанием о добром и злом, о разумном и безумном, о возможном и невозможном, тем дальше будешь ты от источника жизни и тем сильнее окажется над тобой власть Ничто»³⁴. Но отказавшись следовать разуму, отклонив убеждения этики, прикрывающие покорность тому, что, по Шестову, не существует, человек утрачивает «почву под ногами». И жить надо именно в таком состоянии. «Беспочвенность» — тот, можно сказать, экзистенциал, который имеет верховное значение в трудах как раннего («Апофеоз беспочвенности, 1905 г.), так и позднего Шестова. По сути, он означает некий тотальный скепсис, который Шестов считает своеобразным героизмом беспочвенности. «Рыцарство веры», «странничество» противопоставлено у Шестова героизму идеи, идеализируемому в кругах «всемства».

Итак, философия Шестова — это философия веры. Пришло время обратиться к шестовской категории веры: это самый интересный момент его воззрения. Для нас легко и привычно отождествлять веру с покорностью Богу, со смирением, — со всякого рода экзистенциальной пассивностью. Однако понятие веры Шестов наполняет абсолютно противоположным смыслом и духом. Вера для Шестова — это бунт, «великая и последняя борьба», перманентный протест, духовная революция. Вера — не пассивность, а бытийственное творчество — создание нового мира. Именно вокруг понятия веры Шестов строит свою частную религию. Бог Шестова таков, что Его не ограничивают и не подчиняют себе никакие «вечные истины». Бог возвышается не только над моралью, — именно божественное пребывает «по ту сторону добра и зла», — но и над законами природы. «Основная мысль экзистенциальной философии: для Бога всё возможно»³⁵: не столько для кьеркегоровского экзистенциализма, сколько для шестовского воззрения сокровеннейшим настроением является вера в чудо, воля к чуду. Могущество Бога таково, что Он бывшее делает небывшим, как, например, в истории Иова, которому

³⁴ Шестов Л. Киргегард... С. 99.

³⁵ Там же. С. 105.

возвращается всё утраченное достояние вплоть до умерших детей. Это представление Шестова о всемогуществе Бога тонко оспорено С. Булгаковым, на чем я сейчас останавливаться не стану. Бог Шестова действует независимо от разума, вопреки разуму; такой Бог — это Абсурд. И деяния Бога ничем не детерминированы и человеком не предсказуемы; в данном смысле Бог это Произвол. Только страх перед «божественным fiat [да будет]» заставляет человека встать под водительство разума — сделаться рабом Необходимости, дьявольского Ничто, подпасть под неизбежность смерти. Совместить веру с разумом, по Шестову, невозможно: принять разумные истины за безусловные означает для него ограничить божественное всемогущество. И, цитируя Писание, Шестов провозглашает: «Justus ex fide vivit: человек жив будет только верой, и всё, что не от веры, — есть грех, есть смерть».

Какова же она — жизнь из веры, «праведное» существование в пространстве веры? С помощью искусных софизмов Шестов приходит к невероятнейшему для всех традиций парадоксу — вера сообщает человеку власть над миром: «Разум учит человека повиноваться, вера дает ему власть повелевать». Сбросив оковы истин, человек обретает «свободу, при которой невозможное становится действительным». Верующий человек имеет совсем не тот статус, что человек — раб первородного греха, человек познающий: «Вера отменяет разум. Вера дана человеку не затем, чтобы поддерживать притязания разума на господство во вселенной, а затем, чтобы человек сам стал господином в созданном для него Творцом мире»³⁶

В этих вероучительных формулировках Шестова мы явственно ощущаем первые колебания почвы — признаки того катаклизма, который должен до основания потрясти мир. Не Шестов — его первый инициатор, Шестов идет вслед за Ницше. *Мораль рабов и мораль господ; преодоление человека* — вида, называющегося homo sapiens, и рождение *сверхчеловека*; овладение той космической силой, которая у Ницше именуется *волей к власти*, пускай и под именем веры: интуиции, выразившиеся в философии веры Шестова, уже были прежде открыты Ницше и заключены им в выделенные мною концепты. Итак, **приватная религия Шестова — это ницшеански окрашенный**

³⁶ Там же. С. 105–106.

бунт, движимое волей к власти восстание против разума. И это не должно нас удивлять. Ведь уже книга Шестова 1900 года заканчивается утверждением, что Ницше «открыл путь» к Богу, возвышающемуся над добром. Идя по этому пути, в 1920–е годы Шестов, естественно, пришел лишь к другому представлению Ницше — к концепту *воли к власти*. Шестов, остроумный толкователь чужих текстов и судеб, «странник по душам», в своей герменевтике ходит по кругу ницшевских идей. Шестовское богословие «великой и последней борьбы», отождествление Шестовым Бога с абсолютным Произволом, презрение к «всемству», находящемуся будто бы в рабстве у дьявола: личная религия Шестова переводит ницшевское воззрение на язык теологии, фактически является религиозным толкованием трудов Ницше. В создателе образа Заратустры, в «ученике философа Диониса», позиционировавшем себя как сокрушитель скрижалей и антихрист(ианин), Шестов страстно хочет видеть искателя Бога еврейских патриархов и уподобляет его не только Лютеру, но Моисею³⁷.

Власть над миром в концепции Шестова, разумеется, не следует понимать грубо, по-ленински и по-большевистски — как власть политическую. Но шестовская «власть» или «могущество» (*die Macht* Ницше) несравненно глубже — это власть метафизическая. Ею обладал в раю Адам, и она представлена в Библии как наречение имён растениям и животным. Ведь имя можно дать, только владея глубочайшим существом вещи, — и именно такое знание-обладание — не что иное, как власть. *Воля к власти* у Шестова — почти синоним *веры*, устремления в потерянный рай. Вера, по Шестову, волит переустройства мира; она — всё та же «великая и последняя борьба» с вирусом первоначального греха. Потому *вера* Шестова как бы не принимает в расчет самого Бога, — да Бога-то почти что и нет в шестовской философии! Вера в Бога предполагает если не любовь к Нему, то как минимум — признание Высочайшей Личности и смиренное доверие к Ней. Однако *Бог* Шестова настолько апофатичен — сокрыт в мраке Абсурда, и способен в Своем Произволе на столь ужасные, на взгляд человека, деяния, что человеку лучше не глядеть

³⁷ См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 462 и далее. «Волю к могуществу» — *die Wille zur Macht* Ницше Шестов считает устремленностью к Всемогущему Творцу.

пристально в Его сторону, — тем более не размышлять о Нем в извращенных грехом категориях. У до-моисеевского Бога Шестова нет имени, — этот Бог отнюдь не Иегова его семейной традиции. Еще важнее для понимания *частной религии* Шестова то, что Шестову не свойственно переживать Бога как *Ты*, как Бога молитвы. *Человек* Шестова никогда не молится, — даже Паскаль, лишь со-бодрствующий Иисусу в Гефсиманском саду, даже отец Реформации Лютер. Создается впечатление, что для Шестова *Бог как Ты* «умер» бесповоротно, — осталась одна устремленная в бытийственный мрак вера. Здесь глубокое отличие воззрений Шестова и Бубера: мир Шестова — это мир *Оно*, *Es*, даже и Бог Шестова — лишь неведомое *Es*. Личная религия Шестова поэтому — это *религия без Бога*, обладающего хотя бы крупницей определенности. Шестов живет чистым порывом к Неведомому Богу. И религия Шестова — это богоискательство принципиально без обретения, движение, не знающее остановки.

И опять-таки, это понятно в свете императива Шестова, не любившего чужие императивы. «Нужно искать Бога»: этой фразой заканчивается его книга 1900 года. Не молиться, не созерцать, не воспевать или благодарить: это удел «всемства», — «объективация» Бога, как сказал бы Бердяев, — только *искать* Непознаваемого, Несказанного, Неявленного. Что мешает Шестову счесть Бога, в духе Николая Кузанского, также и *Несуществующим*? Кажется, только его житейская трезвость, здравомыслие, — если угодно, практицизм, о которых сообщают его биографы. «Беспочвенный» Шестов крепко держится за Библию — Библия как раз говорит о Боге как о *Сущем*.

Последнее слово философии Шестова все же не Бог, а вера. До Бога его мысль не доходит, слово умолкает. Вера — основной экзистенциал шестовского человека, центральная категория его зрелой философии. Философская «сумма» Шестова — это его труд 1930-х гг. «Афины и Иерусалим». В трех первых разделах этого труда («Скованный Парменид», «В Фаларийском быке» «О средневековой философии») предпринята, соответственно, «критика» «чистого» и «практического разума», Кантом, по Шестову, не осуществленная, — а также, в ключе тезиса А. Гарнака об «эллинизации» библейской вести, критически осмыслена библейская экзегеза в средневековой Европе. В четвертом разделе книги Шестов хочет преодолеть дух критики и мыслить

положительно. Он прибегает к слову афористическому и фрагментарной форме, не просто подражая Ницше, но сторонясь духа системы, уклоняясь от ловушек рационализма. Этот раздел называется «О втором измерении мышления»; «второе измерение» — это воля, своеволие, или вера, что почти то же самое. На этом надо остановиться подробнее: здесь философский бунт Шестова радикализируется до предела и мыслитель достигает ясности самосознания.

Для Шестова, как уже было сказано, авторитетна сама буква Библии. Положения типа того, что вера уже с горчичное зерно способна сдвигать с места горы, он принимал буквально. Шестов ищет *мир библейского бытия*, где реальны все ветхозаветные и евангельские чудеса. Отметая аллегоризм, Шестов берет библейское слово в его реализме и материализме. Такова библейская истина, истина Откровения, которую (не столько личного Бога, сколько все же ее) ищет Шестов. Но «откровенная истина имеет своим источником веру»: всё упирается опять—таки в *веру*, которая «непостижимым образом освобождает человека из тисков знания»³⁸. И здесь, на мой взгляд, совершается важнейший поворот мысли Шестова. Без него шестовское воззрение все же смахивает на тривиальное противопоставление веры и разума. Человек устраивает свой внутренний мир в согласии с верой, если предпочитает ее разуму. Это, повторяю, тривиально. Однако Шестов не был бы *Шестовым* — мыслителем, повлиявшим, скажем, на Камю, собеседником Бубера, Гуссерля и Хайдеггера, — да просто писателем, способным втянуть в свой дискурс и искушенный ум, — если бы он не встал над благочестивым трюизмом. Вера у Шестова — это не психологическое состояние и даже не смысловая установка индивида в мире. «Вера есть непостижимая творческая сила», которая «определяет и формирует бытие», полагая конец миру Необходимости (с. 362). Вера отдельного субъекта как бы вырывается из пределов его существа и вторгается в мир, творя вещи, невозможные для разума. В чудесах Св. Писания действует именно эта сила человеческой веры, воскрешающая мертвых, исцеляющая больных, останавливающая Солнце и воду превращающая в вино. У Шестова вера оказывается *магической*

³⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. Указ. изд. С. 556. Далее ссылки на это издание приведены в скобках в основном тексте.

силой, настолько мощной, что для верующего нет «ничего невозможного»: свои положения Шестов постоянно подкрепляет библейскими цитатами. Вера — это не среда для действия *Бога*, не предусловие *Его* вмешательства в земной ход событий: действие совершается *верой как таковой*, то есть ее субъектом — человеком. Так верующий человек оказывается у Шестова **сверхчеловеком**, невероятным магом, способным изменить лицо Земли, переустроить Вселенную. Не произнося одиозного для иудея (не только для человека новейшего времени) слова *магия*, Шестов в связи с верой говорит именно о ней. А Бог, даже как Абсурд и Произвол, в *философии веры* Шестовым элиминируется. Какой уж там *божественный* Произвол! Именно вера — это воля, произвол, своеволие человека, в котором он «непостижимым образом» превращается в сверхчеловека и сдвигает горы. Так **философия веры Шестова, в точном соответствии с заповедью Ницше, на место Бога помещает сверхчеловека** — верующего. Бог в этом воззрении уже не нужен, **в диалектике шестовской мысли Бог умирает**.словно проследовав по всей длине листа Мёбиуса, философия Шестова свой устремленный вверх вектор обращает в противоположную сторону.

В четвертой части «Афин и Иерусалима» есть фрагмент, названный Шестовым «*Maximum метафизики*»; кажется, в нем до максимума доходит и его философское «дерзновение». Главное слово в этом фрагменте — *своеволие*. Шестов здесь утверждает, что «мир» — «сущность бытия» — «зависит от субъекта». Это надо понимать отнюдь не в духе послекантовской гносеологии, — точнее, уже философии науки XX века. «Субъект» Шестова — субъект не познающий, а *волящий*: антропология Шестова усваивает человеку искомого им нового мира ненависть к разуму, а вот волю и чувство его поощряет. «Истинно сущее определяется в терминах истинно важного и истинно ценного» (с. 621), — опять—таки здесь не пассивная аксиология. Речь у Шестова идет о *создании* того, что человеком признается за важное и ценное. «Бог ничего не "знает", Бог всё творит», — также и «Адам до грехопадения был причастен божественному всемогуществу» (с. 501). И божественному «да будет» соответствует человеческое *своеволие*. *Человеку* Шестова — как мы видели, некоему *сверхчеловеку* — «своеволие разрешено свыше»; его назначение — «претворять своеволие в истину и создавать новую действительность»

(с. 622). «Прорваться туда, где делается бытие», «принять участие в этом делании» (там же): такова метафизическая задача человека по мнению очень радикализировавшегося — в сравнении даже и с его откровенным ницшеанством 1900-х годов — Шестова. К радикальности выражений, возможно, предрасполагает сама фрагментарная форма философствования. В нефрагментарном «Скованном Пармениде» говорится о необходимости «как можно скорей бежать из этого мира» и искать «в глубинах бытия» такую действительность, где законы противоречия и тождества, утратив власть над человеком, стали бы, напротив, повиноваться его приказаниям (с. 363, 359). «Бежать» в глубину бытия — совсем не то, что с боем «прорываться» туда. «*Maximum* метафизики» означает и верхний предел, куда восходит революционная мысль Шестова. «Своевольный» человек когда-нибудь признает, что «всё-таки небо — хрустальный свод, земля — плоская, звуки — сами по себе, а движение [«колебания воздушных волн»] само по себе». «Философский камень может оказаться не бессмысленной мечтой суеверных и невежественных людей, и даже легенда о Пигмалионе проберется в историю»: мир чудес некогда будет восстановлен человеческим своеволием. Наконец, как хочет верить Шестов, нежеланное *бывшее* метафизически преобразившийся человек сделает *небывшим*, так что «должен наступить момент, когда истина о Сократе умрет, перестанет существовать, а нашим потомкам будет предоставлена возможность утверждать, что афиняне вовсе и не отравляли Сократа» (с. 637). Магия веры у Шестова способна обращать и ход времени.

Как нам понимать философию Шестова и ее глубинный *message*? О феномене этого странного мыслителя можно размышлять по-разному. В его мечте о победе над первородным грехом и Необходимостью можно увидеть нечто созвучное литературной фантастике — научной и ненаучной. Здесь Шестов — близкий родственник Н. Фёдорова, рассуждающего о воскрешении отцов производительной силой сыновей. Но усмотреть у Шестова зародыши фантастического жанра означало бы почти ничего не сказать о его «внутреннем человеке» (ап. Павел). Он вроде бы думал о потомках (см. последнюю цитату), смотрел вперед, — ведь еврею свойственно мессианское ожидание, устремленность в недостижимое «абсолютное будущее» (М. Бахтин). Однако шестовским идеалом при этом был первоизданный, довременной рай, и уповал

Шестов на сдвигающую горы веру, давно утраченную эволюционировавшим человеком. Его героем — тем, с которым отождествляешься, чувствуя его сокровенное родство себе, был библейский «отец веры», великий странник Авраам, услышавший однажды зов Бога и без колебаний, оставив всё, устремившийся в землю обетованную. Шестов, европейский интеллектуал и индивидуалист, был одновременно натурой глубоко архаичной. Тенденции *модерна* и *архаики* в нем создали прихотливейший симбиоз, к которому восходит и его стремление соединить в себе библейское воззрение с пристрастием к Ницше. Как и русский народ, в чьей среде ему довелось жить, Шестов любил юродивых и кликуш (с. 638); не потому ли, что и себя самого он ощущал как «духовного уроды» — какой-то не до конца понятной и ему самому химерой? Во всяком случае, глубинно, перед самим собой, он позиционировал себя как Авраама, уж несомненно — юродивого.

Образ Авраама в понимании феномена Шестова играет едва ли не ключевую роль. Впервые Шестов глубоко задумался об Аврааме в 1920-е годы, прочитав «Страх и трепет» Кьеркегора. Он вошел в ситуацию последнего и изнутри нее взглянул на историю Авраама. Для Кьеркегора особо значимым было жертвоприношение Авраама. Шестов, педалируя тезис Кьеркегора «у каждого свой Исаак», заключал, что «Исааком» датчанина была Регина Ольсен, — что Кьеркегор в события вокруг Авраама вчувствовал собственную экзистенциальную ситуацию. — То же по сути совершил и Шестов, сосредоточившись на другом аспекте Авраамова образа — на Аврааме-страннике, идущем по призыву Бога в неведомую ему обетованную землю. Шестову импонировала Авраамова «беспочвенность». Одна вера руководила Авраамом, — вера стала его волей и несла его как на крыльях. Образ Авраама вполне отвечал уже сложившейся к 1920-м годам философии Шестова. Действительно, Авраам — это нерассуждающий субъект веры-воли, для которого значим лишь диалог с Богом, — искомая для шестовского экзистенциализма фигура. И в собственной экзистенции Шестов хотел подражать Аврааму. Вот что он написал в 1927 г. своей собеседнице и другу Евгении Герцык: «Помните, в послании к евреям (XI, 8): "...Верую Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет". Об этом только и думать хочется.

Хочется идти, и идешь, не зная, куда идешь»³⁹. Глубинно Шестов ощущал себя этим странником Авраамом, отождествлялся, сливался с «отцом веры».

«Странствование» Шестова было философским исканием — «странствованием по душам»: таков подзаголовок к его книге 1929 г. «На весах Иова». Это собрание историко-философских и литературоведческих трактатов, в действительности — образцов шестовской герменевтики. Размышляя о сокровенных событиях жизни любимых авторов, Шестов решал волновавшую его проблему человеческого существования. Переходя от «души» к «душе», он вновь и вновь находил в этих судьбах то, что и хотел найти — бунт против Необходимости, «перерождение убеждений». Но «великая и последняя борьба» никем из его героев не была доведена до успешного конца: всех их настигала Необходимость, и в *amor fati* даже Ницше пришел к смирению. Булгаков назвал «агасферическим» это кружение шестовской мысли; оба проницательных толкователя Шестова, равно Булгаков и Бердяев, соотносили его философию с иудейскими истоками. В этом я пойду по их стопам, когда попытаюсь через образ Авраама аналитически проникнуть в существо феномена Шестова. Мой тезис состоит в том, что, уподобляя себя Аврааму, Шестов в своих бессознательных глубинах утверждал свое еврейство, стремился реанимировать в себе веру отцов, хотел ощутить себя — и в Аврааме ощущал — клеточкой тела богоизбранного Израиля.

Тема еврейского происхождения Шестова не исследована и как будто замалчивается. Но избегая ее, философии Шестова понять невозможно. Шестов воспитывался в семье, строго следовавшей предписаниям традиционного иудаизма; он знал древнееврейский язык и начальное образование получил в еврейской школе. Отец Шестова, прекрасно знакомый с книжной традицией своего народа, был одним из первых в России участников сионистского движения. А в 1898 году уже вполне взрослый Шестов по воле отца ездил в Базель на второй сионистский конгресс. Эти скудные сведения мы получаем из биографии Шестова, написанные его дочерью Натальей Барановой-Шестовой; за ними стоят вещи важные и глубокие. Шестов не исповедовал иудаизма по тем же причинам, по которым не принял весьма привлекавшее

³⁹ Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 114.

его христианство: он бежал «всемства» и религиозного. Он сформировался как космополит — значительную часть жизни провел в Европе, умом «странствуя по душам» великих европейцев. Но личной *обетованной землей* Шестова (еврей, как заметил М. Бубер, творить может только в земле обетованной, между человеком и землей здесь существует метафизическая связь) мало — помалу сделалась *откровенная истина*, присутствующая в Библии. Откровение было дано конкретному народу, для внешних Библия — книга за семью печатями. Чтобы постичь эту Истину, надо быть членом Израиля, а если история вырвала тебя из его тела, ты призван в него возвратиться.

«Великая и последняя борьба», которую на протяжении жизни вел Шестов, была не только борьбой с умозрительной философией за новый философский метод, но и битвой за обретение утраченного им, отчасти преданного и отвергнутого еврейства. Истина, по Шестову, открывается только навстречу вере, а для стяжания веры необходимы особые ситуации. Экстазы Плотина; отчаяние Кьеркегора; болезнь Ницше, «арзамасский ужас» Толстого: вот примеры условий прикосновения к Истине, многократно обсужденные Шестовым. Для себя самого он избрал тоже нечто особенное — экзистенциальное отождествление с Авраамом. Ведь слиться в «я» с *отцом веры* — не есть ли это самый прямой и надежный путь к вере? И вот, Шестов пытается опытно спуститься в архаичнейшие пласты собственной души — перенестись во времена, когда человек воспринимал мир совсем не так, как ныне. Мы часто не можем понять Шестова, когда он вновь и вновь настаивает на нужде в победе над общечеловеческим разумом и в принятии Абсурда. В лучшем случае мы соглашаемся с Булгаковым, назвавшим «утопической абстракцией» сокровеннейшие чаяния Шестова⁴⁰, — но про себя держим мысль о безумии шестовского человека: Шестов, кажется нам, склонен идеализировать «юродивых и кликуш». Между тем речь в действительности идет о психоаналитической процедуре на манер тех, что практиковал К.-Г. Юнг, погружавшийся в бессознательное, где, по его объяснению, встречался с языческими богами. Но архаика Шестова не языческая, а иудейская. Его философский экзистенциальный бунт грандиозен: это восстание против

⁴⁰ Булгаков С. Н. Некоторые черты... Указ. изд. С. 535.

эволюции и усилие положить начало новой истории. Конечно, это игра, — великолепная в своих масштабах и фантастичности. Но такой игре Шестов посвятил всю свою жизнь. Это очень крупный человек, и его произведения нам не до конца понятны просто в силу нашей собственной малости.

Позволю здесь себе отступление и поделюсь с читателем одним фактом из своего недавнего прошлого. Когда я работала над данным исследованием, мне довелось посмотреть фильм Роберто Бениньи «Жизнь прекрасна» (1997 г.). Редко кино оказывает на меня столь сильное — и при этом положительное, вдохновляющее действие, как в случае этого фильма! Но главное состоит в том, что он предложил мне разгадку феномена Шестова, — был послан в самый нужный момент. Герой фильма (которого играет сам Бениньи) — итальянский еврей, действие происходит в Италии Муссолини. Поэт ли по натуре этот Гвидо, или блаженный, юродивый — любимый тип Шестова? Внешне он похож на нашего Мандельштама, и в этой оболочке кипит «пленный дух»: захлебывающаяся речь, стремительность движений напоминают об Андрее Белом. Фильм Бениньи — об участии еврея в фашистском окружении. Гвидо, хозяин маленького магазина, проходит через травлю сограждан и погромы, а затем попадает с женой и сынишкой в немецкий концлагерь, где в конце концов гибнет от руки нацистского автоматчика. Казалось бы, перед нами образчик трагедии — сплетение в узле Холокоста всех «ужасов жизни» (Шестов), склublение в черном дыме крематория всех испарений «пучины греха». Однако фильм этот жанрово обозначен как комедия. И впрямь, он полон веселья, неподдельной детской радости, света доброты, которые излучает герой. В маленьком городке среди мещан, с легкостью поверивших в свою принадлежность к высшей расе и, соответственно, озверевших, в вонючем лагерном бараке, изнемогая от рабского убийственного труда, Гвидо свободен и счастлив. Источник его бытия в нем самом, он сам творит окружающий его мир, — творит в соответствии со своей волей, вдохновляемый живущими в его сердце любовью и верой.

Но не здесь все же существо замысла фильма. Замысел этот настолько шестовский, что возникает предположение: Бениньи изучал Шестова и заразился его идеями. Правда, Гвидо — отнюдь не иудей, а Деве Марии «молится», желая лишь попасть в тон своей будущей жене-итальянке. Вера Гвидо — это вера не

в Бога Библии, — она еще более беспредметна, чем вера Шестова. Это чистая вера–воля, стремление к желанному столь страстное, что стало бы магией, если бы знало, как воплотиться в магический обряд. И вот, эта вера–своеволие героя в фильме представлена — в точнейшем соответствии с мыслью Шестова — как творческая сила, преображающая мир. Если бы дух Гвидо оказался замкнут в границах его личности, смысл фильма был бы бесконечно беднее, тривиальнее: был бы просто показан блаженный чудака среди страждущих. Но вся суть в том, что воля Гвидо действует вовне его существа, совершая невозможное, творя чудеса, — в самом деле, сдвигая горы. В первой — до–лагерной половине фильма Гвидо совершает кьеркегоровско–шестовское чудо: этот бедный юноша добывает себе в жены «принцессу». А его лагерная игра с сынишкой в чудесный танк–освободитель увенчивается вступлением в лагерь союзнического танка и спасением сына Гвидо. Между невероятными желаниями Гвидо и фактическими событиями режиссер откровенно протягивает нити причинно–следственных связей. И *верующий* в смысле именно Шестова Гвидо противопоставлен окружающим его людям, живущим в страшном мире Необходимости. Как угрюмы его солагерники и печальна его жена! Только сыночек Гвидо легко вовлекается им в его чудесную вселенную, — воистину в рай. Так Бениньи дополняет Шестова: Необходимость побеждается и детским сознанием. Итальянская детскость души (вспомним здесь о Феллини — учителе Бениньи) встречается в фильме «Жизнь прекрасна» с русским экзистенциализмом⁴¹.

Архаизация собственной личности — некое духовное делание, которому Шестов предавался, философствуя, — была для него катарсисом — очищением от рационалистических европейских

⁴¹ Позднее, познакомившись с другими фильмами Бениньи, я увидела в них гениальное раскрытие того же — «шестовского» для меня — воззрения. Им обусловлена стилистика Бениньи — сочетание последних «ужасов жизни» и веселого и доброго, детского своеволия. Воля–вера героев Бениньи взлетает над жизненным трагизмом и реально творит чудеса. Эти герои воистину «беспочвенники», которые не ходят, а летают, едва касаясь ногами земли. Несколько саркастический юмор Шестова все же не похож на простодушное итальянское веселье и мешает ему приблизиться к потерянному раю — здесь отличие Шестова от героя фильма Бениньи «Тигр и снег», где так значим символ райского сада, — пускай это только оранжерея римской виллы.

напластований. Когда он отождествлял себя с Авраамом, он общался к еврейскому народу, входил в род Израиля. Вот один из шестовских императивов, свидетельствующий как раз об отчаянных усилиях этого человека метафизически присоединиться к сонму своих предков, чтобы стать своим в чудесном мире Библии: «Нужно <...> отвязаться от кантовских постулатов и научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы»⁴². Это очень глубокое высказывание. Оно означает не только возврат в библейскую архаику — обретение навыка сходиться в недра подсознания. Множественное число («праотцы») указывает на желание Шестова отождествиться в «я» не с одним Авраамом, но и с его потомками, — онтологически присоединиться к роду отцов. Родовое сознание — ощущение человеком своего реального единства — тождества с предками — важнейшая черта библейского человека. Своих ушедших родичей этот последний ощущал в модусе «я», непостижимым для нас образом умел слиться с ними, оказаться на их бытийственном месте. Вспомним здесь сцену у колодца Иаковля в романе Т. Манна «Иосиф и его братья»: перед Иаковом, словно в тумане, движется вереница праотцев. Шестов, европейский мыслитель, искал ведения древних людей, владевших Истиной помимо всякого интеллекта. Этот человек, посещавший монастырские службы, отступник от иудаизма, женившийся на православной, конечно, субботы не хранивший и даже изредка называвший Иисуса из Назарета воплотившимся Богом, — Шестов, борец с законом и симпатизант Павла, в глубине души страдал от разрыва со своим народом. От христианства его отводила и мистика рода. Он был окружен христианами, все любили его, восхищались им — и он всех любил и жалел, дружил, помогал, выступал в сложной роли конфидента — ему доверяли сокровенное. И при этом он был загадкой даже для самых близких: Бердяев признавался, что не понимает его сочинений; Булгаков не смог уловить шестовского настроения...Евгения Герцык, в Шестове признававшая родную душу, проведшая множество часов в разговорах с ним о *последних* вещах, изображая Шестова в своем блестящем очерке, подчеркивает его неприступность — при всей душевной открытости, глубинную тайну — при внешней непритязательной простоте.

⁴² Шестов Л. Афины и Иерусалим. Указ. изд. С. 611.

Вот портрет Шестова второй половины 1900-х годов из ее «Воспоминаний»: «Сам он такой деловой, крепкими ногами стоящий на земле, — Евгения с тонкой, дружелюбной все же иронией намекает на «Апофеоз беспочвенности» Шестова. — Притронешься к его рукаву — добротность ткани напомнит о его бытовых корнях в мануфактурном деле. Когда садится к столу, широким, хозяйским жестом придвинет к себе хлеб, масло, сыр... Сидит так, сидит. <...> Во всем его облике — простота и в то же время монументальность. Не раз при взгляде на него мне думалось о Микеланджело <...>»⁴³. Образы Давида, Моисея, фигуры на фресках Сикстинской капеллы: вспоминая при виде сидящего Шестова о «резце» и кисти Микеланджело, не подступала ли чуткая Евгения к самой библейской сути Шестова — к его национальной скорби, тоске по земле обетованной?

О Шестове рассуждать на языке школьной философии мало плодотворно. Его интимнейшая интуиция к философии отношения не имеет: это устремленность к Богу, вместе и в землю обетованную, где для еврея, согласно Буберу, только и возможно богообщение. Иначе говоря, это невероятное усилие внутренне возвратиться к семейной традиции, с которой вроде бы Шестов порвал, — своеобразное покаяние перед отцами. Здесь удивительно сливаются шестовский сионизм (не забудем о его участии во втором конгрессе 1898 г.) с его подражанием Аврааму⁴⁴. Но за

⁴³ Герцык Е. Воспоминания. С. 106–107.

⁴⁴ Участие Шестова в этом конгрессе совпадает по времени с выходом в свет его первого крупного труда «Шекспир и его критик Брандес». В этой книге впервые намечена философская идея Шестова — отрицание основ западного сознания, борьба с западным образом Истины (вспомним о битвах Макбета с *категорическим императивом*). В 1898 г. западному умозрению Шестов противопоставил *философию жизни*, которую находил тогда у Шекспира и Толстого. В то время в кругах Теодора Герцля был поставлен вопрос о колонизации Палестины, о возвращении в древнюю землю обетованную собирающегося в единое целое еврейского народа. Шестов не мог не знать об этом проекте, — думается, именно тогда в его душе начала оживать фундаментальная для иудаизма парадигма **земли обетованной** — вместе с образом «отца веры» Авраама и его странствия. Это зерно — великий для иудея образ — проросло в душе Шестова на протяжении последующих десятилетних исканий. И вот, в 1927 году мы имеем автора книги «Киргегард и экзистенциальная философия», где шестовская идея трансформировалась. Место «философии жизни» заняла *экзистенциальная философия*, за которой забрезжила фигура бредущего по пустыне Авраама, — это положительный полюс шестовской идеи.

обетованной землей, как ее библейский прообраз, просвечивает потерянный рай, — он же — новый мир потомков, о котором грезил и Ницше. Опорные точки шестовской философии надо искать среди библейских образов, а ее пафос то ли вливается тонким ручейком в современный Шестову сионистский подъем, то ли проистекает из него.

Шестов свел экзистенциальное существо длящейся жизни человека к образу странника Авраама. Не в этом ли его главное философское открытие? Любое «я», независимо от его внешнего положения, глубинно идет странническим путем. Оно движется почти вслепую и без разумения, повинувшись таинственному зову своего высшего руководителя — назвать ли его судьбой, или Богом, или, по-сократовски, демоном. Именем Авраама Шестов пометил данную экзистенциальную ситуацию — следование человека своему призванию. Шестовская сравнительная герменевтика личности — все эти «Достоевский совсем как Ницше», а Кьеркегор — как Лютер, также оба они — Лютер и Кьеркегор — опять-таки «как Ницше» и т. д. — имеет очевидную редуцирующую тенденцию сведения феноменов к универсальному образцу. У раннего Шестова наблюдается герменевтическая редукция к Ницше, в поздних его сочинениях имя Ницше встречается нечасто. Зрелый — начиная с 1920-х гг. — шестовский экзистенциализм принял форму *философии веры*, и при всех «шестовизирующих» натяжках подвергать феномен Ницше под образ «рыцаря веры» было невозможно. И вот, место Ницше занимает библейский Авраам, «отец веры». — Второй же вселенский образец для каждого «я» у Шестова — это евангельский Иисус. «Придет час, и каждому придется возопить, как возопил на кресте совершеннейший из людей: Господи, Господи, отчего ты меня покинул?

А отрицательный — это борьба всё с тем же европейским философским разумом, помеченным здесь именем не Канта (как в 1898 г.), а Гегеля — философского врага Кьеркегора. Впоследствии Шестов, указывая на положительный смысл своего message'a миру, прямо называл Авраама и «праотцев» — библейских патриархов, которые были ближе, чем мы, к Богу — были «лучше нас». Так поздний Шестов после многолетних скитаний по европейскому сознанию, всё больше уподоблявшемуся пустыне («великая депрессия», фашизм, коммунизм), без всяких шумных заявлений, вернулся к культурной традиции, в которой был рожден и воспитан. Творчество его и было таким постепенным возвращением — отступлением с боем, где враг — метафизический Запад.

И уже наверное каждый из нас бросит накопленные сокровища и пойдет, как идут босые странники или как, по словам апостола, пошел Авраам, сам не зная, куда идет»⁴⁵: любопытно, что Шестову свойственно говорить об Аврааме, цитируя Павлово Послание к евреям. Его иудаизм получил очевидную христианскую прививку. В последней цитате — существо шестовского экзистенциализма. Человеческое существование Шестов свел к двум библейским прототипам — странствию Авраама и крестным мукам Иисуса, «совершеннейшего из людей». Кажется, это главный плод — конечный итог его собственной «великой и последней» философской борьбы.

⁴⁵ Шестов Лев. Афины и Иерусалим. С. 638.

РАЗДЕЛ 2. МОЙ БЕРДЯЕВ

Глава 1. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)

В трактате Л. Шестова «Вячеслав Великолепный» (1916 г.) имеется высказанное как бы вскользь суждение о труде Н. Бердяева «Смысл творчества», — видимо, по свежим следам знакомства с только что вышедшей книгой. «Нитше <...>, — утверждает Шестов, — совсем овладел душой Бердяева. Кажется, что Бердяев только теперь впервые прочел его произведения и целиком находится под неотразимым впечатлением прочитанного». Эта достаточно неожиданная мысль Бердяеву должна была бы показаться несправедливой или даже оскорбительной, в особенности если учесть, что «Смысл творчества» был задуман как сочинение программное и претендующее на философскую самобытность. «Даже манера писать Бердяева напоминает Нитше, — продолжает Шестов, — и, что особенно любопытно, Нитше самого последнего периода, когда им был написан "Антихрист"». Радикальность шестовской критики нарастает, а вместе с ней — и наше читательское изумление: Шестов сближает с «Проклятием христианству»¹ труд Бердяева, к середине 1910-х годов уже прочно утвердившегося на христианской позиции! — Однако дальше — больше: Шестов соотносит с философствованием Ницше отнюдь не одну «манеру писать» Бердяева, — у Шестова идет речь о некоей глубинной, смысловой близости «Смысла творчества» и «Антихриста». По мере вчитывания в бердяевский труд, заявляет Шестов, «я начинаю чувствовать, что читаю уже

¹ Подзаголовок «Антихриста» Ницше.

не "Смысл творчества" Бердяева, а "Антихриста" Ницше». Тайственная родственность книге Ницше усматривается Шестовым во всем тексте «Смысла творчества», а также во всех пластах его содержания. «Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием нитшевского "Антихриста"»²: в этом суммарном выводе Шестов выносит по сути приговор «Смыслу творчества». Программный труд Бердяева объявлен тотально ницшеанским проектом, русский мыслитель выставлен почти что наивным, восторженным эпигоном Ницше, — при этом не дотягивающим до «всего очарования» и «тайственной прелести нитшевского повествования»³...

Суждение Шестова весьма примечательно и заслуживает внимания. Почему, в самом деле, читая «Смысл творчества», Шестов явственно ощущал, что находится в атмосфере «Антихриста»? Что общего между чисто отрицательной целью Ницше и положительным проектом будущей «творческой эпохи» у Бердяева? Один бьет «молотом» в одну точку, сосредоточившись на «переоценке» христианства, — другой рисует широкую, всеобъемлющую картину «творческого» мировоззрения... И почему радостные, приподнято-романтические бердяевские речи могут напомнить болезненно-надрывную злобность интонаций Ницше? Мы имеем как будто дело с совершенно разными стилями и мировоззрениями!

И все же, при взгляде более пристальном, нельзя не согласиться с Шестовым и не признать, что хотя воззрения Бердяева и Ницше в идейной плоскости различны, на уровне более глубоком они сближаются. Экзистенциалист Шестов, чуткий к сокровенным личностным установкам, распознал близость Бердяева и Ницше именно как «экзистенциалистов». За полярной порой разницей христианства Бердяева и антихристианства Ницше, метафизики — и позитивизма, оптимизма — и пессимизма Шестов увидел некий общий духовный исток. Попробуем отрефлексировать наблюдение Шестова и обозначить единое зерно, из которого смогли произрасти как философия творчества Бердяева, так и «переоценка» Ницше.

² Шестов Л. *Potestas clavium*. — В изд. Шестов Л. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 255–256.

³ Там же. С. 256.

1. «Смерть Бога» Ницше и миф Бердяева

Бердяев принял основную экзистенциальную установку Ницше — «Бог мертв»⁴, сделав ее завязкой «сюжета» своей книги. «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»⁵: философия творчества Бердяева есть не что иное, как своеобразное разворачивание заключенной в данном (принципиальнейшем для Ницше) тезисе бытийственной интуиции, одно из прорастаний на русской почве духовного семени ницшеанства⁶. — Опять-таки могут недоуменно спросить: но как же пылкая христианская религиозность Бердяева может родиться из убежденности в «смерти» Бога? Дело в том, что Бердяев никогда не считал Ницше атеистом: для него эта «смерть» в контексте воззрений Ницше означала *отсутствие* Бога в пространстве человеческого бытия, Его трансцендентность человеческому опыту. Бердяев решал проблему религиозности Ницше весьма близко к тому, как впоследствии видел ее М. Хайдеггер: такое «отсутствие» — «это же и возможный способ "бытийствовать", быть, Богу»⁷. При таком подходе правомерна теология Божественного отсутствия, разновидностью которой является философия Бердяева. В глазах русского экзистенциалиста, протест Ницше пророчески актуален для истории человечества. Потому религиозный мыслитель должен за точку отсчета для себя взять ницшевскую позицию — строить собственную концепцию в качестве ответа Ницше: «Нельзя не допускать до Нитцше — нужно пережить и преодолеть Нитцше изнутри»⁸, — принять его вызов, взять на себя его муку и разделить его судьбу⁹. Ницше был религиозным слепцом, он не видел великих возможностей христианства, не стал кузнецом новых ценностей — такого рода суждений у Бердяева немало,

⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — В изд.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 8.

⁵ Там же. С. 207.

⁶ Ср. шестовское замечание в «Вячеславе Великолепном» о том, что в бердяевской антропидее ему явственно слышится слово «Uebermensch» (указ изд., с. 256).

⁷ См.: Михайлов А.В. Предисловие к публикации статьи М. Хайдеггера «Слова Ницше "Бог мертв"». — Вопросы философии, 1990, № 7. С. 142–143.

⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. — В изд.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 522.

⁹ Ср.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 2006. С. 448.

однако он согласился с критикой Ницше в адрес христианства наличного. Потому его собственная концепция христианства эсхатологического является версией именно *постницшевского* христианства, претендующей на преодоление изъянов христианства исторического.

Итак, Бердяев развивал свое учение в предположении «смерти Бога», — в его собственных категориях, он исходил из состояния человеческой *бogoоставленности*. При всех колебаниях и пристрастии к «диалектическому» двоемыслию, он склонялся к убежденности в «безблагодатности человеческого пути», — был своеобразным пелагианцем, сторонником «героического» восхождения человека к совершенству («героизм», «трагизм», а также фрейдовская «сублимация» — понятия, активно применявшиеся Бердяевым, — суть как раз аспекты «безблагодатной» духовной практики человека в условиях бogoоставленности, «смерти» — отсутствия Бога). Сохранился рассказ Е. Герцык о споре Бердяева с Вяч. Ивановым в 1915 году (как раз во время работы над «Смыслом творчества»), в котором Бердяев, вполне по-пелагиански, держал сторону автономной человеческой свободы против благодати¹⁰. «Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира»¹¹: налицо бердяевская оценка современности как «безблагодатной» («отсутствие трансцендентной помощи») и жесткий императив творчества для человека, предоставленного самому себе.

«Верь тому, что сердце скажет;
Нет залогов от небес...»¹² :

романтический призыв, в ницшеанскую эпоху «смерти Бога» обретший трагическое звучание, точно указывает на самый исток бердяевской философии — его фантастических утопий, помеченных высоким словом «творчество».

¹⁰ См.: Герцык Е. Записные книжки (мартовская запись 1915 г.). — В изд.: Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 244.

¹¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 256.

¹² Шиллер Ф. Желание (пер. В. А. Жуковского).

Разумеется, тезис Ницше о «смерти Бога» был не просто принят на веру Бердяевым: Бердяев сошелся с Ницше в глубинах духовного опыта, — сочинения же Ницше предоставили русскому философу теоретическое оправдание его религиозных переживаний. Вот собственное свидетельство Бердяева: «Религиозно я скорее переживал себя как человека с малым количеством благодатных даров. <...> Я часто переживал состояние безблагодатности и богооставленности»¹³, — привык жить как бы в условиях Божественного *отсутствия*. Это и не удивительно: *присутствие* Бога человек переживает лишь в Церкви, пронизанной Его благодатными энергиями. Между тем церковного опыта Бердяев как раз не имел — ни в детстве, ни впоследствии. Любопытно, что в своей взрослой вере он как бы синтезировал убеждения родителей — деизм отца и стихийный «экуменизм» матери, не видевшей разницы между православием и католичеством. Так, *sed* Бердяева «Бог не управляет этим миром, который есть отпадение во внешнюю тьму»¹⁴, — чисто деистическое¹⁵. Но с другой стороны, данное бердяевское положение об отсутствии Бога в мире по смыслу точно соответствует знаменитому 125-му фрагменту «Веселой науки» Ницше: человеку, возглашающему на рынке о смерти Бога, зажечь в полдень фонарь потребовалось лишь для того, чтобы окружающие поняли — мир погружен во тьму. — Итак, из родительской семьи в жизнь Бердяев вынес бытийственную интуицию, весьма близкую ницшевской.

Это свое то ли незнание, то ли глубинное отторжение духа церковности — традиционного христианства — Бердяев универсализировал, заявив, что церковная духовная практика — *покаяние* — уже утратила свою силу и не в состоянии дать человеку возможность пережить Божественное присутствие. «... Не всегда плодоносно покаяние, — замечал Бердяев, имея в виду пережитое лично им — «меланхолию и тоску», ощущаемые во время монастырских служб, мрачное уныние, вынесенное из келлий знаменитых старцев, неприятное чувство от заземленности и даже

¹³ Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 170.

¹⁴ Там же. С. 160.

¹⁵ Тогда как приверженность философа «мистической Церкви Христовой» есть осознанное и поднятое на высшую ступень ощущение его матерью того, что «перегородки» между традиционными конфессиями до неба не доходят.

«мракобесия» иных сочинений духовных писателей. — Покаяние <...> может дойти до омертвления, до духовного самоубиения. <...> Когда покаяние переходит в отчаяние, оно должно остановиться, оно не имеет уже оправдания, как не рождающее света»¹⁶. Чем, как не развитием ницшевского тезиса «Бог мертв», являются сетования Бердяева: «Святости прежде было больше, чем теперь. Ныне оскудела святость в мире, человечество как бы лишилось дара святости»¹⁷. Так виделось Бердяеву в канун расцвета мученической святости в русской Церкви. И только после Ницше — действительно, прав Шестов, после исступленной «критики христианского понятия о Боге» в «Антихристе»¹⁸ — оказалась возможной радикальность программных для Бердяева суждений: «Новый Завет переродился в религию книжников и фарисеев. Христианство так же мертвеет и костенеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и костенел Ветхий Завет перед явлением Христа»¹⁹...

Если с убежденностью в «смерти Бога» в сознании Ницше неразрывно связана вера в то, что наступило время жить *сверхчеловеку*, то основоположная мировоззренческая интуиция Бердяева также двуедина и изоморфна ницшевской: коррелятом *бogoоставленности* в бердяевском экзистенциализме является императив *богоподобного творчества* человека. Бог уходит за кулисы мировой истории, и на авансцену выступает герой, титаническая личность, в определенном смысле перенимающая божественные функции: так в философии равно Ницше и Бердяева, и ниже я надеюсь показать, что бердяевский «творческий человек» вправе называться полубогом в еще большей мере, чем Заратустра. — Однако, начавшись в общей точке, далее мировоззренческие пути Бердяева и Ницше несколько расходятся. Объявив о «смерти Бога», Ницше перестает принимать Его в расчет: «Мы отрицаем Бога как Бога...»²⁰ Любитель французского скепсиса и просветительства, Ницше в своих колебаниях между деизмом и атеизмом тяготеет к атеизму; Бердяев (чья кровь — на

¹⁶ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 387.

¹⁷ Там же. С. 389.

¹⁸ См.: Ницше Ф. Антихрист (фр. 16). — В изд.: Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 642.

¹⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 388.

²⁰ Ницше Ф. Антихрист. С. 673.

четверть французская!) в своем богословии «смягчил», напротив, деизм отца–вольтерьянца, несколько приблизившись к теизму. Бог, фактически устранившийся из тварного бытия, согласно Бердяеву, все же не оставляет Своего попечения о мире. Бердяев создает *миф об отсутствующем Боге*; его мифотворчество вполне сознательно — свой миф он называет «основным мифом христианской богочеловечности»²¹. А именно, Бердяев верит и учит, что Бог оставил мир (в нынешний момент духовной истории) с тем намерением, чтобы развязать творческую инициативу самого человека: «Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества»²². Бердяев, вслед за германскими мистиками, «вчувствует» в Бога страстно–эротическое отношение к человеку. Неслучайно в качестве эпиграфа к «Смыслу творчества» он выбрал стихи религиозного поэта ХУП в. Ангелуса Силезиуса, приведу их в собственном переводе:

Я знаю: без меня
 Бог жить не в состоянье.
 Исчезну коли я —
 Лишится Он дыханья²³.

«...Не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом», — комментирует Ангелуса Силезиуса Бердяев; ответом же человека на зов любящего Бога является не что иное, как *творчество*. Предусловием подобных отношений между Богом и человеком, по Бердяеву, служит некая «соизмеримость между человеком и Богом»²⁴ — «предвечная человечность» в Боге и богоподобие человека. Именно в интуициях германских мистиков, безмерно возвеличивавших человека, скрыт исток «сверхчеловеческой» идеи, идет ли речь о Ницше или о Бердяеве. Согласно же религиозному мифу Бердяева, отступление Бога из мира во имя раскрытия творческой свободы человека есть

²¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 166.

²² Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 329.

²³ «Ich weiss, dass ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben. / Werd ich zu nicht, er muss / von Noth den Geist aufgeben.»

²⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 166.

«эзотерическая тайна» христианства, которая делается явной лишь в грядущую эпоху Святого Духа. Божественный призыв к творчеству человека, предоставленного самому себе и лишённого помощи свыше. Есть таинственный Третий Завет, о котором умалчивает Священное Писание. И все дело как раз в этом умолчании: «Если бы пути творчества были оправданы и указаны в священном писании, то творчество было бы послушанием, т. е. не было бы творчеством»²⁵. Миф Бердяева содержит и еще более решительный смысловой поворот: Бог не только оставляет человека без Своей поддержки, но не знает и даже «не хочет знать, что сотворит человек»²⁶. — Итак, согласно Бердяеву, в некий момент достижения человечеством зрелости Бог, отступив из мира, предоставляет его в безраздельное распоряжение человека. Судьба мира даже в ее последних глубинах лишена определенности, не завершена, — идея Божественного Промысла чужда Бердяеву, «теистический» миф в конечном счете лишь призван подкрепить его вполне серьезный деизм²⁷.

Если, согласно Ницше, ныне наступает время *сверхчеловека*, то, в терминах Бердяева, современный духовный кризис требует прихода в мир человека творческого, «эпоха искупления» близится к концу. Однако переход к творческой эпохе опять-таки должен совершить сам человек изнутри, в отсутствии внешнего общезначимого откровения, — на свой страх и риск, «в страшной и последней его свободе»²⁸. Когда путь покаяния личностью пройден до конца, знаком чего служит отчаяние от бесплодности покаянных усилий и «омертвление духа», тогда «мистически неизбежен переход на иной путь» — путь творчества: так Бердяев

²⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 328.

²⁶ Там же. С. 331.

²⁷ Богословие Бердяева, которое он возводит к германским мистикам, в итоге упирается в Каббалу — в ее вариант XVI в., помеченный именем Исаака Лурия. Ключевой для данной концепции является идея *цимцума* — Божественного «отступления», ухода Бога в Себя, дабы дать место тварному миру и предоставить ему свободу в лице человека. Цимцум в принципе возможно усмотреть как в акте сотворения мира, так и на любом этапе мировой истории, что, собственно, и имеет место в бердяевском деизме. Как известно, к Каббале восходит учение столь любимого Бердяевым Якоба Беме. О скрытом влиянии лурианской Каббалы на русскую мысль Серебряного века см. в нашей статье «К истокам софиологии» (Вопросы философии, 2000, № 4. С. 70–80).

²⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 338.

конципирует собственные тщетные усилия найти Бога в Церкви и некие свои особые состояния, принесшие ему надежду. В «Самопознании» он описывает мистическое переживание (о природе экстазов Бердяева я судить не берусь), которое открыло ему интуицию «творчества», т. е. «потрясения и подъема всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию». Ища покаяния, философ возбуждал в себе сознание своей греховности и был ею подавлен. В душе сгущалась тьма, но пришедшее внезапно избавление было совсем иной природы, чем слезы раскаяния. «Я летом лежал в деревне в кровати, — рассказывает Бердяев, — и уже под утро вдруг все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему»²⁹. Таким же образом от замороженности грехом («медитирования над тьмой») к творчеству, свободе и «созерцанию Бога», по убеждению Бердяева, должно будет перейти все христианское человечество. «Таинственно и чудесно перерождается покаяние³⁰ в творческий подъем, и оживает омертвевший и угасавший дух, освобождаются его созидательные силы» (там же): так универсализирует Бердяев свой памятный «деревенский» опыт.

2. «Кто первенец, тот приносится всегда в жертву...»

Эта фраза Ницше³¹, заставляющая вспомнить про ветхозаветные жертвы, была, по-видимому, отмечена Бердяевым и сильно повлияла на его концепцию творчества. Творчество, в понимании Бердяева, сопряжено не только с радостью освобождения, но и — таинственно — со страданием и возможной гибелью, творчество трагично. Творческий переход к новой религиозной эпохе требует жертв, — ими, возможно, станут те, кто решится на прорыв, предупреждает Бердяев. Отсюда — героические обертоны его романтизма, экзальтированность интонаций, сближающая дискурс Бердяева с ницшевским, что подметил Шестов. — «Жертва»

²⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 196.

³⁰ Точнее все же — перерождается бердяевское «мертвое отчаяние прийти к новой жизни через покаяние». — Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 387.

³¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 144.

в философии Бердяева — более важная категория, чем у Ницше. Сам переход к новой эпохе для Бердяева означает жертву — «жертву культурой во имя высшего бытия»³²: любящий ценности христианской культуры (пускай она и была, по его словам, «великой неудачей»), Бердяев с сожалением отрешается от них, отпуская их в прошлое, — тогда как Ницше с бранью колотит по ним философским «молотом». Все же, однако, здесь вопрос лишь философских темпераментов и вкусов. «Жертва» для Бердяева — обозначение его чаяния конца прежней христианской эпохи и той деятельности по его приближению, которая у Ницше названа «переоценкой всех ценностей». В «Смысле творчества», — а эта книга содержит версию христианства, радикально обновленного в духе Ницше, — Бердяев и занят «переоценкой» важнейших для его мировоззрения ценностей (человек, бытие, познание и т. д. — вплоть до любви, красоты и мистики). Шестов выразил свое ощущение от общности революционных целей Бердяева и Ницше в таком признании: «Когда <...> Бердяев страстно восстает против семьи, науки, искусства и со всей энергией, на которую он способен, предаёт анафеме современную культуру, <...> я начинаю чувствовать, что читаю уже не "Смысл творчества" Бердяева, а "Антихриста" Ницше»³³.

Если такие русские ницшеанцы, как Вяч. Иванов и Андрей Белый видели в Ницше основоположника новой религии (скажем, Белый настойчиво проводил параллель между Ницше и Христом), то Бердяев наделил Ницше ролью Предтечи апокалипсического христианства: «*Ницше — предтеча новой религиозной антропологии*»³⁴. Иоанн Предтеча — Христов Креститель — был убит врагами; гибель Крестителя Бердяев расценивал как жертву, которой уподобил трагическую судьбу Ницше: «Ницше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания» (там же, с. 322). Правда, Бердяев избегает скользкого пути богословия жертвы, что потребовало бы от него (не только в случае Ницше, но и Иоанна) теодицеи, удовлетворяющей современное сознание. Взамен того он дает феноменологическое описание философских открытий

³² Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 454.

³³ Шестов Л. *Potestas clavium*. С. 256.

³⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 323.

и краха Ницше. Ницше был «первенцем» творческой эпохи, он «почуял <...> творческое призвание человека». Ницшевский Заратустра взамен «унизительной лжи гуманизма» проповедует именно творчество (там же, с. 323): так Бердяев возводит свой мировоззренческий проект не к кому-то иному, а к Ницше. Подводя черту под гуманистической антропологией философским развенчанием человека и провозглашением сверхчеловека, Ницше совершил «великий подвиг» (там же) и сделался жертвой. «Предтечей» апокалипсического христианства Бердяев объявляет того, кто сам о себе свидетельствовал как об «антихристе» (или «антихристианине»).

Подобно Шестову и Иванову, Бердяев считал себя самого продолжателем дела Ницше. Если Шестов искал встречи с Богом на пути, указанном Ницше, а Иванов поклонялся Дионису, которого Ницше «воскресил», но не почтил как бога, то Бердяев на расчищенном Ницше от обломков старых ценностей месте начал закладывать фундамент новой «религии Богочеловечества» — апокалипсического христианства. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества»³⁵, — заявил в своем итоговом труде Бердяев, открыто указав преемство своих идей по отношению к В. Соловьеву. Не менее сильная зависимость Бердяева от Ницше в глаза все же не бросается, и наше небольшое исследование призвано как раз ее выявить. «Богочеловечество» Соловьева–Бердяева — та самая альтернатива, которую в «Смысле творчества» выдвинута навстречу «сверхчеловечеству» Ницше. Суть религиозно–философского задания Бердяева — обоснование человеческого богоподобия, и, как мы увидим, «человек» «Смысла творчества» — это герой, полубог или, несколько видоизмененный, все тот же «сверхчеловек» Ницше. Свою теорию Бердяев именуется «христологической антропологией», усматривая в ней новое религиозное откровение, себя же позиционирует (вполне, впрочем, ненавязчиво, хотя и прозрачно) в качестве его адепта, пророка.

И именно в силу того, что себя Бердяев видит также в качестве «первенца» — зачинателя «религии Богочеловечества», он — быть может, не до конца всерьез — примеривает и к себе роль жертвы. Сознывая, что он становится на духовно рискованный путь — восстает против веры отцов, Бердяев, кажется, готов нести

³⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 165.

за это ответственность перед Высшей инстанцией. Бердяевская экзистенциальная позиция неустойчива, неопределенна: «... У меня бывают мгновения, когда приходит в голову кошмарная мысль, что они, ортодоксы, мыслящие отношения между Богом и человеком социоморфически, как отношения между господином и рабом, правы, и тогда все погребло, погреб и я»³⁶. Бердяев верил в ад и считал, что Ницше попал в ад, — при этом он хотел, взяв на себя Ницшеву муку, освободить его из ада; так далеко простиралась его благодарность и сочувствие к Ницше³⁷. Однако в вечность ада Бердяев не верил, — считал евангельскую мысль о вечных адских муках «экзотерической» и вульгарной, «сказкой для детей». Характер его философствования не в последнюю очередь был обусловлен именно этим неверием. — Думается, что об аде Бердяев рассуждал, ориентируясь на теософские и антропософские представления о человеческом посмертии. Ад — это переживаемое человеком после смерти «кошмарное сновидение»³⁸ — камалока теософской традиции, у Бердяева лишенная однако объективности. От адского «сновидения» надлежит «проснуться», выйдя за пределы психологии в «сверхсознание» духовной жизни. Бердяев разработал очень крепкую концепцию небытийственного, преходящего ада, однако элемент неопределенности в ней все же остается и потому у ее сторонника остается и возможность для проявления героического риска.

Итак, Бердяев выдвигает императив «жертвы дерзновения», призванной в апокалипсическую «творческую эпоху» занять место «жертвы послушания» уходящей эпохи искупления: «Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека»³⁹. Основной отныне должна сделаться «добродетель небезопасного положения» — положения «человека над бездной», как пронизательно обозначила Евгения Герцык антропологическую ситуацию, проблематизированную в сочинениях Шестова⁴⁰. Экзистенциалист Бердяев в точности следует своему

³⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 193.

³⁷ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 448.

³⁸ Там же. С. 436.

³⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 337.

⁴⁰ См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 104.

предшественнику по экзистенциализму и ницшеанцу, когда прославляет «способность бесстрашно стоять над бездной» и зовет к «подвигу решимости оттолкнуться от всех безопасных берегов»⁴¹. Странно, что Шестов не распознал в бердяевском «апофеозе творчества» собственного «апофеоза беспочвенности», усмотрев в «страстном восстании» Бердяева против ценностей культуры исключительно ориентацию на Ницше. Помимо того не недавний ли марксист говорит в Бердяеве, заявляющем, что «на пути к Новому Иерусалиму» — пути «жертвенном» — «должна сгореть дотла» «вся старая цивилизация» (там же, с. 497)? Весь мир должен быть разрушен «до основания, а затем...»⁴² Затем, по Бердяеву, «Новый Иерусалим сойдет с неба на землю» (там же). Книга «Смысл творчества» несравненно более революционная, чем труды основоположников марксизма, — подрывающая сам духовный фундамент христианской Европы, отвергающая уже не экономический «базис», а ее святыни... Последовательность глав книги — это цепь теоретических бердяевских жертв — «жертв безопасным положением», «жертв дерзновения»: «героическая жертва» послушанием в проектируемой Бердяевым «дионисической» морали восхождения (с. 461), отречение от «ветхой общечеловечности», долженствующее стать «коллективной жертвенностью» (с. 489), «жертва безопасным уютом исторической бытовой церковности» ради «небезопасного» творчества в мистике и магии (с. 530, 518) и т. д. Во всем этом — утрата чувства реальности, смытого напором безответственного романтизма, — неслучайно сам Бердяев ощущал себя прежде всего «человеком мечты» («Самопознание», с. 169). Призывать *других* жертвовать собой во имя провозглашаемых им идеалов можно было, только пребывая в состоянии зачарованности «жертвой» Ницше — фигуры роковой для судеб не только Германии, но и России.

Размышляя о категории жертвы, столь важной для Бердяева (ведь «путь к всякому творчеству лежит через жертвенность»⁴³), нельзя особо не остановиться на очень эффективной концепции жертвенной *гениальности*, развернутой Бердяевым на фоне противопоставления им путей *спасения* и *творчества*, «старого»

⁴¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 337.

⁴² Цитата из гимна «Интернационал».

⁴³ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 487.

и «нового» христианства. Философ высказывает важные вещи касательно культуры, а также внутренней жизни человека. Но эти ценные наблюдения у Бердяева (в «Смысле творчества», а также в статье 1926 г. «Спасение и творчество») сплетаются с рядом натяжек, ложных обвинений в адрес духовной традиции, с утопическими мечтаниями о «творческой эпохе», бросающими тень на его подлинные антропологические открытия. Бердяеву удается остроумно проблематизировать тайну человеческого призвания (Шестов называл это различием метафизических судеб людей) и истории, однако «программная» часть его концепции (все бердяевские «долженствования») не может не вызывать протеста. — Сопоставляя духовные образы двух современников — Пушкина и св. Серафима, Бердяев размышляет о двух религиозных путях, которые представляются ему равно возможными, — пути святости и пути творческой гениальности. Гениальность — это «святость» грядущей творческой эпохи, новый идеал «богоподобного» человека, — это «святость дерзновения, а не святость послушания»⁴⁴, в глазах Бердяева, более высокая, чем «святость аскетическая и каноническая», монашеская, — ангельская, а не человеческая. Гениальность выше церковной святости по причине своей сугубой жертвенности. И речь идет немного — немало как о жертве гения своей душой: «Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально — творческом исхождении из себя». Готовность гения на такую, действительно, высшую жертву Бердяев делает общим правилом для творца: «Человек согласен губить свою душу во имя творческого деяния»⁴⁵. Это вопрос крайне спорный — так ли необходимо гению, с его «цельной», по Бердяеву, природой, а к тому же обладающему «жаждой иного бытия»⁴⁶, предаваться душегубительным страстям, которые как раз — то и привязывают человека к бытию земному. Но намекать на эгоистические цели великих христианских подвижников, подозревать их в каком — то духовном мещанстве («В пути святости есть безопасность личного устройства» [там же, с. 393]) означает смотреть на церковный путь извне, с несколько снисходительно — барской позиции.

⁴⁴ Там же. С. 393.

⁴⁵ Бердяев Н. А. Спасение и творчество (два понимания христианства). — Путь, 1926, № 2. М., 1992. С. 172.

⁴⁶ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 395

Основной же парадокс, на который Бердяев не обратил внимания, заключен в том, что вершин *творчества* европейское человечество достигало как раз в эпоху искупления, под знаком идеала святости и *спасения*, — по мере же того, как ослабевал свет этого идеала, угасало и творчество. Бердяев, кажется, был введен в заблуждение своей промежуточной эпохой: подъем декадентской культуры, произрастание повсюду роскошно-ядовитых «цветов зла» он принял за первые признаки наступления творческого зона, что, в свою очередь, связал со «смертью Бога», обусловившей оживление человеческого духа. С угасанием христианства, согласно бердяевской концепции, следовало бы в дальнейшем ожидать появления плеяд «гениев» — произошло же в точности противоположное... Ныне мы имеем дело уже лишь с пародией на свободное творчество в виде Интернета, хотя Бог в мире по-прежнему «отсутствует» (в ницшеанско-хайдеггеровском, а также бердяевском смысле) и ни «покаяния», ни заботы о душе от потенциальных «творцов» уже давно никто не требует...

Неоспоримой правдой бердяевской концепции является однако блестяще проведенная защита светской культуры: действительно, мы уже не могли бы жить с одним наследием «отцов-пустынников» и без Пушкина, без Л. Толстого и того же Бердяева. И этот факт, действительно, нуждается в *религиозном* осмыслении. В отличие от книги «Смысл творчества», бердяевская статья «Спасение и творчество» обращена непосредственно к Церкви и требует признания ею, «оцерковления» считавшихся доселе внецерковными культурных пластов. В какой-то степени такое признание осуществляется в настоящее время: церковный обскурантизм ныне вынужден отступить, согласившись с духовным превосходством обратившейся к Церкви творческой интеллигенции, отнюдь не желающей «опрощаться». Однако богословская реакция на вызов Бердяева возникла тотчас же. О. Сергей Булгаков, словно отвечая своему другу и собрату по эмиграции, писал: «Все, что человек творит, он творит под непосредственным влиянием Софии, в человека вложена радость творчества, осуществляющегося заложеной в него софийностью, которою он улавливает Ее образы и осуществляет самого себя»⁴⁷. Творчество и подвиг

⁴⁷ Протоколы семинаров отца Сергея Булгакова о Софии Премудрости Божией. — В изд.: Братство Святой Софии. М.—Париж, 2000. С. 135.

гения оправданы, по Булгакову, в *софийной Церкви*; такова его альтернатива бердяевской «творческой эпохе».

Вернемся однако к представлению Бердяева о гении–творце — оно весьма характерно для бердяевской «антроподицеи», в сильной степени ориентированной на Ницше. Правда, заметим, категория «гения» для Ницше не характерна: скажем, Заратустру «гением» назвать нельзя. В «Человеческом, слишком человеческом» есть объяснение подозрительности Ницше к данному понятию: в «гении» чувствуется некий религиозно–метафизический привкус⁴⁸. И Бердяев, скорее, бросает вызов позитивизму Ницше, когда — в старо–романтическом духе — акцентирует в «Смысле творчества» именно *метафизику* гения. О святом никогда не говорят как о существе, чья природа *богоподобна*; но именно так Бердяев характеризует гения. «Гениальность есть иная онтология человеческого существа», гений иноприроден видимому миру, — «гений обладает человеком как демон»⁴⁹: «гений» у Бердяева — едва ли не другой тварный *вид*, нежели человек (гении, демоны — это обитатели духовного мира, имеющие иную, нежели у человека, природу). Противопоставляя «гения» талантливому творцу культурных ценностей как неизъяснимую «цельность» человеческого существа, Бердяев описывает его как специфического *сверхчеловека*. Бердяевский «гений» на Заратустру не похож, однако своей антропологией (и в частности, учением о гении) Бердяев хочет осуществить ницшевский завет «превзойти» человека⁵⁰, и его «гений» — то ли этап на пути к сверхчеловеку, то ли намек на него при наличном состоянии мира.

3. «Антроподицея» Бердяева и «сверхчеловек» Ницше

«...Когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об "оправдании" человека, я явственно слышу слово *Uebermensch*»⁵¹, — замечал Шестов, и это наблюдение, кажется, дает

⁴⁸ См.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. — В изд.: Ницше Ф. Соч. в 2–х тт. Т. 1. М., 1990. С. 333–335.

⁴⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 394–395.

⁵⁰ Ср.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 27.

⁵¹ Шестов Л. *Potestas clavium*. С. 256.

один из ключей к бердяевской антропологии. В наше время П. Гайденко убедительно показала, что в философии Бердяева свободный человек—творец фактически поставлен на место Бога, — мыслитель тем самым как бы осуществляет люциферический бунт⁵². Согласно концепции П. Гайденко, равно как и мнению Шестова, бердяевский «творческий человек» — в действительности «сверхчеловек». Трудно не согласиться с исследовательницей, когда она указывает не только на «сверхтварность» человека у Бердяева, но и на некую его «сверхбожественность»⁵³: ведь человек превосходит Бога уже своим знанием того, что он сотворит. А когда П. Гайденко усматривает у Бердяева мотив «отрицания "мира сего" как порождения "злого Бога"» (там же), то тем самым бердяевский экзистенциализм оказывается напрямую соотнесен с раннехристианской ересью гностицизма, — и действительно, сам Бердяев идентифицировал себя как гностика.

Наряду с гностицизмом, философия Бердяева, на мой взгляд, подходит и под другой ересеологический тип, — а именно, манихейский⁵⁴; русский религиозный ренессанс вообще богат на разнообразные «букеты ересей»!⁵⁵ Можно предположить, что именно глубинная манихейская ориентация Бердяева объясняет его пристрастие к Ницше, — в ином случае она служит комментарием к этому пристрастию. В манихействе, возникшем в III веке, элементы христианства причудливо сплелись с персидским *зороастризмом*; потому, если удастся показать, что бердяевские бытийственные интуиции имеют манихейскую окраску, увлеченность Бердяева сверхчеловеком получит дополнительное обоснование.

⁵² См.: Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 448–467.

⁵³ Там же. С. 465.

⁵⁴ Разумеется, соотнося учение Бердяева с древними ересями, я задаюсь исключительно исследовательской, описательной целью. Прецедентом и образцом здесь служит ход мысли С. Булгакова, продемонстрированный им в книге «Трагедия философии», в которой «история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология <...>». — См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии. — В изд.: Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 311.

⁵⁵ Так была названа книга П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» одним из оппонентов при защите ее в качестве магистерской диссертации в Московской Духовной академии.

И действительно, в мировоззрении Бердяева отчетливо видна схема манихейского мифа⁵⁶. Во-первых, это метафизический и даже религиозный *дуализм* (восходящий в конечном счете к зороастрийскому двубожью — вере в «доброе» Ормузда и «злого» Аримана). Ведь «*Ungrund*» — понятие Я. Беме, которое Бердяев трактует как бездну мэонической свободы и, в отличие от его создателя, мыслит эту бездну «несотворенной» (тогда как Беме связывает с ней последнюю глубину Божества). Этот «*Ungrund*» играет столь великую роль в учении Бердяева, что если это и не второй бог, то уж, несомненно, второе абсолютное начало бердяевской онтологии. Во-вторых, надо указать на принципиальное для взглядов Бердяева *противостояние света и тьмы*, параллельное антитезе Бога и *Ungrund'a*, что также отвечает манихейскому воззрению. Интересно, что в «Самопознании» Бердяев дважды свидетельствует о своем однотипном мистическом опыте и в обоих случаях речь идет о видении света, внезапно прорезавшего тьму⁵⁷; но это не что иное, как «микрокосмическое» проявление великой вселенской борьбы света с тьмой, — борьбы, служащей сюжетным стержнем мифа манихеев. Далее, Бердяев в полной мере разделял манихейское *гнушение материей*, а также, сочетая странным образом в своей этике идеал девства (вместе с презрением к продолжению рода) с культом «сладо-страстия», он словно ориентировался на *своеобразный манихейский аскетизм*: «совершенные» манихеи в браке воздерживались от деторождения, но при этом участвовали в диких оргийных «эзотерических богослужениях». — Наконец, манихеи учили о божественном «Первочеловеке» и его ключевой роли в борьбе с мировой тьмой, а также об «*Иисусе Страждущем*»,

⁵⁶ Я ориентируюсь на изложение этого мифа в изд.: Поснов М. Э. История христианской Церкви. Брюссель, 1964 — Киев, 1991 (репринт). С. 152–156. См. также статью «Манихейство» в изд.: Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 269–274. Соловьев приводит классические источники сведений о манихеях, а также современную ему литературу вопроса.

⁵⁷ Впервые внутренний свет Бердяев увидел в состоянии предгрозового томления: «Тьма сгустилась, но в моей душе вдруг блеснул свет»; примерно к этому времени Бердяев относит свое обращение в христианство. Второй случай уже обсуждался выше: озарение означало переход от подавленности грехом к творческому подъему. Когда Бердяев связывал религиозный опыт с «благодатным просветлением», он подразумевал знакомое ему событие возгорания во тьме искр света. См.: Бердяев Н. А. Самопознание. С. 162, 196, 192 соотв.

заклученном в материю, и «не страждущем» — царствующем на Солнце. Эти манихейские мотивы, претерпевшие философскую трансформацию, обнаруживаются в «христологической антропологии» Бердяева: зло побеждает богоподобный человек своим богоподобным же творчеством, в центре религии будущего стоит не распятый Христос, а Христос как прославленный Царь, «Логос — Абсолютный Солнечный Человек»⁵⁸. Последнее бердяевское «христологическое» представление, впрочем, прямо заимствовано у Р. Штейнера, учившего о Христе как великом солнечном Духе⁵⁹.

Итак, если у Ницше «персидская» тенденция его воззрений сказалась в обращении непосредственно к имени персидского религиозного учителя Заратустры, то в случае христианина Бердяева сходное «персидское» начало преломилось в *манихействе*, прежде чем выразиться на языке бердяевского экзистенциализма. Так или иначе, тяготение Бердяева к образу сверхчеловека — одна из его глубочайших бытийственных интуиций. В одной из своих ранних работ Бердяев как бы вскользь бросает загадочное замечание, — оно у него даже вынесено в сноску: «Наша точка зрения есть синтез идеи "богочеловека" и "человекобога"»⁶⁰. Фраза эта однако глубока по своему содержанию, — таково свойство многих «случайных» обмолвок. «Человекобог» в ней — это «сверхчеловек» Ницше, а также боготорцы из романов Достоевского. «Богочеловек» — отнюдь не Христос, а индивидуальный член соборного «Богочеловечества» — небесной Церкви или Софии, о которой говорится в «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьева. Бердяев, таким образом, указывает на своих ближайших предшественников по философской антропологии, — это Ницше и Соловьев. Намечая «синтез» их основных идей, Бердяев чувствовал, что христианина Соловьева и «антихриста» Ницше отнюдь не разделяет непреодолимая стена⁶¹, — в ином случае синтез был бы невозможен. «Я мог принять и пережить христианство

⁵⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 312.

⁵⁹ Однако антропософия в религиозном отношении также есть «воскресшее» манихейство, о чем неоднократно говорил сам Штейнер.

⁶⁰ Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма. — В сб.: Проблемы идеализма. М., 1902. С. 127.

⁶¹ Не вдаваясь в детали проблемы «Соловьев и Ницше» (что я делаю в работе «Андрогин против сверхчеловека»), напомним только, что в одной из своих поздних статей («Идея сверхчеловека») Соловьев — в связи с Ницше — сочувственно высказывался о принципе сверхчеловека как таковом.

лишь как религию Богочеловечества», — признавался на склоне лет Бердяев⁶². Бердяевский «творческий человек», действительно, со стороны религиозно–метафизической, восходит к онтологии человека в «теософии» Соловьева, и это будет сейчас показано. Но одушевляющий его пафос «созидания» (а прежде — разрушения), установка на «переоценку» старых и создание новых ценностей, очевидно, созвучны воззрениям Ницше. Так что Шестов точно указывает на экзистенциальный нерв «антроподицеи» Бердяева, когда в голосе автора «Смысла творчества» распознает интонации ницшевского Заратустры.

Бердяев, связанный теснейшим образом с Соловьевым через идею Богочеловечества (а вместе с тем, Вселенской Церкви), однако вряд ли может быть назван софиологом (хотя имя Софии и встречается в его текстах): вне софиологического стана русской мысли он оказывается по причине своей чуждости Платону, на чье учение о вечных идеях опирались русские софиологи. Постулаты, восходящие к платонизму, Бердяев воспринимал как помеху своей философии свободы. Здесь опять–таки хочется привести интересное наблюдение П. Гайденко: поздний Бердяев (начиная с 30–х гг.) отказывался признавать за человеком субстанциальность, — «личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт»⁶³. — Однако в дореволюционных сочинениях Бердяева (пока «энергичная антропология» еще не одолела в его сознании антропологии «эссенциалистской»⁶⁴) метафизика софиологического типа (даже некое псевдохалкидонское богословие) играла весьма важную роль — обосновывала «сверхчеловеческие» тенденции бердяевской «антроподицеи». Бердяев взял у Соловьева представление о существующем в недрах Божества Абсолютном Человеке. Соловьев называл этого Человека Христом и считал его неким единством Логоса и Софии, т. е. Второй Божественной Ипостаси и организма вечных идей тварного мира⁶⁵. Бердяев же,

⁶² Бердяев Н. А.. Самопознание. С. 165.

⁶³ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. С. 451.

⁶⁴ Термины С. Хоружего. См.: Хоружий С. С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека. — Вопросы философии, 2002, № 2.

⁶⁵ «...Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос, и София». — Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве (чтение седьмое). — В изд.: Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 108.

не обращаясь к Софии (по вышеуказанной причине и дабы не усложнять метафизику человека), просто отождествляет «Абсолютного Человека» со Второй Ипостасью («...вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек»), считая одновременно его за Христа. — Здесь налицо две ступени отхода от Халкидонского догмата, которым Церковь устанавливает таинственное (познаваемое лишь диалектически) соединение в одном Лице Иисуса Христа (Богочеловека, ходившего по земле, а отнюдь не сущего на небесах) Божественной и тварной, человеческой природ⁶⁶. А именно, Соловьев возводит на небо и Христово человечество, выделяя его, впрочем, в особую область Софии. Тем самым он, безмерно возвышая тварь, уже делает шаг в сторону «сверхчеловечества» — навстречу Ницше. Соловьевское богословие Бердяев переносит в план антропологии: предмет бердяевского интереса — земной человек. Но прежде он отождествляет Христа со Второй Ипостасью Св. Троицы, не прибегая к гипотезе Софии. При этом и земное человечество во Христе оказывается вознесенным в самые Тройческие недра, — причастность человека Божеству Бердяевым усилена (по сравнению и с Соловьевым) и непомерно актуализирована: на разные лады в «Смысле творчества» варьируется ключевой бердяевский тезис о том, что «христология есть единственная истинная антропология» (с. 315). — Церковь же хотя и учит о богоподобии человека, а также о причастности человеческого естества Божеству благодаря Христову Вознесению, тем не менее мыслит расстояние между Творцом и тварью как весьма принципиальное, что обозначается терминологически: Христос — Бог *по природе*, тогда как человек способен лишь к обожению *по благодати*, — посредством преобразования человеческого естества Божественными энергиями.

Между тем «благодать», «энергии» — категории, для бердяевского богословия нехарактерные: в глазах Бердяева, «в человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало», «сам человек есть лик Бога, <...> не только малая вселенная, но и малый Бог»⁶⁷. Педалируя именно *природное* богоподобие

⁶⁶ Две природы в Иисусе Христе, согласно Халкидонскому вероопределению, соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Халкидонский догмат, под который стилизуют свои построения Соловьев и Бердяев, был принят в 451 г. на IV Вселенском соборе. См.: Поснов М. Э. История христианской Церкви. С. 412 и далее.

⁶⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 313, 519 соотв.

человека (заменяя им *благодатное*, имевшее место у святых), Бердяев тяготеет к новому и невиданному тварному *виду*, каким у Ницше выглядит «сверхчеловек». Действительно, люди ли — бердяевские «*гений*» и «*андрогин*»? человеческие ли силы проявляются в действиях «*теурга*», «*белого мага*», «*эзоτερика*»? То, что в «антроподицее» Бердяева выступают эти мифологические существа и разного рода сказочные чародеи, косвенно подтверждает его старинный романтизм — мечту о «волшебном крае чудес»⁶⁸. С другой стороны, в бердяевской концепции они суть «подвиды» «человека творческого» — бердяевского варианта Заратустры. Сверхчеловек в версии Бердяева — существо гораздо более высокого онтологического порядка, чем все же «позитивный», хотя и весьма экстравагантный персонаж Ницше: бердяевский «человек — творец, подобный Богу—Творцу» в том смысле, что он «властен творить бытие», а не одни ценности культуры, ибо есть «Сын Божий, продолжающий дело Отца»⁶⁹. Привлечением псевдоцерковной метафизики — прививкой «богочеловека» к «человекобогу» — образ сверхчеловека не христианизируется, а напротив, демонизируется, но одновременно делается более фантастическим и безвредным. «Смысл творчества», несмотря на свою антицерковную направленность и несправедливые выпады в адрес христианских святых, все же лишен ядовитой злобности книг Ницше: бунт Бердяева против бытийственных основ имеет скорее романтико—идеалистическую природу.

4. Творчество как власть над миром

*Очеловечить мир, то есть чувствовать
себя в нем все более и более властелином.
Ф. Ницше. Воля к власти (фрагмент 614)*

В бердяевской концепции творчества есть, на мой взгляд, некая несостыковка — неорганическое соединение двух «свобод»:

⁶⁸ «Верь тому, что сердце скажет;
Нет залогов от небес;
Нам лишь чудо путь укажет
В сей волшебный край чудес.»

Эти шиллеровские стихи весьма точно выражают настроение и даже философское содержание книги «Смысл творчества».

⁶⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 317, 353, 309 соотв.

свободы «во Христе» и «люциферической» (П. Гайденко) свободы, проистекающей из причастности человека Ungrund'у. Так в феномене Бердяева сказалась коренная особенность нового религиозного сознания — «двоение» мыслей (ср. Иак. 1, 8), дерзновенно-отчаянная попытка служить двум господам⁷⁰, имеющая, впрочем, у Бердяева характер проблемного эксперимента и никогда не приводившая к замыслам сатанинской идеологии. Потому остается неясным, в какой мере творчество в понимании Бердяева обусловлено «божественностью» человека, а в какой — его связью с Ungrund'ом. Так или иначе, согласно Бердяеву, именно творчество *оправдывает* существование человека, — по образцу термина Лейбница-Флоренского «теодицея», «оправдание Бога», он создает свой термин «антроподицея» — «оправдание человека». При этом «оправдание» у Бердяева предполагает двух «адресатов» перед *Богом* человек оправдывается тем, что, творя, освобождает свой дух из пленения у мировой данности⁷¹ — «мира объектов» в формулировке позднего Бердяева (замечу, что эта бердяевская интуиция восходит к манихейскому мифу об освобождении световых частиц из тьмы материи как сути мирового процесса). Это освобождение духа, в глазах Бердяева, есть «эзотерическая» сторона юридически-законнического и потому условного «оправдания» человека перед Богом. С другой стороны, «антроподицея» — сама книга «Смысл творчества» — есть ответ на обвиняющий человека вызов *Ницше*. В антропологии Бердяев начинает там, где остановился Ницше, — становится на ницшевскую точку зрения, дабы ответить ему, следуя ходу ницшевской же мысли⁷². Идея *творчества* в кругу ницшевских

⁷⁰ Особенно откровенно и притом лапидарно этот пафос русского Серебряного века выражен у Брюсова:

«...Хочу, чтоб всюду плавала
Свободная ладья,
И Господа, и Дьявола
Хочу прославить я».

(«З. Н. Гиппиус», 1901 г.)

⁷¹ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 254.

⁷² Ср.: «Нельзя не допускать до Нитцше — нужно пережить и преодолеть Нитцше изнутри»; «После Нитцше <...> человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыв свою творческую природу» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 522, 324 соотв.).

идей одна из важнейших⁷³. Бердяев не скрывает, что подхватывает ее, как эстафету, у создателя образа Заратустры: «Ницше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека», «Заратустра проповедует творчество <...>»⁷⁴. Развивая эту идею, Бердяев привносит в нее элементы метафизики, но тем не менее, как мы увидим, сохраняет верность источнику. А развив, он как бы вновь адресует ее Ницше в книге «Смысл творчества» — возражая на критику человека с его же, Ницше, платформы.

Мой главный тезис здесь будет заключаться в том, что основная для бердяевского экзистенциализма интуиция «творчества», хотя и пришедшая к мыслителю через личный опыт⁷⁵, тем не менее философски прорабатывалась под сильным влиянием Ницше и приблизилась по смыслу к ключевому для сочинений и набросков позднего Ницше понятию «воля к власти»⁷⁶.

⁷³ Императив *творчества* с очевидностью проистекает из основополагающего для Ницше призыва к «переоценке всех ценностей», а вместе с тем связан с широко трактуемой им «волей к власти». Еще в раннем сочинении «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше говорит о «творческом инстинкте» и его «мощи и мужестве» (указ. изд., т. 1, с. 199); книги начиная с «Человеческого, слишком человеческого» содержат множество суждений касательно творчества. Например, Ницше разделял людей на «творческих», свободных, и «переделывающих» или «их рабов» («Злая мудрость», аф. 274; см. т. 1, с. 763); аналогично противопоставление им «созидающих» и «правоверных» («Так говорил Заратустра», т. 2, с. 16). Мысль Ницше о том, что «созидающий <...> дает земле ее смысл и ее будущее», «создает добро и зло и для всех вещей» (там же, с. 141) очень близка Бердяеву. Надо думать, русский мыслитель особо выделял высказывания Ницше о философах: «истинные философы» создают ценности, потому они суть «повелители и законодатели» («По ту сторону добра и зла», т. 2, с. 335).

⁷⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 323.

⁷⁵ Ср. свидетельство Бердяева: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека — основная тема моей жизни. Постановка этой темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение». — Бердяев Н. А. Самопознание. С. 194.

⁷⁶ Я использую русскую версию начала XX в. того корпуса фрагментов из наследия Ницше, который был собран сестрой мыслителя Е. Ферстер–Ницше и опубликован под общим названием «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей» в 1901–1906 гг. В подготовке русской «Воли к власти» участвовал весь цвет Серебряного века (в т. ч. С. Франк, Вяч. Иванов, Андрей Белый, В. Брюсов, сестры А. и Е. Герцык и др.). Цитирую «Волю к власти» (в переводах Е. Соловьевой и М. Рубинштейна) по современному петербургскому изданию 2006 г. В связи с проблемой наследия Ницше и борьбы вокруг него см. монографию: Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души

У Ницше «воля к власти» играет роль верховного мирового принципа, универсальной «движущей силы» (фрагмент 688 русского перевода «Воли к власти»); при очевидной ориентации на мировую волю Шопенгауэра, ницшевскую «волю к власти» отличает предметная целенаправленность и отсутствие параллелей с «вещами в себе» (фр. 692). «Воля к власти» царит на всех уровнях бытия (понимаемого Ницше как становление), выступая как «последнее основание и сущность всякого изменения» (фр. 685): не только жизнь есть борьба за власть органических сил (фр. 641, 642, 681 и др.), но и химические процессы, в глазах Ницше, суть «заговоры [атомов. — Н.Б.], направленные на завоевание власти»; критикуя же механицизм, Ницше упраздняет и каузальность, заменяя причинно-следственные отношения соперничеством двух факторов (фр. 633). «Всякое существо само есть воля к власти» (фр. 693), — утверждает Ницше, полностью десубстанциализируя бытие и заменяя его явно мифологическим «бытием моральным» (термин М. Бахтина). — Конечно, сугубо понятие «воля к власти» приличествует человеку, и здесь оно *уже у Ницше* тесно смыкается с «творчеством», что подхватит и разовьет Бердяев. «...Всякая деятельность сознается нами как "творчество"», она «сопровождается *ростом чувства власти*» (фр. 660), — утверждает Ницше, желая возвести «волю к творчеству» к «воле к власти» (фр. 658). «Воля к власти» — это исток культуры: «Все "задачи", "цели", "смысл" — только формы выражения и метаморфозы <...> воли к власти» (фр. 675). Познание, художественное творчество, — естественно, мораль — это «творческое полагание» (фр. 605), а вместе — «воля к преодолению становления», т. е. «воля к обману, к иллюзии» вневременной стабильности (фр. 617). Так своеобразно определяет порой Ницше «волю к власти» — как естественно присущее человеку стремление к метафизике! Впрочем, сама «воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а *пафос* — самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действие...» (фр. 635). Соответственно в отношении человека «воля к власти есть первичная форма аффекта» и «все иные аффекты только ее видоизменения» (фр. 688). Не таким ли

«пафосом», «первичным аффектом» выступают в экзистенциализме Бердяева «свобода» и «творчество»?

Когда Бердяев говорит о «творческой познавательной мощи человека, властвующей над миром», о «царственной и творческой роли» человека в космосе⁷⁷, то с «творчеством» он соотносит равно «власть» и «мощь», что отвечает двум значениям слова *die Macht*; в «Смысле творчества» «власть» и «мощь», «могущество» используются на равных правах (ср., напр.: «Человек–микрокосм <...> властен творить бытие» [с. 353] и «Творец дает человеку <...> свободную творческую мощь» [с. 361]). «Творчество» прорабатывается Бердяевым как категория *антропологическая*; онтологически же ей отвечает свобода как производная *Ungrund'a*. И здесь наблюдается перекличка интуиций Бердяева с ницшевскими. «Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество» (там же, с. 370), но «свободный волевой акт должен иметь содержание, предмет, цель — он не может быть пустым, беспредметным, бесцельным» (с. 377). «Свобода» для Бердяева — это «свобода к...», подобно тому как для Ницше «воля» есть «воля к...», а не метафизический океан мировой воли по Шопенгауэру (у которого, по словам Ницше, выброшено характерное для воли «ее содержание, ее "куда?"» [см. фр. 692 «Воли к власти»]). Предметно–актуальный характер бердяевской «творческой свободы» (мыслитель называет ее «зрелой» и противопоставляет «формально–бессодержательной свободе» индивидуализма, потенциальной свободе выбора) — этот примечательный предлог «к» — есть свидетельство ее происхождения от «воли к власти» Ницше, сказывающееся даже и на языковом уровне. Фактически же, как следует уже из вышесказанного, речь идет не об одном «происхождении» — бердяевская «свобода» (а вместе и «творчество») и есть не что иное, как ницшевская «воля к власти», «воля к могуществу»: «Свобода есть положительная творческая мощь <...>» (с. 370). Хотя оправдывает человека и осуществляет его призвание оргийный и при этом «очищенный» творческий экстаз (см. там же, с. 341), экстаз этот должен иметь четкую цель — создавать ценность, — правда, продукт творчества ниспадает с неизбежностью в «мир объектов». В этом, как известно, Бердяев усматривал «трагедию творчества».

⁷⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 288 (курсив Бердяева).

Особенно принципиален для Бердяева, стремящегося обосновать неограниченную власть над миром «человека творческого», его тезис о способности человека творить *из ничего*, что было прерогативой Бога в традиционном библейском богословии. В самом деле, иначе зачем бы Бердяеву опираться на такое легко уязвимое, чисто метафизическое положение — «всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего» (с. 355)⁷⁸? Но только постулат «ex nihilo», отнесенный и к *человеческому* творчеству, философски обеспечивает «прославленно-царственное место» человека в мире (с. 533). Действительно, если человек творит *из материала* (какой бы природы ни был этот «материал», даже и утонченно-психической — душевным содержанием человека), то, оказывая человеку сопротивление, такой материал выпадает из-под власти творца, ограничивает творческую свободу. Бердяев стремится к *тотальному очеловечению мира*, — к полному подчинению мира человеку. К счастью, мысль Бердяева о создании богоподобным человеком нового, не запланированного Богом мира, — мысль о том, что человек «властен творить бытие» (с. 353), — все же имеет *гносеологический* смысл: Бердяев очень энергично настаивает на том, что человек не в силах творить «сущест^в», тем более «создать лицо» — это был бы демонизм, «черная магия» (с. 367). Надо отдать должное философу: он сильно поступается эффектностью своей концепции, когда сводит поначалу очень мистифицированный «смысл творчества» к почти тривиальным «приросту творческой энергии бытия», «созданию <...> небывалых ценностей» и т. п. — во имя сохранения *за Богом* верховного места в мире. Бердяев как бы хочет удержаться в границах позитивистской гносеологии Ницше, по данному поводу утверждавшему, что мы можем властвовать лишь над тем миром, который мы сами *создали*, — но «властвовать» здесь у Ницше означает «*постичь*» (фр. 495 «Воли к власти»). — Впрочем, мысли Бердяева и на этот счет двоятся:

⁷⁸ Интересно беглое замечание С. Булгакова о «творческом акте» в понимании Бердяева: «В провозглашенном им [Бердяевым. — Н.Б.] "творческом акте" неразлично сливаются, на наш взгляд, и творческий порыв, и иступление "подполья"». — Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 161. Здесь Булгаков указывает на «манихейскую» двойственность представления Бердяева о творчестве, которая характеризует и бердяевскую «свободу» («свобода в Боге» и «люциферическая» свобода).

в «гносеологическом» разделе «Смысла творчества», рядом с только что процитированными «профанскими», позитивистскими пассажами о творчестве, Бердяев выдвигает перед «творческим человеком» задачу «создания космоса и космической жизни» (с. 367)⁷⁹ и настаивает лишь на том, что человек не властен создавать человека. Воля к магии у Бердяева, несомненно, присутствовала, что будет показано ниже⁸⁰.

«Новая» — творческая гносеология Бердяева, которую он противопоставляет «критической» — послекантовской гносеологии, на уровне интуиций тесно связана с ницшевским учением о познании. С помощью понятия «воля к власти» Ницше без труда решает столь драматическую для многих главную гносеологическую проблему преодоления пропасти между субъектом и объектом познания. «Воля к истине», движущая познанием, согласно Ницше, не что иное, как «форма воли к власти»: это усилие, останавливающее поток становящегося бытия, дабы «сообщать становлению характер сущего». Разумеется, такое познание создает иллюзию: ведь «сущее», согласно Ницше, — это одна из фикций метафизики. Познавательную деятельность Ницше называет «творческим полаганием»; данное понятие усваивается гносеологией Бердяева. «"Истина" <...> не есть нечто,

⁷⁹ Из контекста неясно, идет ли речь об «украшении» Вселенной человеком (в соответствии с этимологическим значением греческого слова «космос») или же о создании космоса «из ничего».

⁸⁰ У Бердяева был страх перед «созданием автоматического, механического бытия», который усиливался в ходе технического прогресса (см. в особ. его книгу 1934 г. «Судьба человека в современном мире»): попытки в этом направлении он называл «творчеством падшего ангела» (с. 368 «Смысла творчества»). Кажется, виртуальные миры компьютерной эры очень точно отвечают идее мира, созданного человеком, о чем мечтал — и от чего одновременно предостерегал Бердяев. Привлекая богословские термины, можно сказать, что в компьютерный мир изначально, уже при его создании человеком, заложен первородный грех, зло, — чего нельзя сказать про мир, сотворенный Богом. Пребывание в компьютерном мире открывает перед человеком неограниченные возможности «идти путями зла» (А. Блок), — в особенности это относится к т. наз. «сетевым играм», погружение в которые может заменить человеку его реальную жизнь. — Демонизм же идеи клонирования (от которого предостерегает Церковь) проистекает как раз из желания создать существо *из ничего*, поставить волю и разум человека вровень с Промыслом. На взгляд метафизика, клоны лишены бытийственности, это призраки, фантомы, — действительно, порождения «люциферического» бердяевского Ungrund'a.

что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать <...> Это есть слово для выражения "воли к власти"», — утверждал Ницше. «Истолкование», «смысл», основанные на иллюзии каузальности природные «законы» — все гносеологические реалии суть, по Ницше, манифестации воли к власти. Еще проще для него вместе с «объектом» — «сущим», упразднить также метафизического «субъекта»: это «аффект», «процесс», «становление», — т. е. тоже проявление воли к власти как универсальной первичной силы⁸¹. Ницше подводит черту под гносеологической эпохой не решением познавательной проблемы, но отрицанием ее метафизической формулировки.

Для Бердяева «разрыв субъекта и объекта, человека и мира» обусловлен греховным состоянием бытия; «критическая гносеология» (например, баденское неокантианство) — это «философия греха», «объективирующая» мир и тем самым свидетельствующая о «греховном бессилии человеческого творчества». В бердяевской критике философии школы Г. Риккерта громко звучит ницшевский лейтмотив «воли к власти»: эта философия «в конце концов безвольна», в ней «нет воли к творчеству иного бытия», «к иной мощи человека», — и потому «нет воли к тождеству субъекта и объекта»⁸². Возражая Риккерт (опираясь при этом на представления Ницше), Бердяев провозглашает, что человек «властен творить бытие», а не одни культурные ценности. При этом агностический пессимизм Ницше у Бердяева оборачивается каким-то экзальтированным оптимизмом: бердяевский «*Uebergensch*» творит не иллюзии (так у Ницше), а «христианское бытие», «новую жизнь», «новое небо и новую землю» (с. 354), вырываясь тем самым из оков греховного мира. Романтическая мечта облекается в апокалипсические представления — Бердяев захвачен порывом к Новому Иерусалиму, волей к конечному преобразению бытия...

Набрасывая в «Смысле творчества» проект «новой гносеологии», Бердяев апеллирует к сверхъестественным способностям человека; при этом «переливающиеся через край дионисические творческие силы» личности (с. 346) находят себе приложение не столько в мистике, сколько в магии. Всю жизнь Бердяев

⁸¹ Цитирую фрагменты 583, 617, 552, 556, 590 «Воли к власти».

⁸² См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 344, 345.

колебался между религией, оккультизмом и тем, что сейчас называют свободной духовой жизнью; неслучайно его притягивал феномен Р. Штейнера, в связи с гносеологией которого он восклицал в «Смысле творчества»: «Тысячу раз прав оккультизм <...>». В воззрениях самого Бердяева оккультные тенденции опасно привиты к «воле к власти» Ницше: «...Человек должен властвовать над природой силой белой магии» (с. 496). Когда же Бердяев начинает мечтать о «бело-магической технике и экономике», вспоминаются футурологические проекты П. Флоренского, изложенные им в скрыто-оккультном трактате 1919 г. «Органопроекция», — техника, развивающаяся в соответствии с принципом телостроительства, параллельное этому возникновение у человека новых органов и т. д.⁸³ Идейные антиподы, Бердяев и Флоренский тем не менее могли бы миролюбиво общаться на почве утопий о «светлой магии грядущей мировой эпохи»⁸⁴ — эре, когда осуществится ницшеанский идеал власти человека над миром.

Если концепцию труда Бердяева 1916 г. правомерно (с оглядкой на известную книгу Шестова) назвать «апофеозом творчества»⁸⁵, то ее кульминацией — как бы «апофеозом апофеоза» — следует признать рассуждения по поводу *теургии*. Этим неоплатоническим понятием, обозначающим разновидность магической

⁸³ См. в связи с этим статью Л. Геллера «"Органопроекция": в поисках очеловеченного мира», где сочинение Флоренского осмыслено в контексте идейных (как русских, так и европейских) исканий начала XX в. (Звезда, 2006, № 11. С. 145–156).

⁸⁴ Бердяев Н. А.. Смысл творчества. С. 517.

⁸⁵ Сам Бердяев назвал свое учение «апофеозом творчества» в «Самопознании» (см. указ. изд., с. 204). Думается, философия творчества создавалась Бердяевым в качестве ответа на шестовский «Апофеоз беспочвенности». В статье 1905 г. «Трагедия и обыденность» Бердяев так откликнулся — в качестве рецензента — на книгу Шестова: «Мне жаль, что "беспочвенность" начала писать свой "Апофеоз", тут она делается догматической <...>. Беспочвенность, трагическая беспочвенность не может иметь другого "апофеоза", кроме религиозного <...>»; «Скажем Шестову свое "да", примем его, но пойдем дальше в горы, чтобы творить» (цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж, 1983. С. 74–75, 76 соотв.). Бердяев говорит «да» Шестову–ницшеанцу, проблематизировавшему «беспочвенность» — «бездну», возникшую после упразднения старых ценностей философом–«молотобойцем». Идее «беспочвенности» Бердяев противопоставляет в данной выдержке идею «творчества», причем также связывает ее с Ницше — пассаж завершается ницшевским образом горного восхождения.

практики, активно пользовались теоретики русского символизма, — Бердяев берет его на вооружение также в связи с эстетической «творческой эпохи». Теургия — самый «творческий» из всех проблематизируемых мыслителем видов творчества, а вместе с тем она точнее всего осуществляет ницшеанский идеал «власти». «В теургии искусство становится властью» — властью над творимыми ею «иным миром, иным бытием, иной жизнью, красотой как сущим» (с. 457). Ибо теург в полной мере творит из ничего, из *Ungrund'a*, достигая «последней свободы» и выходя в «синтетическом и соборном», невиданном доселе искусстве в область религии (с. 458). Очевидно, Бердяев доводит до конца эстетические идеи Вяч. Иванова, ориентировавшегося, наряду с эстетикой раннего Ницше, на творчество Вагнера и Скрябина. Бердяевская «теургия» совершенно фантастична: это «есть действие высшее, чем магия, ибо она есть действие совместное с Богом, совместное с Богом продолжение творения» (там же). Это не подобие *молитвенной* литургии (которая, действительно, выше магии), поскольку христианский священник — уж никак не «теург». Ведь «теург», по Бердяеву — это «сверхчеловек» в его фантастическом апофеозе: «Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее», «в художнике—теурге осуществляется власть человека над природой через красоту» (с. 454, 459) и т. д.

Как видно, в бердяевском учении о творчестве оформились и пришли к «самосознанию» ряд важнейших ницшеанских тенденций русского Серебряного века. Но правомерно спросить: а причем же тут христианство? На место центральной для христианства идеи «спасения» Бердяев ставит идею «творчества из ничего», в пределе превращающегося в магию; культ «дионисийских сил», «здоровья», «свободной творческой мощи», «оргийного сладострастия» и т. п. — все это ницшеанство, а отнюдь не христианство; критика же святых, «старцев», «Петровой Церкви» и пр. по своей убийственности часто превосходит ницшевскую... Между тем Бердяев позиционирует себя как христианина, — и при этом бердяевское «во имя» подразумевает не новозаветного страдающего Христа, а Христа Апокалипсиса — неведомого сильного Царя, грядущего во славе. Весь русский Серебряный век был устремлен к «Иисусу Неизвестному» (название книги Мережковского) — фантому, чистой форме, в которую каждый мыслитель вкладывал лично ему импонирующие смыслы.

Завершающий «Ессе homo» тезис — «Дионис против Распятого» (религиозное *credo* Ницше) — в «Смысле творчества» оборачивается ключевым положением: «Христос Грядущий против Распятого». Можно усмотреть у Бердяева и мотив «подражания Христу»⁸⁶ — «творческий человек» подражает неведомому Христу Второго пришествия: «Творческая мощь человека обращена к Христу Грядущему, к явлению Его в славе» (с. 520). Подобно Мережковскому, Флоренскому и мн. др. (а прежде всего Анне Шмидт), Бердяев мечтал о «третьей эпохе» откровения Святого Духа, внося в этот шаблон «нового религиозного сознания» свой собственный оттенок: третье откровение есть откровение творчества, божественной природы человека, — «мощь божественная становится мощью человеческой» (с. 519). Постнищевское (Бердяев прямо говорит об этом) бердяевское христианство «не есть религия сострадания», но «религия стяжания духовной силы и божественной жизни» (с. 573). «Сила», «мощь» здесь — это русские эквиваленты немецкой «*die Macht*» в «*Der Wille zur Macht*» Ницше.

5. Ницше — Фрейд — Бердяев

Стремясь соблюсти границы небольшого исследования, я опускаю многие аспекты бердяевской теории творчества, восходящие к Ницше, — и, скажем, только упомяну неоязыческий мотив возвращения в мир «великого Пана» с наступлением «творческой эпохи»: Бердяев грезил об установлении «любви власти» человека над природой, когда место механизированных науки и техники, которые изгнали из природы ее духов (Пан, мстя людям, ушел в глубочайшие природные недра, совершенно в духе мифа утверждает Бердяев), займет «светлая магия» — общение с существами духовного мира (см. «Смысл творчества», с. 516–517). В чаемом мыслителем «волшебном крае чудес» (Шиллер) природа вновь оживет, «найден будет и философский камень, и жизненный эликсир <...>» (там же). Впоследствии Бердяев уточнит свои сказочные фантазии — отнесет их к хилиастической эпохе, царству святых, которое в Апокалипсисе помещено в зазор между

⁸⁶ «О подражании Христу» — название классической для христианства книги католического писателя XV в. Фомы Кемпийского.

историческим временем и вечностью, — на этом сюжете я также не буду останавливаться⁸⁷. «Творчество», в особенности у раннего — дореволюционного Бердяева, сильно мистифицировано: параллели, которые Бердяев устанавливает между человеческой деятельностью — и такими гипотетическими, а то и мифологическими представлениями, как бемевский «Ungrund», демоническая «воля к власти» Ницше, «Абсолютный Человек» манихеев, Каббалы, Соловьева и т. п., придают этой повседневной деятельности сверхчеловеческий, эзотерический характер.

Однако в книге 1931 года «О назначении человека» (которую Бердяев оценивал так же высоко, как и «Смысл творчества») «творчество» отчасти спущено на землю, психологизировано, — по крайней мере, делается понятным, о чем тут идет речь (не то что в случае с «андрогином» или «теургией!»). «Этику творчества» Бердяева (а именно она является положительным центром его этического учения, развитого в труде 1931 г.) в данной работе проигнорировать невозможно, — прежде всего потому, что бердяевская идея творческой морали с очевидностью восходит к Ницше, который призывал каждого полагать себе «собственные законы», созидать «*новые собственные скрижали*», — «быть творцом в добре и зле»⁸⁸. Когда Бердяев выдвигает нравственный императив «быть самим собой»⁸⁹, то это почти смысловая калька индивидуалистического ницшевского: «Пусть *ваше* Само отразится в поступке»⁹⁰. — Между тем бердяевская «этика творчества» отмечена и сильнейшим влиянием Фрейда, — попросту говоря, это Фрейд, под которого Бердяев подводит свой метафизический — дуалистический фундамент. В «Смысле творчества», еще до увлечения Фрейдом, Бердяев характеризовал «творческую мораль» на своем тогдашнем гностико-мифологическом языке — как мораль «дионисическую», однако «просветленную мировым Логосом», а потому открывающую «серафическую [?! — Н.Б.] природу человека». Однако уже тогда Бердяев выносил суждения совершенно в духе Фрейда (и в пику аскетическому

⁸⁷ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека (Глава III. Рай. По ту сторону добра и зла). С. 466 и далее.

⁸⁸ См., напр., фр. 335 «Веселой науки» (Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 1. С. 655) и «Так говорил Заратустра» соотв. (там же, т. 2, с. 83).

⁸⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 216.

⁹⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 68.

морализированию): «Страстная природа человека не может и не должна быть угашена и задавлена, а лишь творчески преобразована» (с. 477). В книге же «О назначении человека» «этика творчества» уже именуется «эротической» (с. 224), а *libido* объявляется «источником творчества» (с. 128). От бемевского *Ungrund*'а через «дионисийскую бездну» Ницше цепочка бердяевских воззрений протягивается к «бессознательному» Фрейда. В «этике творчества» центральное место отведено фрейдовскому представлению о *сублимации*: творчество (в частности, моральное) и есть в своей психологической основе сублимация — сублимация страстей, *libido* (с. 222, 223).

Нелегко понять, каким образом из мутного источника *libido* (он уже лишен таинственно-демонического ореола *Ungrund*'а — бездны «мэонической свободы») может излиться струя светящего творчества, — тем более что Бердяев отрицает участие сознания в сублимировании злой похоти жизни (с. 128). Однако мы имеем дело с поздним Бердяевым, уже проблематизировавшим в книге 1927–1928 гг. «Философия свободного духа» представление о *духе* человека и сделавшим «дух» центральной для себя категорией (в своих ранних книгах, словно с оглядкой на Ницше, Бердяев избегает злоупотреблять этим словом). Творческая сублимация сил подсознания осуществляется не разумом, а напряжением духа — «начала сверхсознательного», укорененного в духовном универсуме. Поздний Бердяев уже значительно отходит от Ницше с его «смертью» — отсутствием Бога и от своей «пелагианской» убежденности в «благодатности» человеческого пути, когда заявляет: «Творчество есть благодатная энергия», «в сверхсознании человек уже не один, он в единении с Богом»⁹¹. Вектор философского развития Бердяева, как всегда, парадоксально раздваивается: вместе с погружением в исследования фрейдовской школы нарастает его религиозное настроение.

В заключение вернусь к наблюдениям, содержащимся в уже не раз цитированном мною исследовании и попробую их продолжить. «Бердяев хочет создать этику, лежащую "по ту сторону добра и зла", пытаюсь углубить и развить аморализм Ницше», — пишет П. Гайденко и замечает, что в мировом зле философ был

⁹¹ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 239, 131 соотв.

склонен скорее обвить Бога, чем человека⁹². Сам Бердяев признавался в своей относительной нечувствительности к человеческому *греху* — при остром страдании от *зла*, «глубокой неправды» мировой жизни: «Думаю, что я сильнее чувствую зло, чем грех»⁹³. Страсти, *libido* Бердяевым не переживались как проявления зла, почему-то он не видел связи между столь трогавшими его «безвинными страданиями» одних и греховными аффектами других. Бердяевская «этика творчества» — этика не «отсечения» злых страстей (*так* в аскетизме), а их «сублимации» — ориентирована не только на «аморализм Ницше», но и на психоанализ Фрейда. Все трое мыслителей имеют здесь дело с одной и той же антропологической реальностью — в аскетике она называется «пучиной греха»⁹⁴.

Представляет интерес посмотреть, как это человеческое «подполье» (Достоевский) в данных трех вариантах философской антропологии получает «оправдание»; речь идет о своеобразном оправдании зла (рассуждая с позиций традиционной этики), а потому в учениях Ницше, Фрейда и Бердяева мы имеем дело с очень поздним всплеском дуалистического манихейства, распространенного в средневековой Европе в виде тайных сект. — У *Ницше*, который часть отрекся от Дарвина, но который однако находился у него в плену (равно как у критикуемого им также на все лады Шопенгауэра), человек фактически сведен к *животному*, — но с животного какой нравственный спрос?! Действительно, за «добром», моралью, культурными идеалами и ценностями притаились животные инстинкты («К генеалогии морали», «Человеческое, слишком человеческое»), дух человеческий может оборачиваться верблюдом и львом («Так говорил Заратустра», — эту книгу неслучайно переполняют образы зверей), человек в состоянии летать, как свободная птица (предисловие к «Человеческому...», «Песни принца Фогельфрай») и т. д. Бесчисленные примеры такого рода из сочинений Ницше обобщаются его убеждением: «Человек — самое жестокое из всех животных»⁹⁵.

⁹² Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. С. 455.

⁹³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 160.

⁹⁴ «Аз есмь пучина греха» — слова из церковной покаянной молитвы.

⁹⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 158.

«Аморализм» Ницше вытекает из его дарвинистского постулата о животности природы человека, — тогда как в глазах Фрейда, человек — все же не животное, а скорее *архаический дикарь*, принадлежащий эпохе до-культурной, до-моральной, а потому также не знающий добра и зла. Вообще *философская* основа для психоанализа взята Фрейдом у Ницше, и странно, что при разговоре о Фрейте это так редко замечают. Дело не только в том, что «преисподняя» бессознательного, «Оно» — этот «хаос, котел, полный бурлящих возбуждений»⁹⁶, — не что иное, как ницшевская область Диониса («Рождение трагедии из духа музыки»), а *libido* — ницшевский «инстинкт»: наряду с перекличкой данных фундаментальных для обоих мыслителей категорий, у Фрейда присутствует множество других аллюзий на Ницше. Так, важное для Фрейда понятие «снов наяву» (это фантазии, которые Фрейд считал основой поэтического творчества) отсылает к «аполлинийским снам» ницшевской ранней эстетики, — к последней, видимо, вообще возводится фрейдовская теория сновидений. Не от филолога-классика ли Ницше пришел к Фрейду также интерес к трагедиям Софокла, вызвавший к жизни учение о комплексах, и не наблюдения ли Ницше-«психолога» подытоживает фрейдовская «генеалогия морали», выводящая «чувство вины» из «напряжения между Я и Сверх-Я», а «Сверх-Я» соотносящая с «родительской инстанцией»⁹⁷? Во всяком случае, когда мы читаем слова Фрейда «вера в "доброту" человеческой природы является одной из самых худших иллюзий» (там же, с. 364), нам кажется, что звучит голос Ницше. — Однако когда Фрейд учит о «сублимации» влечений этой «природы» в деятельности художника (см. лекцию 23), то это уже начало «антроподицеи», — насколько пафос «оправдания» вообще уместен у ученого-позитивиста. Во всяком случае, когда Фрейд вскрывает подоплеку сновидческих кошмаров, то его (быть может, чисто врачебный) пафос может восприниматься как компрометирующий человека⁹⁸, шокировать еще сильнее, чем концепции Ницше. Создатель же теории сублимации — это своеобразный (постницшевский) гуманист.

⁹⁶ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 342, 345 соотв.

⁹⁷ Там же. С. 337, 338.

⁹⁸ Именно с этим было связано неприятие психоанализа многими современниками Фрейда.

Об отношении Бердяева к Ницше уже много сказано выше — Бердяев разделял многие ницшевские идеи, но считал Ницше за религиозного слепца. Аналогично, он восхищался книгами А. Адлера, О. Ранка, К. Юнга, не говоря уже о Фрейте, — однако Фрейд, по Бердяеву, «не понимает метафизической и религиозной глубины проблемы» — поставленной им проблемы бессознательного⁹⁹. Под интуиции Ницше и Фрейда Бердяев подводит онтологический фундамент, включает их в собственный (псевдо) богословский дискурс. Вместе с рядом других мыслителей русского духовного ренессанса Бердяев в своих мечтах замышлял *«религиозную реформацию, стремясь отменить традиционное историческое православие, вообще историческое христианство»*, — как говорится в пионерском по проблеме «Бердяев и Ницше» исследовании¹⁰⁰. Религия искренне верующего Бердяева, действительно, была, на христианский взгляд, очень своеобразной — почти без метафизики и понятия греха, а также не особенно нуждающейся и в Боге, многие функции которого, по мнению ее создателя, берет на себя человек.

⁹⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 107.

¹⁰⁰ См.: Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. С. 465.

Глава 2. Н. Бердяев и Революция

«Я все—таки более всего человек мечты.»
«Я русский романтик начала XX века.»
«Я обращен к векам грядущим.»¹

1. Мой Бердяев

Бердяев, может быть, единственный мыслитель Серебряного века, чье значение не только не утрачено до и пор, но сохранится и в будущем. Прихотливые, искусственные концепты тогдашней религиозной философии — София, Третий Завет, Дух—Мать и т.п. — играют в его трудах минимальную роль. Бердяев не метафизик, и философствует он от собственного опыта. Его дискурс втягивает в себя уже после нескольких прочитанных строк, с субъектом текста сразу отождествляешься. В «Самопознании» — лучшей его книге, компендиуме творческой личности — слово «я» на каждой странице встречается десятки раз; в прочих сочинениях Бердяева это «я» неизменно подразумевается. Читатель, подчиняясь магии слова «я», естественно сливает свое собственное «я» с «я» Бердяева. Ведь тайна человеческой экзистенции, на которую указывает слово «я» — в ее (экзистенции) универсальности при всем многообразии индивидов, заявляющих о своем существовании с помощью данного странного звука, идущего из недр бытия². Бердяев писал свои труды так, что текст фиксировал сам процесс его философствования — запечатлевал «творческий акт, совершаемый в мгновение настоящего»³. Читатель по сути повторяет этот акт — деобъективирует (как сказал бы сам Бердяев) текст, оживляет теперь уже в читательском

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 169, 12, 331 соотв.

² «Я» в разных европейских языках звучит сходно: I, ich, je, io.

³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 7.

сознании. Данный тип *Ich-Philosophie* — самый благоприятный для передачи авторского опыта, первичных интуиций, откуда произрастает философская концепция. Отождествляясь с Бердяевым, соглашаешься с ним, любишь его «как самого себя», признаёшь его личную правоту. Несомненная гениальность Бердяева, его «творческая мощь» вместе с языковым эффектом я-дискурса порождают соблазн признать правоту и за учением Бердяева — самой его философией, извлеченной из события философствования и оторвавшейся от цельного бердяевского феномена. Правда, храня верность *своему* призванию, *своему* жизненному контексту, читателю все же несложно освободиться от чар бердяевской словесной магии, преодолеть обаяние этой высокой личности. Выйти к *другому* слиться с *другим* до самозабвения — чтобы затем возвратиться к *себе* с памятью о бытийственной встрече: таков элементарный акт гуманитарного познания, принцип *науки о духе*, — если угодно, событийный атом бесконечного диалога. С Бердяевым возможен такой диалог, и он всегда будет новым, свежим. Экзистенциальная философия Бердяева никогда не превратится в реликт, не станет предметом для гуманитарной палеонтологии. Мысль Бердяева навсегда удерживает в себе жизнь и дух.

Философское точнейшее слово на глазах у читателя рождается из бердяевского опыта — живой интуиции бытия. Бердяев — философ прав, его философия истинна — истинна в смысле ее адекватности личности Бердяева. По своему происхождению бердяевское учение о свободном человеке-творце — это **самопознание**, и ничем другим Бердяев никогда не занимался. *Самопознание* — это не только название его итогового труда, это его философский метод. Бердяев смотрит в темную глубину собственного «я» и пытается воспринять черты своего «внутреннего человека». Это возможно, согласно антропологическому мифу Бердяева, лишь с помощью внутреннего *духовного света*. «Я должен быть Солнцем!» — как заклинание повторял Бердяев строчку своего любимого мистического поэта XVII в. Ангелуса Силезиуса⁴. И это было не только мечтой — Бердяев опирался

⁴ В «Смысле Творчества» Бердяев приводит четверостишие Ангелуса Силезиуса, ставшее его личным интимнейшим императивом: «Ich selbst muss Sonne sein. / Ich muss mit meinen Strahlen / das farbenlose Meer / der ganzen Gottheit

на свои переживания мистического света, открывающие ему разного рода бытийственные смыслы. Втайне, вероятно, Бердяев считал себя *посвященным*, — в эпоху Серебряного века искали посвящений — не только в европейских оккультных кругах, но и среди православных *старцев*. В «Самопознании» рассказывается о спонтанном «озарении» и переходе Бердяева от подавленности грехом к великому «творческому подъему»: это был жизненный кризис, в котором и зародилась самобытная бердяевская философия. «Наиболее важные для меня мысли приходят мне в голову, как блеск молнии, как лучи внутреннего света»⁵: Бердяев бы мистиком от природы, это не надуманная роль. Здесь его дар сопоставим только с гениальностью Флоренского — гениальностью иного, пассивно-созерцательного типа.

Бердяев верил в средневековое учение о человеке как микрокосме, изоморфном макрокосму — Вселенной. Он стремился, в духе этого учения, философствовать в качестве микрокосма. И это ему удавалось именно в опыте *самопознания*: Бердяев умел, говоря о себе, раскрывать дух эпохи. Он отнюдь не вульгарный эгоцентрик: ему принадлежат великолепные адекватные портреты современников — Мережковского, Гиппиус, Вяч. Иванова, Флоренского, Андрея Белого и многих прочих. Он страстно желал общения, но как правило рвал с людьми, которые не выдерживали радикализма бердяевских требований к дружбе. Бердяев — первый и проницательнейший историк русской философии и литературовед-герменевтик. У него был редкий дар духовного исследователя — способность почти одновременно созерцать духовный предмет и активно реагировать на него. Проповедник и «пророк», Бердяев выдвигал императив творчества и провозглашал наступление творческой эпохи. Но, думаю, мы должны у него учиться не творчеству, а самопознанию, он был гением гуманитарного исследования и самопознания. О том, что **творчество** — это весьма загадочная, очень личностная

malen». — См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 312. Приведу эти стихи в собственном переводе, отмеченном стремлением сохранить образ, созданный мистиком: «Я должен Солнцем быть! / И в вечности сияя, / Пусть море Божества / Безвидного являю». «Я», «дух», «творческий субъект», «личность» и др. — таковы бердяевские категории, соответствующие мистическому Солнцу — Богу, Христу, родившемуся в душе поэта-визионера.

⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 207.

бердяевская категория, речь у меня пойдет позднее. Сейчас же мне хотелось бы еще задержаться на самой общей оценке феномена Бердяева.

Воззрение Бердяева страшно уязвимо для традиционной критики, и мне, как человеку, сознательно избравшему жизнь в традиции православия, придется в дальнейшем указывать на коробящие меня моменты в бердяевском феномене. Однако начну я с апологии Бердяева перед лицом двух его критиков, людей, мною в высшей степени уважаемых и любимых, которые не грубо, но вполне однозначно обвинили Бердяева в сатанизме. Первый из них — С. Н. Булгаков как автор книги «Свет невечерний» (1911–1916), реагирующий в ней на «Смысл творчества» Бердяева — труд, опубликованный в 1916 г., где Бердяев впервые во весь голос произнес свое философское слово. Может, несколько упрощая, но все же, по-моему, справедливо Булгаков считает «отличительной чертой антропологии Н. А. Бердяева» «имманентное обожествление человека». В самом деле, Бердяев учил о «соизмеримости» Бога и человека, об отсутствии между тварью и Творцом бытийственной пропасти и, фактически, вводил представление о *богочеловеческой* природе тварных личностей. Согласно же Булгакову, основа тварности это *ничто*, «подполье». Последнее понятие после Достоевского в контексте русской мысли обрело несколько демонический смысл. У Булгакова «настоящий герой подполья есть сатана», с которым оказывается связанной мистика Бердяева, ориентированная на творчество как *экстаз*. «В провозглашенном им [Бердяевым] творческом акте, — утверждает Булгаков, — неразличимо сливаются, на наш взгляд, и творческий порыв, и иступление подполья»⁶. Бердяев был готов к подобным обвинениям в демонизме и им навстречу выдвигал ключевое положение своей веры: творческий акт, в котором человек уподобляется Богу, благодаря этому истребляет всякий демонизм, любой грех. Так, темное в натуре великого Леонардо сгорало в творческом пламени и не затрагивало его произведений. Но, впрочем, критика бердяевского «богочеловеческого» — прямо скажу, *постнищевского* христианства с позиций христианства «исторического» попала что называется в десятку. Бердяев признавался, что иногда испытывает

⁶ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 161.

панический ужас: а что если правы сторонники «религии послушания», — тогда он погиб. В «Самопознании» Бердяев упоминает оценку «Смысла творчества» Булгаковым, оставляя без комментария этот отзыв. Верность *творчеству* как новому духовному пути он сохранил до конца.

Второй критик Бердяева, о котором мне хотелось бы здесь говорить, это П. П. Гайденко, блестящий историк европейской философии. В ее книге «Прорыв к трансцендентному» имя Бердяева соседствует с именами Хайдеггера, Ясперса, Гадамера. То, что П. Гайденко ставит Бердяева в ряд ведущих европейских мыслителей, уже говорит о высокой его оценке. Но вот, анализируя бердяевскую метафизику, современная исследовательница указывает на те же самые моменты, которые выявил и Булгаков: на «несотворенную» «люциферическую свободу» — именно на ней Бердяев основал свое философское дело, на его убеждение в «сверхбожественности» человека, — очевидно, тоже люциферическое, также на пафос богоборчества — «прометеизм». Наконец, П. Гайденко заключает о «дурном пути отрицания и разрушения бытия как такового», — пути, открытом и проповедуемом Бердяевым как духовным учителем⁷. С очерком П. Гайденко о Бердяеве, если не считать отдельных положений, не согласиться невозможно. Действительно, Бердяев «отождествляет страсть с духом», по-манихейски оценивает вмешательство сатаны в судьбы мира, готовит «религиозную реформацию»⁸. Однако мне хочется, искренне приняв бердяевский — демонический портрет «кисти» П. Гайденко, пойти дальше — сделать следующий шаг в понимании феномена Бердяева.

Дело в том, что Бердяев лучше всех критиков знал о «прометеизме» своих воззрений, сознательно отвергал святоотеческую

⁷ Бердяев не раз отрицал за собой право именоваться учителем духовной жизни, называя себя лишь ищущим истину. Но учителем, дидактичен сам стиль и тон его дискурса. Это подметил в одной из своих последних работ Лев Шестов — философ, весьма созвучный Бердяеву и, кстати сказать, его близкий и единственный друг: «Его [Бердяева] писания носят в значительной степени дидактический, назидательный характер, <...> тут он, точно обретая свою родную стихию, доходит часто до великолепного пафоса». См.: Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия (1938 г) // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. С. 416.

⁸ См.: Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 463–467.

мысль, а в конце жизни эпатировал своих оппонентов такого рода признаниями: «Моя революционно–анархическая настроенность хотела бы совершенно опрокинуть этот чуждый мир»⁹. И Бердяев знал, что осужден, согласно церковному учению, в силу своей люциферической тенденции и моментами испытывал ужас адских мук. Опереться при этом он мог только на собственный же тезис о жертве «безопасным положением», об отказе от уверенности в спасении, который должен совершить творческий человек, прокладывая новые пути. Он считал, что восставший на христианство Ницше погиб, и можно допустить — как это ни трудно нам, читателям бескомпромиссных трудов Бердяева, — что в последние минуты жизни он, подобно благоразумному разбойнику, он отказался от главной тенденции своей жизни. Но этого нам знать не дано, и моя апология Бердяева, возглавляющего, на мой взгляд, когорту мыслителей Серебряного века, будет исходить из того, что его философия в сильнейшей степени обусловлена его личностью, метафизическим характером и судьбой.

О почти что роковом характере бердяевской философии как раз его книга «Самопознание». Бердяев — душа, пришедшая в наш скорбный мир с памятью о каком–то совсем другом, лучезарном мире, — в принципе не мог философствовать иначе, чем он философствовал, мечтая об идеальном, волшебном универсуме (где раскроется, как сказано в «Смысле творчества», «серафическая», богоподобная природа человека, где будут найдены «философский камень и жизненный эликсир») и во имя его страстно отвергая мир наличный. Именно под эти изначальные свои бытийственные интуиции Бердяев, желая облечь их в философское слово, выстраивал концепцию *объективации* и «мира объектов», противопоставляя последнему творчество свободной личности, то ли выводящее ее в мир духа, то ли создающее этот мир. Религиозное обоснование подобной философии — подведение ее под неясное понятие «богочеловечества»¹⁰, — надо думать, было делом вторичным.

⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 312.

¹⁰ В святоотеческой мысли «богочеловечество» было прерогативой Иисуса Христа — указанием на «неслиянное и нераздельное» сосуществование в Нем двух — божественной и человеческой природ. Соловьёв «богочеловечеством»

В религиозной философии Серебряного века интересны *философские лица* — целостные жизненно-творческие феномены, а не оторванные от них абстрактные учения, — это я не устану повторять. Отвлеченная мысль той эпохи — будь то «свободная теософия» Соловьёва, софиология Флоренского и Булгакова, учения о нетварной свободе Бердяева и Мережковского о «трех Заветах», — всё это безнадежно, до скуки, устарело уже сейчас, почти что умерло, утратило свою энергетику. Но в единстве с личностями их создателей эти концепции воскресают — к жизни уже для нас. Философия Бердяева, взятая сама по себе, подлежит отрицанию: какие бы в ней ни обнаруживались плодотворные и истинные моменты, все они обесцениваются силой обвинения бердяевской тенденции в сатанизме. Однако, философствуя, Бердяев исповедовался¹¹ со всем искренним усердием, а не философствовать он не мог — Бог создал его философом. Бердяев адекватно выразил себя — передал в категориях философии суть своего экзистирования. Его воззрения — не что иное, как правда его собственного существования, которую он, как все философы, считал универсальной. Может, здесь надо сформулировать тоньше: Бердяев отнюдь не признавал открывшуюся ему истину за общезначимую, — однако, выражая ее средствами языка, он тем самым придавал ей общечеловеческий статус. И, кажется, упрекнуть его не в чем.

«Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир», — рассказывает автор «Самопознания», сближая в этом неприятии мира себя в младенчестве и в возрасте семидесяти лет¹². Всю жизнь он страдал от непобедимой брезгливости к плотской стороне жизни, был невероятно восприимчив к запахам. Отвращение к мясной пище — отсутствие похоти крови, по Библии — носительнице жизни, — свидетельствует о его отталкивании от земного плотского бытия. Это был человек сугубо

называл постулируемое им предвечное человечество — творческий замысел Бога, олицетворяемый Софией. Бердяев «богочеловеческой» считал творческую деятельность людей, призванных, по его мнению, продолжать творение мира, начатое, но не завершённое Богом.

¹¹ В *Ich-Philosophie* Бердяева присутствует пафос исповеди (может, точнее, протестантских «исповедальных бесед», а не православного покаяния) наряду с учительством, проповедью и пророчеством.

¹² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 11.

внутренней устремленности: «Во мне образовался собственный внутренний мир, который я противопоставлял миру внешнему»¹³. Именно внутренний мир Бердяев воспринимал как настоящий, и здесь исток его учения о реальности — «ноуменальности» субъекта и иллюзорности, лживости «мира объектов», который мыслитель в конце концов признал за царство князя века сего. Дух, Бог, истина, добро и красота — всё ценное Бердяев привязывал к свободному субъекту, подвергал интериоризации. Внешний мир оказывался при этом ненужным, — и, проецируя свою «микрокосмическую» интуицию на «макрокосм», философ приходил к мысли о неизбежности мирового конца. Отсюда эсхатологический характер его мысли, воля к Концу.

Философствование заменяло Бердяеву жизнь, в которой он участвовал, втайне считая ее недействительной. Как все гностики, он гнушался брачным актом, не признавая за ним действительного личностного соединения. Он был сторонником мистической любви, интимного союза двух «я», и со страстью восставал против родового начала, близости по крови. Бердяеву был свойствен своеобразный культ девства. Ему нравился образ Девы Софии, созданный его любимым мистиком Я. Бёме: София — это девственность человеческой души, и человек, андрогин в задании — это «юноша-дева». Материнства же Бердяев — экстремист в своей эсхатологии — не любил. Не знаю, лично ли ему принадлежит не раз им повторяемое положение о том, что «гибель материнства», рождающего пола, таинственно обусловит гибель мировой материи¹⁴. *Развоплощение мира* — цель мирового процесса по Бердяеву — этот гностик оккультным чутьем связывает со своеобразной, приветствуемой им сексуальной революцией. «Разрушение бытия как такового», «бунт, отрицание, революция», в самом деле, как пишет П. Гайденко — это «итог» бердяевской «позиции "мистического гностицизма"»¹⁵. Но укоренен этот самый гностицизм был в неких особенностях, быть может, перверсиях личности философа. Здесь у меня не оправдание — скорее объяснение некоторых рискованных его высказываний. С очевидностью же он оправдан перед лицом не обвинения, но,

¹³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 26.

¹⁴ См., напр., «Смысл творчества», с. 420.

¹⁵ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. С. 467, 465.

скорее, случайной оговорки П. Гайденко, предположившей, что бердяевское «отрицание» мира грозит «ядерной и экологической катастрофой»¹⁶. Ничего похожего, разумеется, мыслитель в виду не имел, когда писал о чаемом им «угасании», «сгорании дотла», «исчезновении», «разрушении» или «катастрофическом перевоплощении» «старого мира» «объективации». Здесь некий эзотеризм бердяевской мысли, о чем речь у нас пойдет позднее. Мир, по Бердяеву, «расплавится» в результате не внешней катастрофы, но внутреннего — духовного делания человека. «Объективация» исчезает в каждом творческом акте, — и эти весьма тонкие положения и отдаленнейшего отношения к призывам подорвать мир бомбой не имеют. Бердяева, как и прочих мыслителей той эпохи, нам надо стремиться понять изнутри, — в их до-словесных переживаниях. Слова же, обозначающие их философские категории, зачастую имеют в их текстах смысл очень личностный, отличный от общепринятого. Серебряный век предпринял весьма радикальную критику философского языка¹⁷, — об этом не следует забывать, когда мы встречаем у Бердяева такие, казалось бы, понятные слова как «свобода», «творчество», «революция» «субъект» и «объект» и пр.

В Бердяеве мне интересно его отношение к Ницше и Штейнеру. Сам Бердяев определяющей для его становления считал мысль Канта, вместе и мистические сочинения Я. Бёме, Ангелуса Силезиуса и Мейстера Экхардта. Но из Канта вышли все позднейшие мыслители, — Кант — это Коперник философии. Что же касается германских мистиков, то их писания настолько прихотливы и герметичны, что схватить и, осовременив, приспособить к себе Бердяев мог лишь отдельные их представления¹⁸. Ницше повлиял на всех без исключения философов Серебряного века,

¹⁶ Там же. С. 467.

¹⁷ Эта проблема поставлена мною в статье «Серебряный век как критика языка». См.: Звезда, 2018, № 3.

¹⁸ У Бёме Бердяев отыскал и переосмыслил *Ungrund* — бытийственную бездну; у Экхардта — представление о *Gottheit* — безвидном Божестве; у Ангелуса Силезиуса ему была близка горделивая мысль о некоей «соразмерности» Бога и человека, о человеческом светоносном богоподобии и страстной нужде — не столько человека в Боге, сколько Бога — в человеке. Мне думается, что на мистиков Бердяев смотрит через призму Ницше: *Ungrund* у него похож на донисийскую бездну, также и *Gottheit*; претензии Ангелуса Силезиуса имеют «сверхчеловеческую» окраску.

сам двусмысленный дух эпохи — странное сочетание демонической бравады с тоской по богообщению — был, несомненно, одним из легиона, окружавшего отшельника в Сильс-Марии¹⁹. Правда, от Ницше — «Антихриста», как правило, наши мыслители в конце концов откровенничали, — слишком страшной виделась его участь. — Отношение к Ницше Бердяева напоминает чаши весов. Вот одно из итоговых суждений о Ницше из «Самопознания»: «Я пытался создать миф о человеке. В опыте о человеке огромное значение имел Ницше. Он пережил патетически, страстно, мучительно и с необычайным талантом выразил тему: как возможна высота, героизм, экстаз, если нет Бога, если Бога убили». Это — чаша весов «за» Ницше. Но тотчас же Бердяев выдвигает уничтожающий Ницше контрдовод: «Но убитым оказался не только Бог, убитым оказался и человек, и возник жуткий соблазн сверхчеловека» (с. 281). Однако двоеение бердяевских суждений о Ницше было неким лукавством. Ницше имел на Бердяева сильнейшее влияние, Бердяев позволил себе метафизический бунт именно потому, что прежде на это решился Ницше. Лев Шестов в очерке «Вячеслав Великолепный» заметил, что когда читал «Смысл творчества» Бердяева, он постоянно чувствовал, что читает текст Ницше. Действительно, Бердяев был несколько одержим ницшевским пафосом и подражал не столько Христу²⁰, сколько сверхчеловеку. Хотя он назвал «жуткой» эту фигуру, — действительно, фантастическое существо Заратустра, пародирующее евангельского Христа, может навести inferнальную жуть, — его собственный человек, оправданный им перед Богом в качестве именно богоподобного творца²¹, воспринимается именно как сверхчеловек, вышедший за пределы человечности. «Человек есть нечто, что должно превзойти», — заявляет Ницше устами Заратустры²². И вот, бердяевский человек творчески встает над самим собой во всех видах своей деятельности: в познании он от феноменов восходит к ноуменам, в индивидуальной этике не

¹⁹ Подробно об этом говорится в разделе «Ф. Ницше и русская мысль Серебряного века» моей монографии «Дух Серебряного века» (М.—СПб., 2016).

²⁰ Это при его любви к книге Фомы Кемпийского «Подражание Христу».

²¹ В «Смысле творчества» представлено учение Бердяева, которое он называл «антроподицеей» — оправданием человека.

²² Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 8.

ограничивает, но расковывает свою природу, действуя *по ту сторону* представлений о должном и недолжном; его эстетика уступает место *теургии*, а хозяйственно-техническая деятельность — белой магии. Далее, *пол*, утрачивая свое родовой предназначение, делается *мистически творщим*, а сексуальная любовь приводит к личному бессмертию... Бердяев-мечтатель, Бердяев-«романтик» (см. его признания, вынесенные мною в эпиграфы) грезит о вещах волшебных, — Бердяев-философ предлагает собственную интерпретацию ницшевского сверхчеловека...

Это связано с тем, что для Бердяева — ученика не столько Канта и христианских мистиков, сколько Ницше — старый Бог умер. И впрямь, если религия начинается с признания человеком высшей, чем он, Инстанции, если человек согласен иметь над собой власть Бога, то Бердяев — мыслитель не религиозный. Бог, рассуждает деист Бердяев²³, в новейшую эпоху отступает от человека, предоставляет человека самому себе с тем, чтобы человек, утративший высшую опору, осуществлял собственное богоподобие, творил — действовал из своего сокровенного центра. Здесь те же интуиции, восходящие к *смерти Бога* по Ницше, что и в «апофеозе беспочвенности» Льва Шестова. Пускай своего *творческого человека — сверхчеловека* — Бердяев, с целью самозащиты, связывает с идеей *богочеловечества* и никак не *человечобожества*: дела это не меняет. Его «аристократические» этика и религия исключают интуиции смирения и послушания, всяческие «рабы чувства». «Христианство — религия сильных духом», она «не есть религия сострадания», но «стяжания духовной силы», говорится в «Смысле творчества» (с. 467, 573). Ключевое ницшеанское противопоставление *морали господ* и *морали рабов* взято Бердяевым на вооружение, хотя он и использует синонимическую лексику («аристократы», противопоставленные «мещанам», «буржуа» и т. п.). — Что же касается *воли к власти*, у Ницше определяющей его «сверхчеловеческий» проект, то здесь также источник вдохновения всех русских ницшеанцев. «Я основал дело своей жизни на свободе», — не без гордости подытоживает

²³ В «Самопознании» Бердяев сообщает о деизме своего отца. С французской кровью (мать его была наполовину француженкой) не вошел ли в Бердяева дух великой традиции французского деизма?

свой творческий путь Бердяев²⁴. С тем же основанием он мог бы сказать — «на воле к власти». Ведь свобода для Бердяева, Шестова, Мережковского — это преодоление мировой необходимости, общезначимых истин, — в широком смысле слова — закона. У Бердяева борьба с ним осуществляется творческой «мощью человека, властвующей над миром»²⁵. Собственно, действителен для Бердяева лишь мир, сотворенный самим человеком в акте творческого познания, — это «макрокосм», изоморфный человеку — «микрокосму», противопоставленный Бердяевым «миру объектов» как иллюзорно — нереальному. И в этом своем творении человек царствует точно так же, как старый Бог — в своем. Бердяев совершенно однозначно, с амбициями религиозного учителя и пророка, провозглашает «путь абсолютизации человека, признания его верховным центром вселенной»²⁶. Такова бердяевская интерпретация идеи сверхчеловечества.

От Ницше, ненавидевшего «рабскую» «мораль сострадания»²⁷, Бердяева отличает природная жалостливость, с которой он, «аристократ духа» и противник лукавого гуманизма Великого Инквизитора, в философии вел борьбу. Но вот, рассказы Бердяева о его дружбе с мужиком — богоискателем Акимушкой, также о переживаниях в связи со смертью любимого кота Мури — едва ли не самые эзистенциально — пронзительные в «Самопознании» и, может, вернее доносят до читателя существо его воззрения, чем, скажем, учение об *Unggrund'e*. Впрочем, втайне и Ницше был крайне жалостлив. Не надо забывать — тот, кто не все лады повторял, что слабые должны погибнуть и «им должно еще помочь в этом»²⁸, сам погиб от муки жалости: удар, лишивший Ницше рассудка, настиг его при виде избиения лошади²⁹. Со своим состраданием Ницше боролся, зная, насколько оно болезненно и разрушительно.

К Рудольфу Штейнеру у Бердяева также было двойственное отношение: страстный интерес выражался в притяжении — отталкивании. Оба — основатель антропософии, которого его ученики

²⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 313.

²⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 288.

²⁶ Там же. С. 287–288.

²⁷ См. «К генеалогии морали».

²⁸ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Указ. изд. С. 633.

²⁹ С Ницше в Генуе случилось то, что увидел во сне Раскольников, — это многократно отмечалось исследователями.

считали великим посвященным, и русский экзистенциалист были гностиками. Оба среди ранних трудов имели книги с одинаковым названием «Философия свободы». Правда, Бердяев относительно труда Штейнера говорил, что никакой свободы там нет, нет ее — как нет и творчества, смысла, духа, Бога — и в системе Штейнера в целом. Свое учение о человеке—творце Бердяев называл *антроподицеей*: сущностью своей эпохи он считал зарождение «религии человека», усмотрение в Антропосе Божественного Лица³⁰. Но вот в *антропософии* Штейнера человека, как цельной и неповторимой личности, Бердяев не находил. Причина неприятия Бердяевым — не то что феномена Штейнера в целом, но его методологии³¹, — в том, что Штейнер к явлениям духовного мира подходил как к предметам мира физического, рассматривая их в качестве объектов духовного опыта посвященных. Штейнер ориентировался на современное ему сознание, сформированное позитивным естествознанием, и называл свой оккультизм «духовной наукой». Но это было обставлено у Штейнера множеством оговорок: ведь духовный мир в принципе не то, что мир физический. И со временем, утверждал Штейнер, по мере эволюционного изменения сознания человека, антропософия отойдет от подражания естественным наукам. Однако уподобление сферы духа «миру объектов», подлежащего, по Бердяеву, уничтожению, коробило этого принципиального субъективиста и отвращало от Штейнера. Бердяев надеялся обрести универсум и Бога в глубинах души. Штейнер же учил наблюдать определенные материальные предметы, сочетая с размышлением зрительный опыт. Подобные медитации должны были привести к видению тонких оболочек, аур вещей; предполагалось, что этот тренинг развивает высшие органы человека, обыкновенно находящиеся в латентном состоянии. Штейнер считал образцом для себя опыты Гёте, чье естествознание отклонилось от научного mainstream'a — математизированной науки. Бердяев же ценил в Гёте умение из времени выйти в вечность (фаустианское «остановись, мгновение»), несущее просветление сознанию³².

³⁰ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 261.

³¹ Ее философского аспекта. Бердяев справедливо полагал, что антропософия требует от ее адепта еще более безоглядной веры, нежели учение Церкви.

³² На мой взгляд, Бердяев мечтал о *сатори* дзэн-буддизма.

Штейнер, как духовный исследователь, был созерцателем объективного мира; Бердяев *познанием* считал создание субъектом своего предмета. Бердяев не сознавал, что *опыт* Штейнера особой природы — внешне-внутренний; он не практиковал антропософских медитаций, считая, что имеет «посвящение» от Бога. Бердяев противостоял Штейнеру как представитель другого духовного пути, как посвященный — посвященному в иное «таинство».

В центральном труде Бердяева «Смысл творчества» (1911–1916 гг.) Штейнер присутствует заметнее, чем в прочих его книгах. В 1913 году Бердяев слушал в Гельсингфорсе лекционный курс Штейнера «Оккультные основы Бхагавадгиты». «Духовная наука» тогда переживала свой расцвет. Направление Штейнера выделилось из Теософского общества Анни Безант в независимое Антропософское общество. «Древнюю мудрость» Индии, возрождаемую теософами, Штейнер намеревался восполнить христианским элементом. В Швейцарии строился Гётеанум — не храм, конечно, как уверяли антропософы, но особый центр для разыгрывания Штейнеровых «мистерий»³³. В строительстве Гётеанума участвовали русские интеллектуалы: близко знакомый с Бердяевым Андрей Белый с женой Асей Тургеневой, Волошин с Маргаритой Сабашниковой, а также целый сонм энтузиастических адептов Штейнера. Вопрос для антропософов стоял немного-немало как о заложении основ новой культуры, о совершении — героическим усилием единомышленников — эволюционного прорыва. Претензии и грандиозные замыслы Штейнера были вполне созвучны революционным проектам русских мыслителей: с начала XX в. в России шла упорная борьба за *новое религиозное сознание*.

Бердяев был, наверное, самой яркой *новой душой*, уже вдохновленной Ницше на искание лучезарной «страны потомков» — хилиастического «тысячелетнего царства». Его острейший интерес к Штейнеру не должен удивлять. От посещения Гельсингфорса остались заметки Бердяева (например, в «Самопознании»); представить себе его поведение там можно по

³³ В эти своеобразные пьесы Штейнер, по его словам, заключил все свое учение. По сути, это оккультные трактаты, которые «по ролям» читают условные персонажи — индивидуальности со своими кармическими судьбами.

воспоминаниям Аси Тургеневой и текстам Е. Герцык³⁴. В сложном впечатлении от личности «доктора» в Бердяеве возобладало неприятие, отталкивание. Штейнера Бердяев воспринял как человека абсолютно безблагодатного, пытающегося овладеть высшим знанием одним напряжением собственного существа. Штейнер не то чтобы стремился подчинить волю своих слушателей: в той же мере он убеждал и себя самого. Печаль, окружающая «доктора» мрачным облаком, в передаче Бердяева кажется демонической. Ни малейшего проблеска чаемого духовного света в Штейнере Бердяев не заметил. Он даже пережил ужас, вообразив «дурную бесконечность» мировой эволюции, подчиненной неумолимому закону кармы. По-видимому, он связал загадочный ницшеанский концепт *вечного возвращения* с кармическим круговоротом души. В дневнике Е. Герцык, в одной из записей, сделанных под влиянием беседы с Бердяевым о Штейнере, есть намек на то, что Ницше сошел с ума именно от страха «вечного возвращения». Ужас перед дурной бесконечностью бытия изгоняют лишь «Сын и Мать», заключает Евгения, — спасает только религиозное принятие христианства. Очевидно, такими были и интуиции Бердяева. При этом Бердяев, почитатель Бёме, отнюдь не был противником оккультизма и признал тайноведение Штейнера наиболее благоприятным для «новой эпохи»³⁵. Ныне необходимо проникновение в тайны мироздания, — иначе человека унесут «космические вихри», — любил повторять Бердяев. И Штейнер-человек ему скорее понравился. За обликом протестантского пастора он почувствовал в Штейнере тайное страдание, — оно не могло не импонировать жалостливому Бердяеву.

К антропософскому учению у Бердяева также было двойственное отношение. Бердяев словно не видит, что антропософия — отнюдь не метафизический теизм, — в ней нет представлений о Боге Творце и творении мира, что она не занимается вещами абсолютными, «последними», зато детализирует «предпоследние»³⁶. И Бердяев не признает антропософию, не

³⁴ Друг и любимая собеседница Бердяева, Е. Герцык, побывав в Дорнахе, вступила в Антропософское общество, но вскоре, под влиянием именно Бердяева, вышла из него.

³⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 515.

³⁶ В ряде мемуаров о Серебряном веке (напр., у той же Аси Тургеневой) рассказывается о примечательной встрече в 1908 году в Париже Штейнера с четой

находя в ней своего — бердяевского Бога: Богочеловека, «Небесного Человека, предшествующего всей мировой эволюции»³⁷. — Но вот что самое интересное. Богочеловека — а это Вторая Ипостась Троицы, традиционный Логос — Бердяев называет «Абсолютным Солнечным Человеком», который есть Христос по Штейнеру³⁸. Дело в том, что Христа Штейнер понимал в качестве великого Духа Солнца — Бога Солнечной системы, а отнюдь не мироздания в целом. Христос по Штейнеру — Человек, в определенном смысле обогнавший нынешних людей Земли в своем эволюционном развитии, чьим местопребыванием до вочеловечения было Солнце. Я не стану входить в детали очень развитой христологии Штейнера, имеющей чисто теософский и нимало не богословский характер. Подчеркну только их общую с Бердяевым тенденцию приближать Христа к человеку. Для «арианина» и «несторианца» Штейнера Логос, заместивший при крещении Иисуса из Назарета его «я», это наиболее продвинутый дух из человеческого сонма; для Бердяева Вторая Тройческая Ипостась — это божественный, предвечный Человек, «Перво-Адам».

И в этой тенденции, очеловечивающей Бога³⁹ — исток другого совпадения Бердяева со Штейнером. В антропософии ко Христу

Мережковских. Если во время нее Гиппиус держала себя с нарочитым пренебрежением и лорнировала доктора, то Мережковский требовал от него сообщить ему о вещах «последних» в его, Штейнеровом понимании. «Только после того, как Вы мне поведаете о предпоследних», — отвечал Штейнер с тонкой улыбкой. Опять-таки, это было столкновением двух мировоззрений, двух мифов, двух языков. Взаимопонимания между ними возникнуть не могло.

³⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 305.

³⁸ «Логос — Абсолютный Солнечный Человек, возвращающий человеку и Земле их абсолютное центральное положение, утерянное в природном мире». См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 312. В тезисе о возвращении Христом «человеку и Земле» их «центрального положения» мне видится намек на другое представление оккультизма Штейнера — на учение о Граале, согласно которому Христос, в результате «события Голгофы», остался на Земле природно — истекшими из его ребра кровью и водой, изменившими земную ауру. Вознесшийся к Отцу Христос пребывает на Земле, Земля после Голгофы стала «чашей Грааля». Этот мотив на богословском языке развил в очерке «Святой Грааль» (1930–1932) о. Сергей Булгаков, также втайне припадавший к антропософскому источнику.

³⁹ Слово «Бог» Штейнер употребляет не в религиозном — теистическом значении. «Богам» он называет существ невидимого мира. В русских переводах сочинений Штейнера грамотно было бы использовать малую букву: в русском языке семантика слова «Бог» создана богословским контекстом, «Бог» для русского сознания — всегда Творец.

возведен принцип «я» человека: к «Я» универсальному таинственно приобщены индивидуально–человеческие «я», в глубине всякого «я» присутствует Христос. Но здесь и суть учения Бердяева о человеческом творчестве: творящий из недр своего духа, т. е. из «я», человек действует совместно с Христом, творчество богочеловечно. — Затем, если Штейнер ставит перед своими последователями цель «достигнуть высших миров»⁴⁰ — выйти в духовный мир и контактировать с его обитателями, то весьма близко этому заданию учения Бердяева. Как и Штейнер, в физическом мире Бердяев находил лишь символы духовных реалий. Он считал духовный мир царством свободы (ведь этот мир, по Бердяеву, творится человеком) и называл «божественным»⁴¹. Страстное стремление в духовный мир роднит Бердяева со Штейнером, хотя Штейнер рассуждал о нем как бы со знанием дела, Бердяев же лишь предавался мечтаниям. — И при всей нелюбви Бердяева к идее эволюции — он был сторонником катастрофических скачков, прорывов, бытийственных революций — его романтический проект предполагает преобразование, просветление человеческой природы, что требует *большого* — именно эволюционного времени. Быть может, *хилиастическая эпоха* по Бердяеву, в которой раскроется творческая природа русского человека, соответствует эпохе *шестой послеатлантической* по Штейнеру — зону господства славянской расы.

Самое главное состоит в том, что в какой–то момент Бердяев уверовал в перевоплощение душ и в карму. Впрочем, здесь само средоточие бердяевских сомнений, допущение им правды за многовековой мудростью Востока все–таки не было безусловным. Странствия души реальны, полагал Бердяев, но благодаря искупительной жертве Христа они утрачивают свой дурной — бесконечный, безблагодатный характер. «Прекращается натуралистическая эволюция душ во тьме, законы Кармы отменяются

⁴⁰ Один из основных трудов Штейнера, высоко ценимый русскими антропософами, называется «Как достигнуть познания высших миров?». В нем Штейнер намечает вехи предлагаемого им духовного пути и описывает соответствующие медитативные упражнения.

⁴¹ Бердяев в своих фантазиях не учитывал того, что в духовном мире обитают и злые духи. Сведения об этом имеются и в церковном учении, не говоря уж о развитых теософских представлениях о низшей астральной области, *кама-локе* («чистилище» католиков) и т. д.

даровой благодатью любви», — «математическая бесконечность» преодолевается «актуальной бесконечностью», за «тайной космоса» встает «тайна Бога», во тьму изливается божественный свет, — всё это очевидно для христианского сознания⁴². Эти рассуждения Бердяева двусмысленны — непонятно, перевоплощаются ли души нехристиан. Здесь эзотеризм бердяевской мистики творчества, загадочность того, что он понимал под творческим экстатическим прорывом.

Бердяеву не нравилась «научнообразность» антропософии — дискурс, стилизованный под естественнонаучный. «В его [Штейнера] писаниях нет тех личных переживаний, вдохновений и озарений, которые чаруют у всех мистиков», Штейнер как бы прячет свою экзистенцию. В лекциях Штейнера Бердяев хотел бы находить экзистенциальное философствование⁴³. Главное, что нигде у Штейнера Бердяев не обнаруживал человека в качестве богоподобного цельного существа. Человек «распластывался» по разной тонкости мирам (физическое, эфирное и др. тела), дробился в бесконечной цепи перевоплощений. У Штейнера человек выступал в качестве существа космического, а не духовно-божественного. Потому антропософию Бердяев именовал «космическим прельщением». Никакой свободы в штейнеровской Вселенной, по мнению Бердяева, не было: помимо природных закономерностей, там с железной необходимостью действовали причинно-следственные отношения кармы. Ни духа, ни творчества, ни вечности; ни любви и милосердия и т. д. в механизме мироздания искать не стоит, — Штейнер не признавал никакой возможности вырваться из бездушного кармического колеса. Это страшило Бердяева, и свой ужас перед мировым безысходным круговоротом он передал Евгении Герцык. «От Штейнера спасают Сын и Мать», — в экзальтации записала она в дневнике⁴⁴. Если Серебряный век «канонизировал» Ницше, то загадки Штейнера он все-таки не разрешил.

⁴² См.: Смысл творчества. С. 513.

⁴³ Согласно свидетельствам слушателей этих лекций, речь Штейнера, как и слово Бердяева, была событием: стоя перед аудиторией, Штейнер созерцал духовные миры и непосредственно передавал ученикам свой ясновидческий опыт.

⁴⁴ Герцык Е. Дневники. Запись от августа 1913 г. // Герцык Е. Воспоминания. М., 1990. С. 238. В той же записи выражена вера в карму («Нет, Штейнер не лжив <...> В том [природном] порядке всё так и есть, как говорит он») и убежденность в том, что всякий последователь Штейнера обречен на великое страдание —

2. Что такое творчество?

Я никогда не понимала до конца того, что означает центральная для бердяевского экзистенциализма категория **творчества**. Поначалу я вкладывала в нее обычный смысл создания человеком культурных продуктов — материальных и духовных ценностей. Так было, пока я не сосредоточилась на одном месте в «Самопознании»: там Бердяев рассказывает о ключевом событии своей жизни, когда ему открылся его личный духовный путь и зародилась собственная философия. Это случилось летом в деревне под Харьковом, ранним утром, когда Бердяев еще лежал в кровати. В то время он всерьез следовал жизненному канону православия, в основе коего — духовное сокрушение и покаяние: «Я пережил период сознания подавленности грехом. <...> Острое и длительное переживание греховности ведет к подавленности, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности». И вот, в то знаменательное утро неизвестно откуда пришло переживание «большого подъема» и преодоления «состояния подавленности», — «внутреннее потрясение и озарение». «Вдруг всё моё существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему»: закончился православно-традиционный этап бердяевского духовного пути и начался период *мистики творчества*. Впоследствии Бердяев дал оценку этому своему первичному опыту творческой свободы, заметив, что это было действие «благодати»⁴⁵. Всё последующее философствование Бердяева было в определенном смысле лишь размышлением над этим мгновением видения «благодатного» света. Опыт просветления был для Бердяева безусловно реальным; в его личной правде

«чтоб на вечность быть распятым». Здесь зафиксирован бердяевский ужас перед Штейнером. Станным образом в записях Евгении соседствуют имена Штейнера и Ницше. У нее и Бердяева получается, что Ницше оказался как бы предтечей Штейнера, когда выдвинул (по наущению Диониса-Заратустры, явившегося Ницше, по его свидетельству, в Сильс-Мариин) положение о *вечном возвращении*. И Ницше сделался жертвой своей веры — лишился ума и погиб в вечности. Русские образы Штейнера и Ницше отмечены inferнальностью, опалены преисподним огнем.

⁴⁵ См.: Бердяев Н. А. Дух и реальность (1937 г.) // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 447.

Бердяева не могли поколебать ни насмешливые голоса критиков, ни страх вечных адских мук, порой его всё же посещавший.

«В моей деятельности было экзотерическое и эзотерическое», — говорил Бердяев⁴⁶. В первую очередь это относится к *учению о творчестве*, которое он развивал во всех без исключения своих сочинениях. В рассуждениях мыслителя о творчестве всегда присутствует некая загадка, — как бы какое-то темное пятно: они и не могут быть прозрачными, поскольку описывают *экстаз*, — экстаз к тому же весьма сомнительный по своему духовному качеству⁴⁷. Слово «творчество» глубоко переосмыслено Бердяевым, — здесь яркий пример тогдашней языковой критики. И значение этого слова в его текстах сугубо бердяевское. — Укажу однако на «экзотерические» аспекты «творчества» по Бердяеву. Отправляясь от них, может, мы приблизимся и к «эзотерике» главного понятия бердяевского экзистенциализма.

а) Творчество как создание культурных ценностей

«Всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего», и потому он несет бытию «абсолютную прибыль, прирост»⁴⁸: согласно Бердяеву, творчество по своей сути бытийственно. Своим творчеством человек призван продолжать миротворение, Богом не завершённое. В творчестве, не устаёт повторять Бердяев, человек осуществляет свое богоподобие, высшее достоинство. И это всё понятные метафизические положения. Непонятно лишь, на какие образцы творчества ориентирована

⁴⁶ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 246.

⁴⁷ Двадцативековая христианская традиция, основанная на опыте бесчисленных подвижников, учит не доверять экстазам. С этой точки зрения бердяевская философия — несомненно, прельщение. Но лично я благодарна Бердяеву хотя бы за то, что он указал на современные издержки и подводные камни пути православного. Этот древний путь ориентирован на сознание иного типа, нежели современный скептический индивидуализм, и, будучи абсолютизирован, действительно, заводит в тупики и подавляет человека. Мы адекватно не понимаем древние тексты, ошибаемся, бездумно пользуясь наставлениями святых. В частности, и по этим причинам церковная Реформация, начавшаяся с восстания Лютера против собственного монашества, уже в XVI веке была делом насущным. Не должен же человек вечно ныть и жаловаться, что не может стать святым, заметил однажды Бердяев.

⁴⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 355.

мысль Бердяева. И вот оказывается, что образцов подлинного творчества, по Бердяеву, не существует, — что бердяевское *творчество* — чисто гипотетический концепт, принципиально отличающийся от профанного понятия, обозначаемого тем же самым словом. «Неизъяснимо, что есть творчество», — заявляет Бердяев в самом конце огромного труда о творчестве; «еще неведомо нам подлинное творчество»⁴⁹. И если мы, недалекие люди по масштабам Бердяева, растерянно спросили бы его — а как же, неужели не были творцами великие ученые и художники, чем же, если не творчеством, создается культура? — то Николай Александрович ответил бы раздраженно: «Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование, творческий экстаз..» И, видя по-прежнему недоумение на наших лицах, — куда уж нам постичь «полеты в бесконечность», — он, с еще большей желчностью, принялся бы объяснять заново свою сокровенную мысль: «Повторяю, что под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию»⁵⁰. Очередные загадки для тех, кто не доверяет всякого рода «потрясениям и подъемам», кто лишь понаслышке знает о «высшей жизни»...

Данные представления Бердяева выросли на почве русского символизма. Главный его теоретик Вяч. Иванов учил о том, что поэт в творческом акте совершает восхождение «от реального к реальнейшему» — к самим бытийственным идеям, приобщая к ним затем — при нисхождении — создаваемое им произведение искусства (см., например, трактат «Заветы символизма»). С воззрением Иванова Бердяев не согласен: *трагедия творчества* для него в том и состоит, что художник создает лишь культурные ценности, а не бытийственную реальность. А вот Александр Блок в стихотворении «Художник» уподобляет образное оформление художником своего метафизического переживания заключению в клетку свободной птицы. И это представление, принадлежащее первому поэту среди символистов, ближе Бердяеву. Опять-таки мы находим у него бесконечные вариации той мысли, что

⁴⁹ Там же. С. 533.

⁵⁰ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 196, 197.

ценности культуры суть лишь символы действительности, — «только тени от незримого очами», как писал предтеча символов и Бердяева Вл. Соловьёв (в стихотворении «Милый друг, иль ты не видишь...»). С бытием имеет дело религия, и в *задаче* «творчество — религия», «последнее откровение Св. Троицы, антропологическое ее откровение»⁵¹. Однако такого — подлинного «творчества <...> не могло быть до космическо-антропологического поворота, до великой религиозной революции в человеческом самосознании»⁵². Духовная революция, по Бердяеву, совершается силой творчества и во имя творчества. Здесь один из парадоксов его мысли.

Книга «Смысл творчества» создавалась после поездки Бердяева в 1912 году в Италию, и учение о творчестве отразило его впечатления от ренессансного искусства. Надо сказать, что представители русского *нового религиозного сознания* вообще питали большой интерес к Возрождению: именно там им виделись первые лучи эпохи Третьего Завета — раскрытия религии творчества, преодоления антагонизма христианства и язычества. «В мистической Италии у Иоахима из Флориды зародились пророческие упования новой мировой эпохи христианства, эпохи любви, эпохи Духа»⁵³, — так формулировал общую веру Мережковского, быть может — С. Булгакова и свою собственную Бердяев⁵⁴. Возрожденский подъем Бердяев не считал собственно воскресением богов античности: после Христа возврата к языческой упоенности земной жизнью быть не могло. По Бердяеву, Ренессанс был прорывом совершенно новой религиозности — но, лишь поднявшись, вал духа упал: до «антропологического откровения» победа религии христианского творчества не представлялась Бердяеву возможной. Именно в искусстве Возрождения обнаружилась «трагедия творчества, несоответствие между заданием и достижением». «Тайна Возрождения — в том, что

⁵¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 339.

⁵² Там же. С. 334.

⁵³ Там же. С. 443.

⁵⁴ Но никак не веру Флоренского. Его пристрастно злое отношение к Ренессансу (передавшееся А. Лосеву), провинциальная критика основ Возрождения в «Обратной перспективе», «Иконостасе» и т. д. были полемически обращены против «реформатствующих» современников, восставших против буквы православия.

оно не удалось»⁵⁵, и ярче всего она воплотилась в судьбе Боттичелли. Полотна великого флорентийца Бердяев часами созерцал вместе с Евгенией Герцык: она путешествовала по Италии вместе с четой Бердяевых. Ее точные и умные записи (перенесенные впоследствии в книгу «Воспоминаний») передают тонкие оттенки восприятия Бердяевым самого духа Возрождения⁵⁶. Именно этот опыт лег в основу бердяевской философии творчества, — и есть смысл взглянуть на тогдашнего Бердяева глазами Евгении. Бердяев говорил ей: «Весь Ренессанс — неудача, великая неудача, тем и велик он, что неудача: величайший в истории творческий порыв рухнул, не удался, потому что задача всякого творчества — мир пересоздать, а здесь остались только фрески, фронтоны, барельефы — каменный хлам! А где же новый мир?» И под влиянием Бердяева Евгения стала чувствовать в духе Флоренции «неутоленность, тоску, порыв» (вообще созвучные ее — и бердяевской! — натуре), — прониклась «едким вирусом ее». «...В упоенно-творческой Флоренции все высшие достижения говорят о том, что нельзя жить на земле, тянутся прочь. Таков Боттичелли. Как и вся Флоренция, он — дерзновение творчества, создания из небывшего»⁵⁷, — при этом, уже по слову Бердяева, вся жизнь Боттичелли, отрекшегося от своего искусства, была «роковой неудачей». Начавшись пророчеством Иоахима, Возрождение — «внутренно и неизбежно» — кончилось проповедью Савонароллы. — Итак, отнюдь не культура — идеал Бердяева: даже высочайшее искусство не является в его глазах «апофеозом творчества». «Флоренция мне — ключ к нему», — заключила о своем друге Евгения. Она сердцем, помимо диалектики, двое-ния мыслей в его философских текстах, постигла «его тайну —

⁵⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 445.

⁵⁶ Бердяев очень ценил Евгению как собеседника: в диалоге с ней он был самим собой, познавал себя и выражал в слове. Это был эгоизм, опустошающий жертвующего собой партнера: «Ничего для меня», с болью записала Евгения после одной из таких бесед («Записные книжки», с. 226).

⁵⁷ Герцык Е. Воспоминания. С. 159, 160. Спустя год вновь посетив — уже одна — Флоренцию, Евгения заключала, уже на свой лад, о флорентийских художниках, которые «в Бога, м. б., не верят и мира не приемлют». Натура более положительная, она, как и я, так и не постигла *творчества* по Бердяеву, ибо усмотрела за утонченными флорентийскими Мадоннами «тайно богоборческий дух» («Записные книжки», с. 231). Очерки «Мой Рим» она написала, возможно, в пику Бердяеву, Рима не любившему.

ненависть к плоти, надежду, что она рассыплется вся»⁵⁸. «Развоплощение мира», а не культура — вот мечта романтического революционера, мистика и апокалиптики Бердяева, вот смысл его концепта «творчество».

Для полноты освещения вопроса надо упомянуть, что научная деятельность от *творчества* отстоит, на взгляд Бердяева, еще дальше художественной. «Наука — не творчество, а послушание», «покорность мировой необходимости», она «не прозревает свободы в мире»⁵⁹: в философском неприятии выявляющей мировые закономерности науки Бердяев сходится с Шестовым, противопоставившим познанию веру. О технике говорить не приходится: для Бердяева это царство грубейшего насилия над человеком. *Творчеством*, в полном смысле этого слова, не является ни одна из существующих культурных форм деятельности человека.

б) Творчество в повседневной жизни

Но, быть может, *творчество* — это сама человеческая жизнь, несомненно, каждым отдельным поступком индивида вносящая в мир нечто новое и, возможно, истекающая из глубинно-мистического резервуара свободы, бёмевского *Ungrund'a*? Ведь практиковал же Серебряный век именно *жизнетворчество*! Да и проблематика основополагающего труда Бердяева вроде бы охватывает все стороны жизни человека: «творчество» и — «познание», «мораль», «общественность», «любовь и семья» «мистика» и т. д. — таковы названия глав «Смысла творчества». Однако жизнь человека, на взгляд Бердяева, — даже в самом ее экзистенциальном истоке имеет к творчеству еще меньше отношения, чем создание ценностей культуры. Вот что, например, говорит Бердяев о морали: «Традиционная мораль христианского мира доньше не была творческой», т. е. моралью «евангельской любви»⁶⁰, — она была «буржуазной» опять-таки в бердяевском смысле приспособления к наличному состоянию мира. Может, Бердяев считает творческой мораль святых? Ничего подобного! Разочаровавшийся в православных старцах, Бердяев отрицает

⁵⁸ Герцык Е. Воспоминания. С. 160.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 266, 267.

⁶⁰ Там же. С. 460.

и «старческую» мораль «заботы и страха», выдвигая взамен «новую творческую мораль молодости <...> в Духе Христовом», — мораль «дерзновения», «юношеской беспечности и беззаботности»⁶¹. Конечно, с «беспечностью и беззаботностью» Бердяев связывал смыслы самые возвышенные. Однако, в отличие от шестовского, его экзистенциализм все же имел как бы общезначимый характер, — творчество выдвигалось в качестве всеобщего императива. И если попытаться вообразить практическое осуществление бердяевской «юношеской морали», то становится страшновато: на память приходят «дерзновенные» хунвейбины, «беззаботные» хиппи, а также современные «креативные» «фейсбучные хомячки», изрыгающие потоки «чатовой» матерщины, стилизующие свою речь под бормотание идиота...

Если моральное творчество по Бердяеву остается «непостижимым» и «несказанным», то еще более таинственна «творческая» любовь между полами. «Новый Завет по глубокой мистической своей сущности отрицает семью, так как отрицает сексуальный акт как падение и грех пола, отрицает род, отрицает "мир сей" и всякое буржуазное его устройство»⁶²: это, понятно, гностическая — мироотрицающая интерпретация Нового Завета. Но всё же, что такое «мистический брак» по Бердяеву, «творческое дерзновение любви», «новое соединение мужчины и женщины в высшее бытие»? Бердяев любит упрекать других мыслителей за то, что они утаивают свой опыт в теоретических трудах, лишая эти последние экзистенциальной достоверности. Но о своем собственном опыте любви (если он у него имелся) как «акте творческом, созидающем иную жизнь, побеждающем "мир", преодолевающим род и природную необходимость»⁶³, Бердяев тоже умалчивает. И его учение о новой любви сводится к абстрактной метафизике соловьевского «Смысла любви»: «тайна брака» (разумеется, «мистического») — в создании любящими андрогина, что есть восстановление человеческой природы в ее райском богоподобном состоянии. Правда, главный момент учения Соловьёва (учения, восходящего к «Пиру» Платона) — мысль о бессмертии человека-андрогина, Бердяев не педалирует, не желая, видимо,

⁶¹ Там же. С. 466.

⁶² Там же. С. 425.

⁶³ Там же. С. 426, 427.

выпадать из философского в видимости дискурса в область фантастики. Мы, чья природа еще не «преображена», более чем смутно понимаем, что же Бердяев разумеется под *творческой любовью*. Какие-то живые приметы ее есть скорее в «Моем Риме» Евгении Герцык — мистической подруги Бердяева именно в смысле «иных», «надмирных» отношений. Но, право же, глубинный, бессловесный аспект их дружбы с Бердяевым, который описывает Евгения, вполне укладывается в формы романтико-психологической игры, рискованного и мучительного флирта. До статуса идеала хилиастической эпохи все эти вещи явно не дотягивают...

Но, быть может, нам легче будет понять бердяевскую категорию *творчества*, обратившись к деятельности человека не в личной сфере, а в социуме? Правда, в соответствующей главе «Смысла творчества» Бердяев предупреждает: «Творческая общественность подземна, катакомбна», — она, увы, еще эзотеричнее частного существования индивида. Определенно то, что «переход от послушания к творчеству в общественности <...> возможен лишь через жертву безопасностью, гарантированной устроенностью», — типа жертвы «св. Франциска»⁶⁴. Причем жертва эта должна быть жертвой «коллектива», согласившегося, видимо, терпеть францисканскую нищету. После 1905–1907 гг. Бердяев разочаровался в политических революциях; он отрицает и «либерально-правовые общественные направления», консервирующие буржуазный порядок. «В общественности, как и в философии, в искусстве, в поле, в морали и во всем, обнаруживаются стремления к выявлению предельного, конечного, последнего»⁶⁵: Бердяева в действительности занимает переход к «Царству Божьему на земле», освобождение от всяческих «необходимостей», — движет им воля к Концу. Толкуя по-своему новозаветные источники, Бердяев вчувствует в них идеи «иерархизма» и «аристократизма». Вопреки демократическим тенденциям начала XX века, он настаивает на «единственно должной» власти в мире — «властвовании призванных и великих»⁶⁶. Следуя и здесь за Ницше, Бердяев ставит войну выше «безопасности буржуазного мира» — война «жертвенна», а дух жертвы

⁶⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 489.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 493.

Бердяев любил⁶⁷. В учении Бердяева о творчестве *общественного* человека — в бердяевском развитии «тайны трёх» по Мережковскому — трудно обнаружить что-либо здоровое, практически-вдохновляющее. Так, всю сферу техники Бердяев считает «диавольской», — это «призрачное лжебытие»; технические силы «убивают душу» человека, «заколдовывают» мир; «власть электричества <...> — подозрительная власть», что-то вроде «черной магии»: «электричество убивает уже дух человека»⁶⁸... И взамен Бердяев выдвигает вряд ли христианский императив: «Человек должен властвовать над природой силой белой магии» — «бело-магической техники и экономики»⁶⁹. Дух Интернета явно магический; любопытно, что сказал бы об Интернете Бердяев — белая это магия или черная? — «Вся ветхая общественность и вся старая цивилизация <...> должны сгореть дотла, чтобы Новый Иерусалим сошел с неба на землю»⁷⁰: здесь, кажется, последнее и внятное слово «творческой» социологии Бердяева. Эта последняя, по-моему, самое слабое место учения о творчестве радикальнейшего индивидуалиста...

Итак. *творчество* Бердяев определяет апофатически: это *не* развитие культуры, *не* различение добра и зла нравственным чувством, *не* преодоление эгоизма в любви и семье, *не* усилия найти единомышленников в социуме и т. д. Данные понятные деятельности Бердяев экстраполирует до их аналогов в грядущей и неведомой «творческой эпохе». Искусство будет тогда заменено теургией, техника и экономика — белой магией, этика преобразуется в «дерзновенную» «христианскую любовь», брак сделается «мистическим сладострастием»... На мой традиционный взгляд, творческий проект Бердяева достаточно темный⁷¹. Но особенно важно мне сейчас то, что понятность, как бы жизненность категорий и текстов Бердяева обманчива: встречая в них слово «творчество», надо соотносить с ним все эти темно-окультурные смысловые обертоны. «Творчество» для Бердяева — это деяния *сверхчеловека*, не только приравнявшего себя к Богу, но

⁶⁷ Там же. С. 494.

⁶⁸ Там же. С. 495.

⁶⁹ Там же. С. 496.

⁷⁰ Там же. С. 497.

⁷¹ Сейчас я вполне солидаризируюсь с оценками П. Гайдено и С. Булгакова.

и в определенном отношении вставшего над Ним. В этом мы вновь убедимся, обратившись еще к одному виду творчества, обсужденному Бердяевым, — самому близкому ему творчеству философскому.

Философию Бердяев, подобно, странно сказать, Гегелю, считал высшей из деятельностей человека. Разумеется, критерий Бердяева проистекал из существа его экзистенциализма и гегелевский нимало не напоминал. Согласно Гегелю, абсолютный дух в своем самопознании именно в философии приходит к себе самому, оказывается у себя дома. В воззрении же Бердяева, одна только философия среди всех видов человеческой активности является творчеством как действительным восполнением бытия, а не одним лишь созданием его символов. Примечательно то, что в книге «Смысл творчества» лишь глава о философии названа «Философия как творческий акт», тогда как главы о прочих видах деятельности озаглавлены «Творчество и...» «мораль», «мистика», «культура» и пр.: как мною только что было показано, ни наука, ни искусство, ни социальное существование человека, согласно Бердяеву, творчеством в полной мере не являются.

Но почему же Бердяев считает, что именно философия — это творчество, природа коего бытийственна⁷²? Дело в том, что «философское познание не противостоит бытию», но осуществляется «в самом бытии», «имманентно бытию»⁷³. Бытийственен здесь творец — сам философ; впоследствии познающего субъекта Бердяев вообще объявит единственно реальным («Я и мир объектов»). В 1910–е годы эту главную интуицию своего экзистенциализма он формулирует в терминах софиологии — самого модного тогда направления: «София движет подлинной философией. На вершинах философского сознания София входит в человека»⁷⁴. Бердяев почти уравнивает философию с пророчеством, а с другой

⁷² Бердяеву, наверное, во избежание недопонимания, вместо слова «философия» лучше было бы использовать термин «философствование». Иначе надо делать важную оговорку: под «философией» он понимает исключительно собственный экзистенциализм. Суть и ценность последнего — не философский продукт, т. е. учение, система, а «творческий акт, совершаемый в мгновение настоящего», — именно, в мгновение писания книги и ее восприятия читателем (см.: Бердяев Н. Самопознание. С. 7).

⁷³ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 280.

⁷⁴ Там же. С. 267.

стороны, сближает не с наукой, а с искусством, противостоя тем самым тезису Э. Гуссерля о философии как строгой науке, взятому на вооружение русскими неокантианцами. «Философия творит бытийственные идеи, а не образы», — идеи, «противящиеся мировой данности и необходимости и проникающие в запредельную сущность мира»⁷⁵. Трудно представить, что это значит: ведь концепт «идея» мы привыкли возводить к Платону и связывать с «идеей» представимость, некую зримость. Платоновские «идеи», действительно, «запредельны», но, в их статичности⁷⁶, эти вечные прообразы вещей суть как раз вечные «данности», подлежат созерцанию человека — т. е. принципиально «объектны». Слово «идея» Бердяев радикально изменяет, вводя в контекст своей «философии свободы». По сути, в 1910–е годы его философский дискурс находится еще в самом начале становления. В итоговом «Самопознании» Бердяев главными в своей «окончательной философии» признает «идеи несотворенной свободы и объективации». Здесь же мы находим его важное признание в антиплатонизме и отрицании «реализма понятий»⁷⁷.

Бердяевская философия — это философия субъекта, и в ней Бердяев задался целью невероятной, противоречивой. Субъект-философ тщится познать себя же, именно в качестве субъекта, — субъект, грубо говоря, становится объектом, предстает перед познающим как предмет познания. «Я» направлено на «я» же, без попыток его объективации, «отпускания» в «инобытие» (что у Гегеля делает абсолютный дух с целью самопознания). Без какого бы то ни было посредствующего зеркала «я» хочет увидеть само себя. Философски познающий разум у Бердяева пытается вырваться собственными усилиями за свои пределы, — не столько прорваться в область ноуменов (это язык Канта и вновь «реализм понятий»), сколько создать этот самый мир и объявить его действительным бытием. Философский разум то ли выворачивается наизнанку, то ли — в духе барона Мюнхгаузена — тщится поднять кверху сам же самого себя. Так или иначе, этот разум сверхчеловечен, как сверхчеловечны теургия, «белая магия», «юношеская мораль» и другие деятельности будущей

⁷⁵ Там же. С. 269.

⁷⁶ Платон в «Федре» уподоблял мир идей сфере неподвижных звезд.

⁷⁷ Бердяев Н. А Самопознание. С. 279, 280.

«творческой эпохи». Однако философия уже эпохи наличной (правда, лишь его собственный экзистенциализм) объявляется Бердяевым *бытийственным* творчеством. Творчество именно в сфере философии оказывается «у себя дома», как и *абсолютный дух* Гегеля. Но понять, что же такое *философское творчество* — собственно *творчество* по Бердяеву — труднее всего, — решусь сказать, практически невозможно. Здесь проблема восприятия субъектом *субъективного же духа*, которую корифеи философии в XX веке решали обходным путем — остроумно сводя к концепции диалога, где противопоставлены «я» и «ты», или прибегая к бесконечно усложненному экзотическому языку (Хайдеггер). По сути, **проблема самопознания** означает конец философии и переход к знанию мистического типа.

Прежде чем выходить в эту область, укажу еще на уникальность экзистенциализма Бердяева в кругу воззрений Серебряного века. Бердяев предпринял героическую попытку философского *возврата к бытию* в эпоху, когда философия неуклонно превращалась в философию культуры — религии, искусства, науки и т. д., — приобретала качество герменевтики — становилась толкованием уже очеловеченной реальности. Понимая философскую ситуацию и свое в ней место, Бердяев в 1940–е годы писал: «Философское познание не может иметь книжного, школьного источника. Источник философии — <...> само бытие, интуиция бытия. Подлинно философ лишь тот, кто имеет интуицию бытия, чья философия имеет жизненный источник», знает «непосредственные пути сообщения с бытием»⁷⁸. Действительно, «жизненным источником» бердяевского экзистенциализма — поверим мыслителю — было озарение, случившееся с ним ранним летним утром в памятные деревенские каникулы; тогда Бердяеву открылось, что «пути сообщения с бытием» пролегают в творческой деятельности. Опыт Бердяева, кажется, равномогущен соловьёвским «свиданиям» с Софией: Соловьёв был «подлинно философом», удовлетворявшим бердяевскому критерию.

Тем не менее в философии Серебряного века все же возобладала герменевтика: Мережковского, родоначальника «нового религиозного сознания», до сих пор иногда называют «литературным критиком»; несомненный экзистенциалист Лев Шестов

⁷⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 289.

занимался самопознанием, «странствуя по душам» великих творцов; Флоренский философствовал, разъясняя тайные смыслы церковного культа, который этой интерпретацией превращался в магическую мистерию... Только Бердяев бесстрашно глядел в бездну собственной души, не прибегая к вторичной реальности — к «культурным отражениям» бытия: «Я <...> говорил как стоящий пред загадкой мира, перед самой жизнью, говорил экзистенциально, как субъект существования»⁷⁹. Бердяев своим философствованием выразил существование человека, ищущего Бога, смыслы — и самого себя в постнищевском мире, где «Бог умер», все смыслы перевернуты, а человек распался на животное, руководимое инстинктами, и сверхчеловека, обуреваемого волей к власти над миром.

в) Творчество как духовная практика

Как можно заметить, осмысливая категорию *творчества* у Бердяева, мы движемся от ее «экзотерического» — общепонятного значения к смыслам все более трудным, «эзотерическим», собственно бердяевским. Так, рассматривая повседневное человеческое «псевдотворчество» — как бы неполноценное, по Бердяеву, творчество, — мы дошли до *философского познания*, которое им за творчество уже признано. Мне хочется показать, что понять Бердяева-философа нелегко: чтобы приблизиться к его философствованию, надо попытаться произвести сдвиг в собственном сознании. Философское творчество для Бердяева — деятельность отнюдь не рационально-академическая. Творчество как такое — это скорее некая духовная практика, усилие проникнуть в действительный — сущностный мир, в само бытие. Оно предполагает особые — «космические», «универсальные» состояния, «экстаз», «оргийное потрясение» и пр., — требует преобразования человеческой природы. Ясно, что эти вещи еще менее доступны, более эзотеричны, чем проблемы нового — субъективного философского слова. Попробую хотя бы поставить эту проблему новой духовной практики по Бердяеву, призванной заменить традиционные покаяние, молитву, смирение перед Богом — как бесконечно высшим Начало, нежели человек.

⁷⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 235.

«Творчество — религия», «творческий опыт — особый религиозный опыт и путь»: «творческий экстаз — потрясение всего существа человека» — равноценен молитве и аскезе, будучи «выходом в иной мир»⁸⁰. Эти тезисы принадлежат Бердяеву как духовному учителю, который пытается сделать общезначимым собственный духовный путь, открытый ему в светозарном переживании, как он допускал в своем мифотворчестве, самой Софией. Под эти опытные вещи — под интуиции, сообщившие ему новую веру, — Бердяев подвел нехитрое в общем — то богословие. Творчество — это религия, поскольку, творя, человек уподобляется Богу Творцу, соединяется с Ним через Христа. Бердяев признавался, что для него возможна только религия «богочеловечества», признающая божественность человека. Ясно, что это приватная религия Бердяева. По его словам, «Христос стал имманентен человеческой природе, и это охристовывание человеческой природы делает человека творцом, подобным Богу Творцу»⁸¹. Здесь несогласие с Халкидонским догматом о двух природах во Христе. Призванность человека к творчеству, оправданность человека именно через творчество Бердяев считал новым, третьезаветным — «антропологическим откровением», а себя — его пророком. Бердяев пророчествовал до конца жизни о неизбежном наступлении новой «творческой эпохи» через «персоналистическую революцию». То будет наступлением хилиастической эры — тысячелетнего Царства Божия на Земле, когда совершится «развоплощение» мира и одухотворение природы силою Христа, действующего через творящих людей. Мир наполнится чудесами — в точности как в утопии Мережковского, также хилиастической, и в учении Шестова о вступлении человечества в «измерение веры», в котором для верующего будет «всё возможно».

В XX веке бурно расцвел такой литературный жанр, как научная фантастика, поднимающая научно-технические достижения до масштабов чудесного. На основе сочинений Бердяева могла бы развиваться фантастика философская. Сам мыслитель признавал, что пророчески смотрит в очень отдаленное будущее. — Однако что означала проповедь творчества для его

⁸⁰ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 339.

⁸¹ Там же. С. 332.

современников, — также что значит она для нас? Во-первых, главное: Бердяев, представитель *нового религиозного сознания*, творчество противопоставлял духовному пути Церкви — покаянию, и призывал если не к радикальному разрыву с Церковью, — сам он посещал храм до конца дней, — то к восполнению творчеством практики смиренного послушания. Церковь — ее догматическое учение и каноническая жизнь — утратили для Бердяева свою абсолютность. Духовность Церкви символизируется образом «распятия на кресте розы жизни», — ныне, говорит Бердяев, наступают времена «воскресения» мистической розы⁸². В статье 1926 г. «Спасение и творчество» Бердяев утверждает, что Церковь вместо «богочеловеческого» избрала «ангельский» путь. Впрочем, данная статья куда менее радикальна, чем глава «Творчество и искупление» книги 1916 года.

Бердяев отнюдь не считал *спасение* главной целью и смыслом жизни человека: превыше спасения — возрастание в духе. Само спасение должно быть подчинено «творческому восхождению бытия»⁸³, — убежденность в этом Бердяева я связываю с влиянием на него эволюционного учения Штейнера. Понятно, что в реальных ситуациях трудно отличить борьбу с грехом от погашения творческого порыва. И вот, Бердяев предпочитает дерзновенный поступок аскетическому усилию. Творческий строй сознания, утверждает он, в корне иной, нежели традиционно-христианский. И если новая и старая установки человека вступают в противоречие, то «новый человек» «согласен губить свою душу во имя творческого деяния»⁸⁴. В «Смысле творчества» творческое деяние описано с привлечением всего арсенал «роковой», «трагедийной» лексики Серебряного века: тут и «творческая тайна человека», и «последняя свобода» с ее «страшным бременем», и «жуткая ответственность» и пр. За всем этим чувствуются Достоевщина и мерещковщина, мерещатся Раскольников с топором и растлитель Ставрогин, — и над «бездной» возносится икона богоборца Ницше, в своей безумии уподобившегося животному: он «оправдан» и превознесен Бердяевым, ибо «сгорел

⁸² Там же. С. 327, 534. Образ этот встречается у Гегеля.

⁸³ Там же. С. 335.

⁸⁴ Бердяев Н. А. Спасение и творчество // Путь, № 2, январь 1926 г., Париж. С. 30.

от огненной творческой жажды»⁸⁵. Ведь, по Бердяеву, творчество как таковое само есть оправдание человека!

О творчестве Бердяев говорит как о чисто экзистенциальном порыве и экстазе, хочет осмыслить творчество в его беспредметности, бессодержательности. Но возведение им *творчества* к Ницше и к стихии достоевщины прививает этой категории демонический элемент, вносит в ее семантику то, что традиционно считается злым, недолжным. Когда новой добродетелью объявляется «способность бесстрашно стать над бездной»⁸⁶, то возникают параллели с *оправданием зла* ранним Шестовым, с апологией кощунств у Мережковского. Мы имеем всюду здесь дело с «исканием Бога» на «пути Ницше» и разными версиями постнищевской религиозности.

Хотя творчество — это духовный путь, — заменяющее Бердяеву молитву духовное делание, мыслитель не придумал, подобно другим духовным учителям, никаких специальных творческих «духовных упражнений». Духовное делание осуществляется человеком в самой повседневной жизни: не случайно всё же, что в «Смысле творчества» все жизненные области в пределе становятся творческими, повседневность и профессионализм одухотворяются. «Плотник ли я или философ», пишет Бердяев в статье в «Пути», в своей деятельности я призван стать творцом⁸⁷. Поле творчества человека — это секулярная культура, не освященная Церковью Второго Завета. Всякая деятельность, чтобы сделаться творчеством, обязана стать глубоко внутренней, изливаться из имманентной свободы — из духовных недр человеческого существа. Первый шаг на этом пути, который призывает сделать Бердяев, это научиться *внутрипробыванию*⁸⁸; тем самым всякая деятельность и всякое познание сделаются в какой-то мере самопознанием. Творческий человек имеет дело не с объектом, а с «раскрывающимся существованием человека», самого субъекта творчества, «и через человека — существованием мира и Бога». Творчество как духовное делание есть «нарастание света

⁸⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 336.

⁸⁶ Там же. С. 337.

⁸⁷ Бердяев Н. А. Спасение и творчество. С. 30.

⁸⁸ Термин русского святителя и мистика XIX века Феофана Затворника (Говорова). Бердяев знал его труды, но резко критиковал Феофана за приспособление — в его наставнической практике — к наличному состоянию мира.

и смысла в существовании, есть просветление бытия»⁸⁹. На творческом духовном пути всякого ждет такое же озарение, которое некогда пережил Бердяев. Стоять в собственном «я» при всяком трансцендировании, сохранять вектор устремленности из «я» на «я» же: творческое качество деятельности человека приобретает именно при данных условиях. Духовное делание по Бердяеву так же трудно, так же включает в себя элемент невозможного, как и молитвенная практика монаха или антропософская медитация, цель коей — увидеть незримое.

Как видно, слово «творчество» в контексте бердяевских трудов обнаруживает эзотерический смысл. Поэтому они не относятся собственно к философским, в них Бердяев предлагает новый духовный путь. Этот путь он освящает именем Христа Апокалипсиса, грядущего в мир уже не в жертвенном, а в «мощном» образе Царя Вселенной: «Творческая тайна человеческой природы обращена к Христу Грядущему в силе и славе Абсолютного Человека»⁹⁰. Интересно, что Булгаков человеческое творчество, включая хозяйствование, считает в основе *софийным*, хотя и поврежденным в грехопадении⁹¹.

Бердяев внес свой вклад в прояснение идеи Церкви Третьего Завета, наметив путь духовного делания — индивидуальную духовную практику. Новая Церковь для Бердяева — это прежде всего Церковь, практикующая *творчество как религию*. Иными словами, Бердяев осмыслил творчество как деятельность мистическую. Мережковский также размышлял о пути Церкви Св. Духа и пришел к мистике *влюбленности*. Бердяев здесь мыслил шире и включил эрос в творчество. Его учение, несомненно, чище и возвышеннее воззрения Мережковского; в нем многое можно взять на вооружение. Мысль о творчестве как деятельности духовной, религиозной; глубокая и верная интуиция обретения самосознания именно через творчество (а не через медитацию над своими грехами); плодотворная вера в преодоление греха в творческом подъеме, как бы слаб и несовершенен он не был —

⁸⁹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 259.

⁹⁰ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 336.

⁹¹ Согласно Бердяеву, как уже говорилось, софийна по преимуществу деятельность философа.

всё это вещи, жизненно открытые Бердяевым, которые имеют всеобщий смысл. Кажется, именно здесь главная ценность его текстов.

г) Преображение мира через творчество

Пытаясь понять, что же понимает Бердяев под *творчеством*, — а понять это означает постигнуть суть его экзистенциализма, — мы переходим ко всё более загадочным — эзотерическим, собственно бердяевским смыслам данной категории. Создание ценностей культуры, по Бердяеву, творчеством еще не является, — также творчество еще не преобладает в деятельности жизненной. В полной мере творческой активностью Бердяев считает лишь *персоналистическое философствование*. И здесь эзотеризм творчества дает явственно знать о себе: экзистенциальная философия — это познание субъектом субъекта же, объявленного единственной реальностью, это самопознание в собственнейшем смысле. Но сделать познавательным предметом свое собственное «я» ныне вряд ли кому-нибудь с ходу удастся: мы привыкли познавать внеположные нам объекты, но Бердяев своим «объектом» делает самого субъекта. Это ситуация барона Мюнхгаузена, вытаскивающего себя самого за волосы из болота. Получается, что творчество для Бердяева — это трудное *духовное делание*, мистический путь, содержащий в себе элемент чуда. Творчество становится подлинно бытийственным — богоподобным, только если оно поддержано изнутри субъекта Богом, если оно богочеловечно, если синэргийно действуют человек и Христос, Человек Абсолютный.

Творчество, в котором человек объединяется с Богом, ясно, оказывается *религией*. И это всё же нетривиально. Обыденное сознание оперирует понятием «творческий гений», может условно допускать вмешательство муз и т. п. в деятельность художника. Но эта последняя не становится тем самым религией: если Аполлон и «потребует» однажды поэта «к священной жертве», поэт не превратится в его почитателя. И это не говоря уже о том, что опыт поэта останется уникальным, индивидуальным, тогда как религия в пределе предполагает общезначимость. Бердяев же говорит о творчестве как призвании всякого человека («плотник» он, «философ» ли), как о качестве самой богоподобной человеческой

природы. То, что мы еще не способны к творчеству и даже не понимаем его светоносности, — именно здесь эзотеризм творчества, — это лишь вопрос эпохального времени. Но даже и ущербное, несовершенное творчество приближает, по Бердяеву, конец эпохи нетворческой и вступление мира в творческий эон, когда присутствие Христа в людях станет очевидным. Мечтая об обновлении мира, философы Серебряного века апеллируют к тысячелетнему царству святых Иоаннова Откровения.

Я перехожу к тому аспекту творчества по Бердяеву, который мне кажется еще более таинственным, эзотерическим, чем аспект индивидуального духовного делания. А именно, согласно Бердяеву, творчество приближает Конец тем, что «угашает», «расплавляет», «развоплощает» видимый материальный мир — «мир объектов». Как это понимать? Мы уже видели, что для исследователя есть соблазн найти в учении Бердяева скрытые призывы взорвать мир бомбой или спровоцировать экологическую катастрофу. Бердяев эзотеричен, и его часто понимают неверно, останавливаясь на ближайших смыслах его высказываний. «Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека»⁹²: нужен весьма большой контекст бердяевских текстов, чтобы подобные тезисы не приравнивались по смыслу к известной строчке «Весь мир насилья мы разрушим до основанья...». Бердяев страшно упорен и красноречив, когда, оседлав своего любимого конька, начинает отстаивать ключевую для себя идею «творческой мощи человека, властвующего над миром». «Под творческой активностью духа я понимаю не создание лишь продуктов культуры, всегда символических, а реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия»⁹³: то, что Шестов называет силой *веры*, которая больше напоминает магию, у Бердяева связано с *творчеством*. Русский экзистенциализм революционной эпохи ищет исток революции в самом человеке, — пытается указать на деятельность человека, способную преобразить мир. — Но всё же, как мыслил себе Бердяев овнешнение, социализацию сокровенной духовной практики индивида?

⁹² Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 461.

⁹³ Там же. С. 449.

Дело всё в том, что ни о каком вмешательстве во внешний ход вещей, в «мир объектов» Бердяев не помышлял, об использовании «объектных» же средств — будь то бомбы или армии — речи у него нет. Единственная реальность для него — это существование субъекта, «реальное изменение мира» (см. последнюю цитату) — это преобразование мира изнутри субъекта же, действием его творческой энергии. После долгих исканий Бердяев пришел к тому, что *проблема изменения мира — это проблема изменения сознания*, воспринимающего мир: ведь именно «ложная направленность сознания создала мир призрачный»⁹⁴. Бердяев мыслит почти как Шестов, считающий мир знания (у Бердяева это «мир объектов») аберрацией человеческого сознания: мир, где властвует необходимость, возник как результат грехопадения. «Падший мир я называю миром объективации, — пишет Бердяев. — В нем царит детерминизм и материальная тяжесть. Это есть мир социальной обыденности. Но иное направление воли, прорыв духа, т. е. свободы, может менять состояние мира»⁹⁵. Бердяев предполагает долговременный процесс возрастания человека в духе, в результате чего человек станет видеть действительность в принципе по-другому. Ведь *мир* для человека — это то, что он воспринимает из действительности, и *мир* поэтому зависит от состояния человеческого сознания.

Мир, утверждает Бердяев, должен быть «расколдован», «дематериализован», «одухотворен». «Материализация мира <...>, — сказано в книге середины 1910-х гг., — это порождение <...> Адама-всечеловека»⁹⁶. Как уже говорилось, эта книга была написана, когда штейнерианские влияния на Бердяева были особенно сильны. В лекционном курсе «Оккультные основы Бхагавад-гиты», прослушанном Бердяевым в Гельсингфорсе в 1913 г., Штейнер внедрял в сознание своих слушателей как раз ту интуицию, что видение человеком мира исторически эпохально и подлежит изменению. Так, в древнеиндийском эпосе бог Кришна прививает индивидуальность родовому сознанию героя Арджуны: благодаря божественному воздействию Арджуна рождается как самосознающий индивидуум. Данные лекции Штейнера

⁹⁴ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 461.

⁹⁵ Там же. С. 401.

⁹⁶ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 374.

на самом деле не о Бхагавадгите — это только предлог для посвятительных бесед. «При определенных условиях, благодаря [окультурному] обучению, перед нами может всплыть совершенно особый мир, новый мир, о котором мы прежде, до того, как вошли в него, совсем ничего не знали»: это духовный мир. Одновременно, продолжает Штейнер, мир физический будет таять и исчезать, как исчезает при утреннем пробуждении человека мир сновидений. В точности те же интуиции мы обнаруживаем в представлениях Бердяева о превращении мира тяжелой необходимости в тонкий и свободный универсум: роль оккультного тренинга у Бердяева играет творческая активность. Эзотеризм этой бердяевской концепции усиливается опять — таки тем, что новый мир не то что раскрывается как внеположный субъекту (хотя и изнутри субъекта), но заново творится им. Этот момент также присутствует у Штейнера, который, кстати сказать, весьма ценил и творческую фантазию. Духовный мир не похож на физический не только тем, что существа там проницаемы друг для друга, но и тем, что все тамошние реальности субъект воспринимает как свое собственное «я»: подобные утверждения мы находим и в «Тайноведении» Штейнера, и в философии творчества Бердяева. Согласно Штейнеру, тот мир духа, который ныне человек зрит во сне и куда вступает после смерти, некогда станет предметом его бодрственного восприятия. А по учению Бердяева, с наступлением творческой эпохи человек совершит прорыв в духовную реальность, — микрокосм изнутри раскроется в изо-морфный ему макрокосм.

Как видно, не столько философ Кант, сколько оккультист Штейнер определил характер бердяевского дискурса. Бердяев почти не пользуется кантовскими понятиями *феномена* и *ноумена*, стремится преодолеть категориальную пару «субъект — объект» и основывает свой экзистенциализм на понятиях «дух», «я», «свобода», «духовный мир», которыми оперирует как раз Штейнер. Длинный ряд бердяевских книг посвящен раскрытию драгоценного для него оккультного опыта — светоносного экстаза, отвратившего его от Церкви. Однако этот экстаз он объясняет как раз божественным вмешательством — действием то ли Христа, то ли Софии. Философская и оккультная тенденции его мысли восполнены теологической: свой экзистенциализм Бердяев представляет как теизм. Загадочность — «эзотеризм»

воззрения Бердяева отчасти связаны с его эклектизмом, смешением там различных традиций.

Богословие Бердяева, приспособленное к учению о творчестве, мною отчасти уже рассмотрено. Религия Бердяева — это постнищевское апокалипсическое христианство, выстроенное вокруг представления о Христе сильном и славном, подражать которому и призван творческий человек. — Но для бердяевского богословия важен еще один, чисто мифологический момент. «В Боге, — совсем в духе языческого антропоморфизма рассуждает Бердяев, — есть страстное томление и тоска по человеку», — «есть трагический недостаток [!], который восполняется великой прибылью — рождением человека в нём». «Откуда ему всё это известно?» — иронически вопрошал Шестов о подобных же бердяевских мифологемах — «несотворенной свободе», бессилии Бога по отношению к «ничто», несовершенстве райского добра и пр.⁹⁷ Спрошу и я: кто поведал Бердяеву «тайну христианства», «тайну Христа» — уподобление то ли Богочеловека, то ли Бога Отца (а может, Божество германских мистиков) страстным Зевсу или Аполлону, вождем человеческой близости? Бердяев, подражая Сократу, утверждал, что в своем творчестве следует внутреннему голосу. Ничем не ограничивая свою романтическую фантазию, он создает «миф о Божьей тоске по человеку и по любви человека». Миф же этот нужен ему, чтобы человека в каком-то смысле поставить над Богом — представить Бога зависимым от человека. «Человек призван обогатить саму божественную жизнь», а не только преобразить мир. Своим творчеством человек осуществляет «абсолютный прирост к самому Божеству»⁹⁸: здесь *апофеоз творчества* в воззрении Бердяева.

Итак, наращивая «мощь» творчества — переходя от профанной культурной работы к созданию нового мира и, затем, к восполнению божественной — ущербной без человека — жизни, мыслитель отнюдь не проясняет свою главную категорию, а напротив, делает ее все более эзотеричной, неприступной, нереальной для нас. Что такое, в самом деле, «рождение человека в Боге», осуществляемое на пути творчества?.. Это вещь столь же загадочная, как «рождение в красоте» платоновского «Пира» или «рождение

⁹⁷ Шестов Л. Николай Бердяев... С. 414.

⁹⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 356.

от воды и Духа» Евангелия от Иоанна. Я начала этот раздел со своего признания в том, что мне непонятно, что́ есть *творчество* по Бердяеву. И последующие длинные рассуждения, кажется, только усугубили недоумение перед данным бердяевским понятием. Моё — и не только моё, думается, — незнание лишь сделалось незнанием *ученым*, знающим.

* * *

Бердяев многократно указывал на «духовную революционность» своей мысли: «Я понимал жизнь как борьбу за свободу»⁹⁹. Он был человеком революционной эпохи и походил на Ленина не только своим боевым темпераментом, но даже и внешне. Когда читаешь сочинения Бердяева, из подсознания нередко всплывают строчки «Интернационала». Он тоже хотел «до основанья» разрушить «мир насилья». И в сравнении с бердяевским революционным проектом бледнеют всякого рода коммунистические манифесты, марксистские программы кажутся детской игрой. Бердяев хотел разрушить мир, подпавший греху — распавшийся на непроницаемые монады, оплотневший и вовлеченный в поток времени мир, который он называл *объективацией*. «Насилье» для Бердяева — это власть необходимости, судьбы, законов природы и самой смерти. Чтобы подрывать его «основанье», надо победить грех. И сделать это возможно, был убежден Бердяев, силой человеческого духа при содействии Духа Христова. Соответствующую активность Бердяев называл *творчеством*. Пока что мы лишь крайне смутно понимаем, что это такое: творчество явит себя в качестве бытийственной силы лишь в грядущую — «творческую эпоху». И вступление в нее будет революционным прорывом — а именно, «персоналистической революцией». Тогда мир словно свернется и уйдет вглубь субъекта, где обретет свою подлинную реальность: вещественность вместе с причинно-следственными закономерностями рассеются, будучи в основе прозрачными. Пока же человек призван переориентировать свою жизненную интенцию — из внешнего ему «мира объектов» направить внимание во внутреннее собственного существа. Тогда повседневная — например, профессиональная деятельность («плотник», «философ») станет самопознанием, — одновременно

⁹⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 37, 22.

богопознанием — религиозным гнозисом. В творческих усилиях будет преобразовываться сознание человека, у него разовьются новые органы для новых восприятий глубокой на самом деле действительности. Изнутри всплывет «новый мир», во всем подвластный человеку. Бердяев не уточняет, имеет ли он в виду оккультную трансформацию сознания (подобно Штейнеру) или одухотворение мировой плоти в ее существовании вне человека. Но для него объективная реальность — это фикция, плод искаженного видения мира. Задача, выдвинутая Бердяевым, состоит в том, чтобы объект переместить в субъекта и тем самым, в его независимости от субъекта, упразднить. Экзистенциализм Бердяева — это *философия персоналистической революции*, — учение, самым мыслителем возводимое к «антропологическому откровению» которого он был удостоен. *Революция* — это ключевое слово для воззрения Бердяева.

Глава 3. Бердяев и русские революции

1. Экзистенциализм Бердяева как *Ich-Philosophie*

Бердяев не был политическим человеком — питал «отвращение к политике», самой зловещей и лживой «форме объективации»¹. Однако то, что было для него первичной интуицией бытия — отталкивание от мира тяжелой материи и гнета необходимости, — поначалу осознавалось им как неприятие социальной российской действительности. Созвучный его натуре бунт выражался в 1880–1907 гг. во внешней революционности. Бердяев не знал еще, что главная тенденция его жизни — это постепенный уход в себя, погружение в глубины своего существа, — и подчинялся своим стихийным порывам, следуя при этом и духу времени. Между тем вектором его пути было самопознание. Это становится очевидным, если взглянуть на ряд его основных трудов. — Начнем с конца. «Самопознание» — итоговый для Бердяева труд 1940-х годов — это выдающийся образец его экзистенциализма как «Я-философии». Бердяев утверждал, что данная книга не отвечает жанру автобиографии. В контексте бердяевской философской идеи это надо понимать так, что смысловой центр тяжести «Самопознания» лежит не в прошлом по отношению к самому моменту писания книги, но сосредоточен именно в этом моменте. При ее чтении авторское «самопознание» происходит у нас на глазах, а точнее — в нас самих: мое «я» сливается с «я» Бердяева, читатель и автор оказываются в едином времени, событие чтения и событие творчества синхронизируются. Так *самопознание* Бердяева делается моим самопознанием. Бердяеву удалось «остановить мгновение» (Гёте) создания этой, действительно, лучшей своей книги, — выйти в вечность из мига

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 101.

настоящего, принадлежащего 1940–м годам. Слово «я» в «Самопознании» встречается десятки раз на одной странице; «я» здесь означает конкретно–человеческое «я» Бердяева, — у нас нет оснований сомневаться в его искренности. Небольшое уточнение дела не меняет: «я» «Самопознания» — это *философствующий* субъект, а не субъект жизни. Но для Бердяева философия была не академическим делом, а активностью жизненной, и с другой стороны — жизнь для него имела смысл лишь как творчество, т. е. философствование. «Самопознание» — образец бердяевского экзистенциализма в самой чистой — собственной его форме; «я» в этом образчике «Ich–Philosophie» с предельной для Бердяева возможностью выражает его самосознающую личность.

Совсем другое «я» подразумевается в книге 1934 г. «Я и мир объектов». Если уже в ее названии не выделить кавычками или курсивом слово «я» (что, к сожалению, имеет место в книжных изданиях), то заголовок буквально будет иметь смысл «Это я, Николай Бердяев, и мир объектов». Между тем «я» в этом более раннем, чем «Самопознание», труде совсем не собственное «я» Бердяева. «Я» бердяевских работ 1930–х годов это по преимуществу *субъект познания* — трансцендентальный субъект, общечеловеческий разум. Трансцендентальное «я», в концепции бердяевской книги противопоставленное, в качестве реальности более высокого порядка, «миру объектов», само по себе является объектом в отношении автора книги — философствующего субъекта Бердяева. Последний это трансцендентальное «я» заключает в кавычки, тем самым его объективируя. Его же собственное «я» изредка появляется в тексте, понятно, без кавычек. В прочих книгах Бердяева 1930–х годов («О назначении человека» (1931 г.), где в центре — этическая проблема, «Судьба человека в современном мире» (1934 г.), «О рабстве и свободе человека» (1939 г.) и др.) «человек» осмыслен опять–таки как субъект трансцендентальный, — например, этический, в котором Бердяев вскрывает экзистенциальное — личностное, внутреннее измерение². В этих книгах почти синонимичны «человек», «субъект», «свободный и творческий дух». В книге «Я и мир объектов» «я» имеет примерно

² Так, согласно Бердяеву, для новой «этики творчества» «нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача». — См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 2006. С. 213.

тот же смысл. Само слово «я» Бердяев вводит в свой экзистенциализм под влиянием, думается, М. Бубера как автора книги «Я и Ты», основоположной для философского диалогизма. Возможно, следуя именно за Бубером, Бердяев впервые задумался об особенностях субъект–субъектных отношений, хотя, разумеется, знал концепт «тайна Двух» Мережковского и труды А. И. Введенского, впервые в России — на почве неокантианства — поставившего проблему «познания чужого я». Бердяев отнес диалог к области подлинной действительности — не объективированного существования. Книга «Я и мир объектов» наиболее выразительно демонстрирует ступень философского «самопознания» Бердяева 1930–х годов. В этот период Бердяев углубляет представление о трансцендентальном субъекте и показывает, что действительным существованием обладает лишь конкретное «я», которому противостоит мир, где царит необходимость — будь то объективные законы природы или общечеловеческие нормы морали.

Мы движемся от конца к началу творческого пути Бердяева, — соответственно, к более «объектному» его дискурсу. И следующий этап для нас — это особо ценимый самим Бердяевым труд 1916 года «Смысл творчества»³. Здесь мыслитель совершает некий философский прорыв — налицо сдвиг в его сознании, происшедший, возможно, в 1913 году под влиянием живой встречи с феноменом Р. Штейнера. Однако об этом Бердяев предпочитает писать прикровенно. У него был особенный духовный опыт — светоносный переход от «послушания» к «творчеству», о котором он рассказал в «Самопознании». Всю последующую жизнь он питался этим опытом (который называл «откровением о человеке»), стремясь донести его хоть в какой–то степени до людей. Его неизменным предметом был творящий и потому богоподобный человек. В «Смысле творчества» «человек» исследован в его метафизике, на его внутреннюю активность Бердяев взирает как бы извне. Так что пока это *философская антропология*, но никак не *Ich–Philosophie*, в основе которой всегда *тайна* именно «я», а не феномена человека в целом. Метафизика *творческого человека* — это у Бердяева учение о микро– и макрокосме. Достояние «древней мудрости», оно присутствует и в *тайноведении*

³ Тема *творчества как религии* перейдет и в 1920–е годы — напр., в яркую статью «Спасение и творчество» (1926 г.).

Штейнера: Земля с ее незримыми оболочками подобна человеку в его тонкоматериальном составе; развитие Вселенной (у Штейнера это Солнечная система) сложно гармонирует с духовной эволюцией человека. У Бердяева основополагающей является следующая интуиция: поскольку человек изоморфен Вселенной — не есть ее малая часть, а содержит в себе все ее элементы и силы, его философское самопознание есть тем самым и «внутреннее познание» им мира⁴. Об этих таинственных вещах Бердяев в книге 1916 года рассуждает нетаинственно — объектно, профанно, обходясь при этом без интуиции «я».

Если обратиться к еще более раннему этапу творчества Бердяева, то его выразительно представляет диалог с Мережковским: книга 1907 г. «Новое религиозное сознание и общественность» — это бердяевская рецепция учения Мережковского, трактаты же «О "двух тайнах" Мережковского» (1915 г.) и «Новое христианство (Д. С. Мережковский)» (1916 г.) обосновывают отход Бердяева от Мережковского. Бердяев вырос на почве, уже подготовленной Мережковским, взял от него большинство своих проблем. В Бердяеве мы обнаруживаем версию *нового религиозного сознания*, которая — ответвление от «лозы», учения о Третьем Завете Мережковского. Бердяев подхватил критику Мережковским церковного христианства за то, что оно будто бы не осватило мира, уйдя — в монашестве — от мира: «Вся "плоть" этого мира, вся мировая история остались как бы вне христианства»⁵. Ницшевский концепт «верности земле», Мережковским воссозданный в образе-концепте «земного Христа», у раннего Бердяева возвращается в «великой проблеме — <...> как сливаться религиозно с землей, а не отрывать от нее небо». — Также Бердяева, видимо, вдохновила убийственная критика Мережковским фактов церковного мракобесия (напр., в «Гоголе и чёрте»), — не могла его не поразить и воистину змеиная ирония автора «Последнего святого» в адрес монашества. Бердяевские инвективы продолжают обличительную линию Мережковского: кровожадный «Иоанн Грозный был благочестивым христианином; <...> еврейские погромы, в которых теряется облик человеческий и

⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества М., 1989. С. 295.

⁵ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 49.

люди превращаются в зверей, — совершаются христианами во имя своей веры»⁶. Прославляя, как и Мережковский, протестантизм, Бердяев зовет к отмене церковной иерархии и провозглашению всеобщего священства; и если Мережковский запрещал членам своей секты причащаться в «Церкви мёртвого Христа», то и Бердяеву не по душе «мертвящая обрядность вырождающейся исторической Церкви»⁷. И т. д., и т. д. — вплоть до Христа-Эроса и Церкви как Эроса «воплощенного», как «влюбленности в Бога»⁸: но хорошо известно, что свою секту «Нашу Церковь» супруги Мережковские пытались скрепить цементом «влюбленности». В первой половине 1900-х годов Бердяев — прилежный ученик Мережковского, хотя и проявляющий уже тогда свой независимый нрав, опасный для сектантского сознания. Следуя за Мережковским, он рассуждает о множестве чудесных и загадочных предметов: о новой религии Св. Троицы, о теократии, о грядущей Церкви, которая вырастет «из мистической глубины мировой жизни», — и даже о неизбежности «мистического переворота», который полностью раскроет природу Божества и изменит космический порядок⁹. Пока что дискурс Бердяева абсолютно традиционен, объектен и объективен, в нем нет и следа «Ich-Philosophie». Субъект этого философствования — скорее «мы», чем «я»: Бердяев позиционирует себя как представителя некоего идейного направления, как посвященного в тайны — хотя и склонного задумываться...

Восстание Бердяева против Мережковского связано с углублением его самосознания и, соответственно, с поиском принципиально нового мышления и нового философского языка. Статьи о Мережковском середины 1910-х годов написаны уже после совершившегося с Бердяевым (примерно в 1912–1913 гг. — точную дату мне установить не удалось) мистического потрясения. Именно в этом переживании (которое Бердяев называл *антропологическим откровением*) зародилась его *Ich-Philosophie*. В «Смысле творчества» (1916 г.) мыслитель подвел под свою *антроподицею* метафизический фундамент. Еще прежде

⁶ Там же. С. 51, 50.

⁷ Там же. С. 263.

⁸ Там же. С. 274.

⁹ Там же. С. 256, 260.

«просветленный» Бердяев явил свое новое мировидение в полемике против Мережковского.

Бердяев отказался следовать за Мережковским потому, что христианство последнего имело внешний характер. «Центр тяжести» религии Мережковского *вне* человека, тогда как он, Бердяев, после опыта *просветления* видит религиозный источник *внутри* человека. Мережковский ждет разрешения всех религиозных проблем извне, его «апокалипсис» (т. е. мировой Конец) — трансцендентный, а не имманентный, пассивный, но не творчески-активный. «Мережковский принимает христианство в его предметной объективации»¹⁰: в статье 1916 г. «Новое христианство (Д. С. Мережковский)» едва ли не впервые появляется основная для Бердяева 1930–1940-х гг. категория «объективация». По сути отныне философы Бердяев и Мережковский живут в разных мирах: Бердяев — во внутреннем, свободном (в его представлении) духовном мире, Мережковский — в мире «святой плоти», под властью необходимости. Мережковский ждет Второго пришествия извне — предвкушает явление Христа, идущего «из дымной дали» (Блок); согласно же Бердяеву, Пришествие — событие имманентное человеку, духовно личностное, которое человек призван готовить своим творчеством.

Бердяев, конечно, несправедлив к Мережковскому, когда упрекает его за то, что он мыслит не так, как он, Бердяев. В конце концов, у Мережковского не было опыта Бердяева, его религиозное призвание иное. Второй недостаток воззрения Мережковского, по Бердяеву — это «религиозный материализм», стремление основать новую религию на концепте «святой плоти», включающей и телесность человека, и культуру, и «общественность». Но для Бердяева, напротив, уже в наличном христианстве «слишком много плоти и слишком мало духа». Мережковский, утверждает Бердяев, «все еще верит в возможность христианской культуры, святой материи. Но христианской и святой может быть лишь бесконечная и абсолютная духовная жизнь, которая есть *иное измерение, чем измерение культуры, чем науки и искусства, политика и экономика*»¹¹ (курсив мой. — Н.Б.). В своем пафосе

¹⁰ См. сб.: Бердяев Н. А. Мутные лики. М., 2004. С. 201, 202.

¹¹ Бердяев Н. А. О «двух тайнах» Мережковского (1915 г.) // Бердяев Н. А. Мутные лики. С. 192, 193.

мироотрицания Бердяев напоминает монаха–аскета; он и говорил о новом аскетизме и *монашестве в миру*, когда учил о творчестве как духовном подвиге. Сейчас для меня существенно то, что, отойдя где–то после 1907 г. от Мережковских и всерьез приняв путь православия, Бердяев уже в 1910–х гг. пережил «просветление», когда совершился его переход от православной «подавленности грехом» к «творчеству» — бердяевской приватной религии. Poleмика с Мережковским велась Бердяевым уже с этой новой позиции религиозно–мистического *внутрипробывания*, с позиции «христианского гнозиса». Бердяевский экзистенциализм становился всё более интимно–личностным, развиваясь в сторону «Я–философии».

2. Революции политические и революция духовная

Если главной тенденцией творческого пути Бердяева был «самопознавательный» — гностический¹² уход во внутреннюю жизнь, то соответственно этому изменялся смысл основных категорий его воззрения. Так, если в 1890–е годы *революцию* Бердяев, вместе с другими пионерами русского марксизма, понимал в качестве политико–социального переворота, то после 1907 года значение этого слова для него раздвоилось. Должной революцией Бердяев стал считать принципиальный сдвиг в сознании человека, суть которого — перемещение существования индивида вовнутрь его души. За этим, как предполагалось Бердяевым, должен был последовать выход человека в духовный мир с целью преображения Вселенной изнутри и властвования над ней. Такую метаморфозу человеческой природы и мира в целом Бердяев называл *персоналистической революцией*. При этом то, что ныне мы воспринимаем как мир объективный и материальный, согласно Бердяеву, мало–помалу «угаснет» и «развоплотится» — перестанет существовать для людей. Итак, за революцию Бердяев признал воображаемый фантастический сдвиг в бытии. От «революции» по Марксу он перешел к «революции» по Ницше и Штейнеру.

¹² Бердяев позиционировал себя в качестве христианского гностика, вкладывая в это заявление свой собственный смысл (гнозис — понятие широкое и крайне расплывчатое).

Бердяев учился в Киевском университете с 1894 по 1898 год; это было временем изучения им марксизма и участия в революционных студенческих кружках. Надо сказать, что марксизм был изначально воспринят студентом–бунтарем очень самобытно: Бердяев выделил для себя в марксизме критику капитализма (т. е. зла, уродства и несвободы окружающей жизни) и пафос творческого переустройства мира. С самого начала Бердяев, ощущая себя теоретиком и идеологом, вознамерился соединить марксизм с воззрениями Канта и Фихте — привить марксизму интуицию трансцендентального субъекта и обогатить экономическое учение уважением к индивидуальному «я». Его первая книга называлась «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», — тогда Бердяева–теоретика поддержал К. Каутский. В марксизме Бердяев ценил в первую очередь программу осуществления революции. Усилия соединить марксизм с идеализмом осудил Плеханов; также и Луначарский был против бердяевской идеи независимости философской истины от классового сознания. Бердяев был противником марксизма тоталитарного. Как видно, он сразу взлетел до уровня элитных умственных кругов русского марксизма. Но близость к социал–демократам обернулась его исключением в 1898 году из университета, пребыванием в киевской тюрьме и двухлетней вологодской ссылкой.

Впрочем, Бердяев залихватски весело принимал свои заключения; участие в революции было для юноши, принадлежащего к высшей южнорусской знати, чем–то вроде игры, — опасность лишь придавала ей остроту. Впоследствии он вспоминал о том, как катался по Вологде на велосипеде и флиртовал с дамами. В революционной деятельности он невольно решал собственные экзистенциальные проблемы, — перешедшая от народников к марксистам идея служения народу Бердяеву была чужда. В конце 1890–х гг., по его собственным позднейшим признаниям, прототипом для него был образ Ставрогина. Кое–кто из знакомых находил в Бердяеве сходство с героем «Бесов», и Бердяев не без самолюбования прилагал к себе motto Ставрогина — «аристократ в революции обаятелен». В этом был налет дурного тона, но Ставрогин помог Бердяеву в начавшемся уже в те годы самопознании, выполнив для него роль темного архетипа. Статья 1914 года «Ставрогин» имеет исповедально–психоаналитический

характер и указывает нам на глубинные причины участия Бердяева в революциях. Проблема и трагедия Ставрогина, согласно Бердяеву, заключались в том, что «безмерность желаний» этой «огромной личности», «творческого, гениального человека» [! — Н.Б.], вместо того чтобы преобразиться в «подлинном творческом акте», изошла, иссякла в разного рода «беснованиях», — в частности, в бесновании революционном¹³. На языке психоанализа, речь попросту шла о трудности сублимации *libido*, на языке аскетики — о бессилии или нежелании героя бороться с собственными страстями. В «Самопознании» Бердяев признается, что в 1890-е годы испытывал «веяние Диониса», конкурирующего с «Духом» (с. 116). Но в отличие от Ставрогина, Бердяев не погиб — не истощил себя в страстях, поскольку раскрыл в себе истоки творчества.

Интересно, что в «Ставрогине» же разъяснен мотив отхода Бердяева от революции: он — в «аристократизме», в желании «творчества, а не дела». «Его [метафизического «барина и аристократа»] не пленяет, не вдохновляет никакая демократизация собственных идей, ему противно и брезгливо встречаться с собственными идеями в других, в объективном мире и его движении»¹⁴. Из этого следует, что Бердяев был не только «барином», но уже и тогда — «субъективным» философом-экзистенциалистом, считающим реализацию своих теоретических идей в революционном — «объективном» движении их падением, опошлением. Можно здесь вспомнить о Шестове, который видел в своем экзистенциализме неотъемлемое от себя достояние, интимное свидетельство собственной внутренней жизни, что исключало появление учеников и последователей. Самопознание в марксистские годы было для Бердяева взглядом на себя со стороны — отчасти любованием своей «ставрогинской» красотой и гениальностью, но вместе страданием от жизненного избытка и углублением в себя в поисках выхода. — Из ссылки Бердяева вызволил близкий знатный родственник, походатайствовавший за него перед великим князем Владимиром Александровичем.

В 1904 году Бердяев переехал в Петербург, где вошел в круг Мережковских и стал одним из ведущих сотрудников журнала

¹³ Бердяев Н. А. Ставрогин // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 50, 48.

¹⁴ Там же. С. 52.

«Вопросы жизни». Начался следующий этап его пути — искание адекватного его личности варианта *нового религиозного сознания*. — Но этому предшествовало несколько темных лет расставания с марксизмом и «критическим идеализмом». Бердяев продолжал общение с социал-демократами и даже примкнул к Союзу освобождения, из недр которого впоследствии родилась кадетская партия. На тогдашних фотографиях мы видим Бердяева в обществе П. Струве, П. Новгородцева, В. Вернадского, С. Франка. Но и этот круг не удовлетворял его. Ближе прочих в те годы ему сделался С. Булгаков, развивавшийся в сторону христианства и Церкви. Сдвиг бердяевских интересов от идеализма к религии и мистике произошел, видимо, не без влияния Булгакова.

Воззрение Мережковского также содержало революционную составляющую. И поначалу Бердяев воспринял и глубоко проработал идею революции по Мережковскому. Плоды этой проработки вошли в книгу 1907 г. «Новое религиозное сознание и общественность». Революцию 1905 г. Бердяев приветствовал, но в ходе ее понял: «Моё подлинное дело есть революция духа, а не политика»¹⁵. Революция по Мережковскому содержала как политическую, так и духовную составляющие. Но взгляды Мережковского отнюдь не были экзистенциализмом, и революцию он мыслил как общественный переворот. С одной стороны, речь для него шла о насильственном свержении царизма. Не только Мережковским, но и Гиппиус при этом допускался террор вплоть до убийств («Царь и революция»). Перед боевиками типа Савинкова супруги преклонялись, считая их за святых Третьего Завета. О конкретных движущих силах вооруженной борьбы Мережковский мыслил в старом народническом ключе. — С другой же стороны, целью революции, по Мережковскому, было упразднение православия: Церковь и царизм он считал двумя сторонами одной медали — антихристового российского режима. Антицерковными силами Мережковский считал сектантство и общины старообрядцев: с этими русскими диссидентами он находил общий язык во время знаменательных светлоярских «конференций». Народники-интеллигенты и богоискатели из крестьян, по мнению Мережковского, должны составить единый поток русской революции, которая пройдет под знаменем Третьего

¹⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 125.

Завета. Себе, понятно, Мережковский отводил роль ее идеолога и вдохновителя, — он, замечу, был превосходным оратором. При этом Мережковский выступал противником государственности любого типа, и ключевыми категориями его учения о русской революции были *анархия* и *теократия*. Мережковский верил во вмешательство Св. Духа в ход революционных событий и в то, что под Его наитием народные массы, самоорганизовавшись, составят *религиозную общественность*. Осуществится хилиастическое *Царство Божие на земле*, таинственно возвещенное Иоанновым Откровением. Бердяев, чьей целью также было таинственное Царство, в отличие от Мережковского, проблематизирует его, всё больше субъективизируя это понятие. *Революция* для Бердяева мало-помалу становилась процессом внутрисубъектным, сокровенно-эзотерическим, тогда как Мережковский видел революцию совершающейся в объективном социальном мире. Здесь был корень расхождения двух выразителей *нового религиозного сознания* Серебряного века.

В книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.) о *революции* Бердяев рассуждает еще в категориях Мережковского, — но понятийная схема марксизма (производительные силы и производственные отношения, классовая борьба и пр.) им уже отброшена. Ныне философ стоит на позиции «мистического реализма», так что им преодолен и кантианского типа идеализм. Вопрос стоит для него о выходе за пределы христианства — в религию Духа, об осуществлении идеала Богочеловечества¹⁶. Как и для Мережковского, *религиозная революция* для Бердяева глубже протестантской реформации, и подобно Мережковскому, о революции *политической* он размышляет в терминах *анархии-теократии*. Но в этой ранней книге уже присутствуют интуиции Бердяева позднего: он помышляет о разрушении как «развоплощении» всего наличного мира, тогда как предмет философской ненависти Мережковского это всего лишь русский царский режим и спевшаяся с государством православная Церковь¹⁷.

¹⁶ Экзистенциализм Бердяева получил в итоге скорее *человекобожеское* звучание. Виной тому — его ницшеанская закваска. Претензии бердяевского *творческого человека*, в духе Ницше, сверхчеловечны — устремлены к власти над миром.

¹⁷ Свержение царизма было ближайшей целью программы Мережковского. Конечной целью для него, как и для Бердяева, мыслилось явление апокалипсического Нового Иерусалима, предваряемое тысячелетним царством святых.

«Мы говорим: слово истины и свободы должно быть произнесено, <...> хотя бы весь эмпирический мир от этого слова полетел в бездну, распался»: изначально «эмпирический мир» для Бердяева — это «мираж»¹⁸. Впоследствии он будет сходно рассуждать о «мире объектов». Ясно, что подобные программные высказывания Бердяева нельзя понимать буквально. В слово «революция» он вкладывает гораздо более значительное и чудесное содержание, чем подразумевал под революцией даже и Мережковский. Бердяев говорит о «религиозной революции» как «мистическом перевороте», который изменит «космический порядок» и сделает мир прозрачным для его смыслов, вечных образов и ценностей, божественной красоты (с. 260–262). Для него стоит вопрос об одухотворении природы, в пределе — об «окончательном освобождении от материи, от закона необходимости» (с. 280). И хотя всякого рода чудеса Бердяев связывает с «теократией», но понимает эту категорию не в позитивном все же значении самоуправления свободных общин, как Мережковский, но, скорее, в ключе Шестова: «От волевого устремления к Богу горы сдвинутся с места и ясно станет, что железная необходимость и закономерность природы есть только ее болезнь» (там же). Пока что Бердяев видит путь к «чудесам от веры» в «религиозно–космическом перевороте», но этот последний еще не обуславливает уходом внутрь субъекта — не считает, как это станет делать впоследствии, революцией *персоналистической*. Однако уже в 1907 году он, в отличие опять–таки от Мережковских, не признаёт правды за переворотом внешним и насильственным: «Воевать со злом должно не злым путем, не силой зла же, а силой добра» (с. 125). Бердяев всегда чувствовал в себе брожение толстовской закваски. Терроризм народников его отнюдь не умилял, и ставку он делал не на единовременный революционный взрыв, но на длительный подспудный процесс: «Важно воспитание воли народа, развитие сознания народа» (с. 113). Императивы «изменения сознания людей, перерождения их душ, победы над грехом» и т. п. (с. 157) прекраснодушны и напоминают о толстовцах или энтузиастах земского движения. Пока еще Бердяев — объективный, а не субъективный мыслитель, пафос субъектности в нем не разбужен и

¹⁸ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание... С. 61. Ниже ссылки на данное издание приведены в основном тексте в скобках.

философское сознание не обращено вовнутрь. Впоследствии, после встречи с немецкой мистикой и антропософией, он станет размышлять не о заурядном воспитании народа, но об оккультном перерождении души индивида. Тем не менее и в 1907 году он более внутренне, чем Мережковский, понимает революцию, когда, исключив возможность вооруженной борьбы, он делает ставку на развитие народного сознания. Кстати сказать, в Бердяеве не было ненависти к царизму: он требовал лишь упразднения «исторически–ложной иерархии» Церкви и был равнодушен к типам политического устройства. Внешние жизненные обстоятельства его в общем–то не занимали, — забота Бердяева была изначально лишь о раскрепощении духа человека.

Свое разочарование в революции 1905–1907 гг. и в политической революции как таковой Бердяев выразил в статье «Философская истина и интеллигентская правда», вышедшей в сборнике «Вехи» (1909 г.). Статья эта менее радикальна и фантастична, чем, напр., разделы «Великий инквизитор» и «Теократия» книги «Новое религиозное сознание и общественность». Бердяев, следуя теме сборника, оценивает состояние революционной — «кружковой» русской интеллигенции, — народнической, а затем марксистской. В дидактическом, но прежде обличительном духе он зовет тех, кто претендует на роль народных вождей, отказаться от «народнического мракобесия» и доморощенной, прагматически примитивной философии и работать над приобретением высших форм сознания. Бердяев пишет в том же публицистическом стиле, что и прочие авторы «Вех». Скажем, его концепция как бы вполне укладывается в проект М. Гершензона, который заявлял: «Духовная энергия русской интеллигенции на время уйдет внутрь, в личность, <...> только обновленная личность может преобразовать нашу общественную действительность». Гершензон вроде бы даже пользуется бердяевскими категориями, когда говорит о начавшемся движении интеллигенции к «творческому личному самосознанию»¹⁹. Но в действительности, как мы видели, понятия «самосознания», «преображения» общества и др. у Бердяева изначально имеют мистический смысл, а со временем все больше становятся

¹⁹ Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 95, 96.

терминами оккультно–гностическими. Бердяевская статья в коллективных «Вехах», конечно, в его смысле «экзотерична». Это призыв к развитию русской самобытной мысли, преодолевающей европейский рационализм: «Конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества и мог бы создать национальную философскую традицию»²⁰. Бердяев зовет мыслящих русских людей обратиться вовнутрь себя и искать там «философскую истину» вместо того, чтобы бороться за освобождение народа от самодержавного деспотизма, ориентируясь на учения, которые абсолютное приносят в жертву утилитарным интересам, классовым ценностям и т. п. Ранее он пришел к тому, что «религиозную революцию» должно предварять воспитание народного сознания; ныне, в «Вехах», Бердяев выдвигает задачу философского воспитания самих народных воспитателей и вождей.

Статья «Философская истина и интеллигентская правда» подвела черту не только под участием Бердяева в марксистском революционном движении, но и под сотрудничеством с Мережковским. Призванием Бердяева, повторю, была внутренняя жизнь, которую можно расценить как самопознание или специфический гнозис. Отойдя от Мережковского, Бердяев обратился к православию; кризис на пути «послушания» и мистическое озарение сделали его гностиком творческого типа, философом–экзистенциалистом. Встреча в 1913 г. с антропософией обогатила мысль Бердяева представлениями о духовной эволюции человека и Вселенной, об их бытийственном изоморфизме, а также о духовном мире, полноправным членом которого призван стать человек. Понятие *революции* для Бердяева сблизилось с идеей *эволюционного скачка* — выхода человека в мир духа. Всё это отразилось в его книге 1916 г. «Смысл творчества».

Бердяев как бы не заметил войны и агонии царизма, — во всяком случае, эти роковые события почти не отразились в «Самопознании». Революцию 1917 г. он считал стихийной и фатально неизбежной; при этом он предвидел, что в перевороте победят

²⁰ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Там же. С. 27. Флоренский, назвавший «конкретным идеализмом» своё гётеанство конца 1910 — начала 1920-х гг., возможно, сам этот термин взял из знаменитой статьи Бердяева в «Вехах».

силы радикальные и враждебные духу. В февральские дни он никакого энтузиазма — в отличие от Мережковских — не испытал; его воспоминания создают впечатление сидения между двумя стульями — сочувствием «генералам старой армии» и членством в Совете Республики в октябре 1917 г. Революция 1917 г. была моментом внутренней судьбы Бердяева, очередной ступенью самопознания. После мучительных колебаний, вспоминает он, «во мне произошел процесс большого углубления, я пережил события более духовно. И я осознал совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма. Это момент внутренней судьбы русского народа, экзистенциальная ее диалектика»²¹.

Пять лет пребывания, до высылки из страны, под большевиками Бердяев посвятил духовной борьбе с ними. Он написал четыре книги, преподавал, предавался всем возможным видам умственной активности. Его надеждой было победить изнутри «моральное уродство» большевиков. Но для победы потребовалось 70 лет внутреннего изживания коммунистической идеи, а также героические усилия одиночек — прежде всего Солженицына, расшатавших «дуб» советской цивилизации. В последние десятилетия советского режима книги Бердяева все активнее проникали в Россию, подтачивая у тогдашней молодежи веру в марксистские догмы...

Тогдашняя оценка Бердяевым революции 1917 г. — понимание ее в качестве взрыва беснования и разоблачение демонов русской дионисийской бездны — содержится в его трактате 1918 г. «Духи русской революции». Трактат этот чрезвычайно богат по содержанию и мог бы стать предметом особого исследования. Здесь я дам лишь самую общую его характеристику и прежде всего подчеркну, что в нем Бердяевым окончательно поставлен крест на идее политической революции. С теоретической точки зрения для меня очень интересно то, что насущнейшую историческую и философскую проблему Бердяев обсуждает, привлекая творчество Гоголя, Достоевского и Толстого. Формально «Духи русской революции» подходят под жанр историко-литературного очерка. На самом деле перед нами образец русской герменевтики — философское суждение, опосредованное анализом

²¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 212.

художественных текстов. Бердяев здесь выступает сторонником методологии (и даже идей) Мережковского хотя бы потому, что апеллирует к творчеству любимых «вечных спутников» последнего. В «Духах...» множество переключек с книгой Мережковского о Толстом и Достоевском, а также с замечательным его трудом «Гоголь и чёрт». Так, «борец с чёртом», главный герой этого труда, у Бердяева оборачивается «инфернальным художником», носящим «какую-то неразгаданную тайну»; «тайновидец духа» Достоевский вскрывает «духовные первоосновы» и изображает в лицах «духовные первообразы» русской революции; Толстой же, у Мережковского — «тайновидец плоти» — на взгляд Бердяева, погружен в «жизнь телесно-душевную, животную» и проповедует религию «всеобщей кроткой животности»²². Как и Мережковский, великих русских писателей XIX века Бердяев считает пророками грядущих событий и прежде всего, тайнозрителями души русского народа. Он использует их критику русских пороков, грехов, страстей-комплексов, чтобы провести своеобразный аналитический сеанс русской души. Не зная трудов Фрейда и Юнга, часто предваряя их, русские мыслители выступали глубокими и самобытными психоаналитиками.

Бердяевский анализ представлен в несколько игровой манере — как некая демонология. Гоголевские рожи — не просто маски пороков, Хлестаков и Чичиков — не только русские комплексы-архетипы, но, согласно Бердяеву, все они суть приразившиеся к русской душе бесы — объективно-духовные, реальные существа. Великие писатели открыли эти архетипы, исследуя русскую жизнь своей эпохи, но ныне «злые духи <...> вырвались на свободу и учиняют оргию» (с. 258). Величие Достоевского, по Бердяеву, в том, что он — *пророк русской революции* — постиг, что революция не что иное, как беснование, «исступленное вихревое кружение», проистекающее из «хлыстовской русской стихии» (с. 269)²³. Революционная Россия представлена Бердяевым в ее подобии евангельскому Гадаринскому бесноватому. Вокруг

²² Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. С. 255, 269, 279. Ниже ссылки на это издание привожу в скобках в тексте.

²³ Интересно, что Мережковский иначе понимал пророческую миссию Достоевского. Он дорожил у Достоевского «верностью земле», элевзинскими символами, «Каной Галилейской» и другими приметами новой — по типу «Третьего Завета» — религии Достоевского, которые находил в его романах.

«главного беса» революции, Петра Верховенского, в диком вихре кружатся Шатов и Федька—каторжник; нигилистические идеи Ивана Карамазова выродились в смердяковщину, и поднявшийся во весь рост духовный лакей Смердяков в лакейском угаре сдает в войне «умным» немцам «дураков» русских. И если в революции побеждает идея всеобщего равенства (которую Бердяев исследовал и с ненавистью аристократа обличил в книге «Философия неравенства» (1918 г.)), то это было не чем другим, как торжеством шигалёвщины... Манилов и Ноздрёв, Шигалёв и Ставрогин для Бердяева суть действительные бесы: писательское творчество русских гениев в концепции данного трактата достигает бытийственных глубин.

К Толстому у Бердяева здесь особое отношение: именно на Толстого он возлагает вину за революцию. Толстой, утверждает Бердяев, «был злым гением России, соблазнителем ее» (с. 286), и потому как бы сам стоит в одном ряду с Верховенским и Шигалёвым. Лично мне бердяевские инвективы в адрес Толстого кажутся почти что клеветой; к счастью, в итоговом «Самопознании» Бердяев уже вновь отзывается о Толстом как своим любимом писателе и признает, что «толстовскую закваску» сохранил навсегда. Но в трактате 1918 г. Толстой сделан Бердяевым козлом отпущения за все грехи революции. Мировая война была проиграна, поскольку в России господствовала толстовская мораль непротивления; монархия рухнула по той причине, что Толстой отрицал государство; революция истребляет культуру, следуя учению Толстого, который прославлял мужицкую простоту и физический труд и т. д. Однако, скажу от себя, вожди революции вдохновлялись отнюдь не толстовскими идеями. В эпохальном революционном потоке воззрение Толстого было лишь тоненькой струйкой. С не меньшим — если не с большим правом вину за революцию можно возложить на самого Бердяева. Последний удар, который Толстому наносит Бердяев, это обвинение писателя в упразднении «трансцендентных святых», приведшем к краху «Великой России». Но разве «нигилистический бунт против трансцендентного», против благоговейного отношения к Церкви с ее «благодатным» устройением, против того же государства и той же культуры, — против самой «жизни» наконец и общего всем людям мира (с. 284–285), — разве этот толстовский пафос не был присущ Бердяеву и не усилен им?! Ведь революция

по Бердяеву несравненно радикальней революций по Толстому и Ленину: учение о творчестве нацелено на действительное разрушение — развоплощение мироздания. Это я надеюсь показать в конце своих размышлений о Бердяеве. Ныне, когда революция развенчана и победил дух реставрации — Бердяев, казалось бы, мог торжествовать. Наши современники говорят и о «Великой России», и о «христианском духе» (с. 289), — но вот, всё чаще раздаются голоса, утверждающие, что всё это имитации, «фейки», лицемерные игры. И вновь актуальным становится пушкинское:

«Сбились мы. Что делать нам?..»

Бердяевские искания, вместе со всем достоянием Серебряного века, все дальше уходят вглубь истории. Но диалог с Бердяевым сохраняет для нас интерес и не только питает идеями, но и побуждает к новой духовной активности.

3. Борьба за Царство Божие

Экзистенциализм Бердяева имеет свой исток, помимо мистического опыта мыслителя, в простейшей интуиции. Всякий человек, возможно, и с некоторым смущением, признается, что для него его собственное субъективное существование «реальнее объективного, объектного»²⁴. Бердяев постоянно борется с эгоизмом, в том числе философским — напр., в варианте М. Штирнера: его собственный «субъект» укоренен в Боге, он даже более объективен, чем объект, — как однажды сострил мыслитель. Но тексты Бердяева всегда создают впечатление крайнего эгоцентризма их автора. Бердяев боролся с собственным эго, «творчески» выходя к «другому», но переживание себя как субъекта бытия оставалось его острейшей первичной интуицией. «Самая реальность всегда в субъекте»²⁵, и Бердяев, философ существования, стремился описать последнее именно в модусе субъектности. Эта задача принципиально — «архитектонически», как сказал бы Бахтин — трудна. Цель мыслителя — самопознание, самовидение, — но ведь глаз не может видеть сам себя и познающий не в состоянии

²⁴ Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 370.

²⁵ Там же. С. 389.

познавать свои акты познания. Нужно очень умственно исхитриться и изощриться, чтобы, в духе барона Мюнхгаузена, поднять себя за волосы над темной душевной бездной. Потому в трудах Бердяева не так часты конкретные описания субъектного существования. К пониманию сферы субъекта, «я», надо приближаться интуицией через вполне позитивные бердяевские суждения о «мире объектов», — идя от иллюзорного, по Бердяеву, лишь символического бытия. Реальным бытием обладает, в глазах Бердяева, лишь субъект, чьи творческие акты философ считал свободным богочеловеческим духом. И как не эфемерна чисто энергичная область субъекта, согласно мечте Бердяева, именно она, в ее реальности, должна бытийственно восторжествовать над подавляющей и умерщвляющей ее областью объективации.

Царство Божие — конечная цель истории в христианстве — Бердяевым представлено как торжество субъектности. Оно означает вовлечение мира объектов в субъектное существование, а это — существование в Боге. — Но как совершится победа всемирного субъекта над объектом? Каков смысл этой победы для христианина, почему при этом Бог возобладает над дьяволом, Христос над антихристом? И каким образом тема *революции* оказывается причастной к этим самым сокровенным мотивам бердяевского экзистенциализма? Мы переходим к установлению связи бердяевского учения о революции с тем, что он сам называл «новой духовностью» и новым «откровением о человеке».

Очень рано Бердяев понял, что никакие внешние революции и социальные преобразования не в состоянии упразднить трагизм человеческого существования. Для этого потребовалось бы вмешательство в самые основы бытия мира, — на библейском языке — преодоление последствий грехопадения. И потому Бердяев, как и Шестов, краеугольным камнем своей философии делает осмысление библейской истории грехопадения. Учения этих двух экзистенциалистов, друзей по жизни, — христианского модерниста и диссидента от иудаизма, — порой настолько сближаются, что возникает соблазн думать, что различие их концепций чисто терминологическое. Там, где Шестов говорит о «вере», у Бердяева значит «творчество»; бердяевский «мир объектов» — он же общечеловеческий мир знания и моральных норм по Шестову, а «всемство» Шестова весьма напоминает «общество» у Бердяева. Неизбежно встающая при этом проблема

возможных заимствований и влияний вряд ли разрешима. Единственное, что можно здесь утверждать, это то, что Шестов раньше Бердяева произнес свое самобытное философское слово. Однако Бердяев решительно связал философию с религией и мистикой еще до Шестова. Так или иначе, в исканиях Бердяева и Шестова была некая общая тенденция. Различия идей и терминологии упираются в вероисповедную разницу. Достаточно сказать, что идеалом бытия для Шестова был первобытный ветхозаветный рай, а для Бердяева — Царство Божие Евангелий и Апокалипсиса.

Итак, чтобы понять, что такое истинная революция по Бердяеву, надо начать с его понимания сути грехопадения: ведь революция — это разрушение старого, павшего в грех мира с последующим, обновляющим его восстановлением. О грехопадении Бердяев пишет, к примеру, в книге 1927–1928 гг. «Философия свободного духа». «Причина зла, — достаточно традиционно утверждает Бердяев, — в призрачном, ложном самоутверждении, в духовной гордости, полагающей источник жизни не в Боге, а в самости, в самом себе». Психологически, речь идет об эгоистической «похоти жизни» вне Бога, что и есть зло. «Последствием зла всегда является распад бытия, взаимное отчуждение распавшихся частей бытия и насилия одной части над другой. Мир атомизируется, всё становится чуждым и потому насилующим»: как видно, картина грехопадения у Бердяева иная, чем у Шестова. В глазах Бердяева, Адам и Ева согрешили еще прежде съедения плодов — грех вошел в мир в момент их принятия решения последовать совету змея. Единое творение, — единое также и с Богом, — отпав от Него, разложилось на множество самоутверждающихся и сделавшихся внеположными частей. Цельный духовный космос подчинился низшему началу: самостоятельные фрагменты мира отвердели, — дух таким образом оказался ввергнутым в материю. «Материя есть результат разорванности и разобщенности в мире, дитя вражды и ненависти», — философствует Бердяев в гностицистском уже ключе: мы знаем из воспоминаний Е. Герцык, как велика была его неприязнь к материи.

В трактовке же Шестова, дело заключалось не в дерзком самоволии прародителей, а в самом предмете их страстного желания — в познании добра и зла с целью стать, по слову змея-искусителя, «как боги». Знание было обретено людьми, что символически обозначено съедением плодов с запретного

древа. И именно *знание* заморозило мир, навязав людям идею закономерности — необходимости и лишив их тем самым богоданной свободы. Как в сказке Андерсена, люди стали видеть мир в ложном отражении, подпали страшной дьявольской иллюзии. А для Бердяева зло заключено не в извращенном видении и знании, но в самом бытии. С распадом мира на расталкивающиеся части возникло *пространство*; поскольку с грехопадением, по Божьему предупреждающему слову, в мир вошла смерть, возникло также падшее *время* — устремленность многочисленных существ к своему концу. Их внеположность друг другу исключала возможность познавательного взаимопроникновения — условия познания конкретно-индивидуального. Познание отныне происходило путем привлечения понятий и категорий, — конкретная ситуация подводилась под общий закон. Так существа стали друг для друга чуждыми *объектами*, — возник *мир объективации*. Объективация означает лишь отчуждение, а потому мир объективации иллюзорен и не затрагивает той жизни, которая все же сохранилась в падшем бытии. Фиктивный характер *мира объективации* по Бердяеву, на мой взгляд, практически отождествляет его с *всеобщим миром знания* в философии Шестова. — Но как победить этот падший — призрачный мир? Как из сферы обманчивой иллюзии прорваться к действительному бытию? Бердяев и Шестов дают на этот роковой вопрос ответы все же различные.

При всей прихотливости шестовского философского дискурса, автор «Афин и Иерусалима» предлагает в общем-то элементарное решение проблемы человеческого существования: к утраченной в грехопадении свободе ведет путь веры, а не знания. Надежда и мужество жить проистекают из упования на всемогущего Бога; между человеком и Богом при этом возникает силовое пространство веры — особое измерение бытия, где совершаются чудеса, не действуют законы природы и человеческие желания обретают как бы магическую силу. Вера библейского типа в представлении Шестова оказывается реальной творческой силой, способной сдвигать с места горы. При этом Бог выступает у Шестова как непредсказуемый произвол, в своей сокровенности приводящий на ум каббалистический Эн-Соф. И что особенно важно, борьба с грехом — «великая и последняя борьба» с разумом — у Шестова есть дело индивида: цепь шестовских трудов — это

описание кризисов, настигших выдающихся одиночек. Человечество, по Шестову, представляет собой множество разобщенных «Авраамов», которые, ничего не зная друг о друге, разными путями бредут в страну обетованную. Шестов абсолютно внесоциален; его экзистенциализм — это по сути позиция индивида, с некоторым вызовом противопоставляющего себя обществу, утверждающего себя в вере в приватного Бога. Видимо, именно такой была собственная экзистенциальная ситуация Шестова — чужого в своей семье и религии, выталкиваемого и русской мещанской, антисемитской средой. Как и Бердяев, Шестов не смог изжить свой протест в марксизме; и подобно Бердяеву, своей мыслью он создал для себя идеальный мир — мир веры.

Однако если мы говорим о философском *бунте* Шестова, то в связи с Бердяевым уместно употреблять слово *революция*, которое, кстати, одно из ключевых для его книги 1937 г. «Дух и реальность». В отличие от солипсиста Шестова, Бердяев тяготел к глубинному *общению* и верил, что реальность духовной *общности* может возобладать над *обществом* иллюзорного объективированного мира. Ему виделось «духовное завоевание мира» и «реальное изменение его» творческой деятельностью субъекта. Но это не надо понимать гуманистически профанно. Вопрос для Бердяева стоял о «**персоналистической революции**», состоящей в «подчинении мира внутреннему существованию, всегда глубоко личному», при «разрушении мира общего». Именно так Бердяев понимал искание Царства Божьего, противостоящего «объективации» — «царству мира сего»²⁶.

В отличие от Шестова, Бердяев в своих трудах занимает позицию духовного наставника, которому свыше был открыт новый духовный путь и сообщен пророческий дар. Если единственной реальностью в мире обладает субъект, «я» в его сокровенности, то «новая духовность должна быть возвращением внутрь подлинного существования»²⁷. Человек должен *внутрипробывание* предпочесть всякой деятельности в *мире объектов*: это начало духовной практики по Бердяеву. Конечная ее цель — «победа духа над миром», т. е. «субъективности над объективностью, индивидуального над общим». Бердяев находит все новые определения

²⁶ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 445.

²⁷ Там же. С. 444.

персоналистической революции, которая приведет к «созданию порядка, основанного на субъективности, на экзистенциальных субъектах, то есть порядка персоналистического»²⁸. Это революция апокалипсическая и связана со Вторым пришествием; но это последнее, по Бердяеву, имманентно готовится самим человеком в его «персоналистическом» духовном делании. Существо этого делания — победа над грехом; в своем внутрипробытии субъект ведет борьбу со своей личной греховностью. Это бердяевский аналог «великой и последней борьбы» шестовского индивида с «общими истинами».

Но как победить свой личный грех? Вспомним вновь светоносный опыт Бердяева — опыт его личного откровения, «посвящения» ли, *сатори* ли, — когда он, отвергнув православный путь покаяния, встал на собственный путь *творчества*. Впоследствии он называл новое внутреннее делание «положительной аскезой»: это есть «борьба против греха и греховного рабства путем творческого духа, творческой любви <...>. Грех лучше побеждать положительным, чем отрицательным путем, пробуждением любви, познания, творчества, направленностью на красоту и благородство, на высоту»²⁹. Итак, взамен *покаяния* Бердяев выдвигает *творчество* как экзистенциальный акт, порыв и экстаз в качестве принципа внутренней духовной жизни. И хотя Шестов также называл *веру* «непостижимой творческой силой», «положительная аскеза» по Бердяеву много богаче и общезначимее воплей Иова и деяний Авраама, которые канонизирует Шестов. Но у обоих русских экзистенциалистов ставится вопрос о фундаментальном — революционном изменении человеческого сознания и то ли о выходе в другое измерение бытия, то ли о создании нового мира.

Книга 1934 года «Я и мир объектов», наряду с «Самопознанием» 1940-х гг. и «Смыслом творчества» 1916 г., мне представляется одним из основных и лучших бердяевских трудов. Само существо экзистенциализма Бердяева явлено в ней через противопоставление двух миров — падшего мира объективации, мира «заколдованного» и обманчивого — и мира действительного существования, внутрисубъектного, духовного. Это противопоставление проведено под углом зрения проблемы познания;

²⁸ Там же. С. 456.

²⁹ Там же. С. 402.

бердяевской оппозиции «субъект («я»)–объект» своеобразно отвечают кантовские категории ноумена и феномена. Как видно, Бердяев ставит неразрешимую для кантианства проблему ноуменального знания и решает ее уже в области экзистенциализма и «новой духовности». Гносеология Бердяева укоренена в его трактовке грехопадения. Пребывание мира во лжи объективации связано с этой бытийственной катастрофой — распадом бытия на внеположные друг другу монады, которые, в их взаимной непроницаемости, оказываются в отношении друг ко другу объектами. Объект не может быть познан в его индивидуальной неповторимости, в объекте — извне — схватываются лишь черты, общие у него с другими объектами. Отрицая по сути дела значимость для экзистенциальной философии естественных наук, основанных на познании как раз субъект–объектного типа, Бердяев объявляет «ложной» категорию «общего»: «Общего совсем не существует онтологически»³⁰. Прорыв к философии онтологической — приобщающей к «тайне бытия» — он предпринимает, разрабатывая концепцию *субъекта*. «Экзистенциальная философия есть познание вне объективации» (с. 250): подобно шестовскому, бердяевский экзистенциализм противопоставлен естествознанию с его природными законами, а также морали, основанной на нормах долженствования. Если объект — это призрак, фантом, то субъект существует реально: «Сам субъект есть бытие и приобщен тайне бытия» (с. 248). И вот, Бердяев предпринимает философски–героическую попытку воочию представить субъектность — показать, как возможно приобщиться к бытию, неприступному как для наук о природе, так и для послекантовской философии. Здесь и исток его учения о духовной революции как переходе человека в мир духа.

Ключом в мир свободы для Бердяева является *творчество* в самом широком смысле. С вызовом он заявляет: «Понятиями и категориями можно познавать <...> лишь существование, выброшенное в мир, то есть объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие. <...> Самое же существование в себе («вещь–в–себе», «Ding–an–sich» — Канта. — Н.Б.) <...> можно познавать лишь фантазией, символом, мифом» (с. 252).

³⁰ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов* // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 243. Ниже ссылки на этот труд приводятся в основном тексте в скобках.

Эта установка все же не есть призыв к архаизации сознания, как в случае антропологии Шестова, для которого идеалом была вера древнего Авраама. Дело для Бердяева заключалось отнюдь не в мифах как таковых и всякого рода культурных символах: все они принадлежат к царству объективации, и вообще — «культуру ждет конец и страшный суд» (с. 256). Во всяком творческом культурном акте, который, онтологически взлетев, затем неизбежно падает в объективацию и оплотняется, Бердяев ценит лишь первичный порыв воли, высвобождение экзистенциальной энергии, что и являет собственно субъекта. В книге 1934 года, по сравнению с трудом 1916 г., категория *творчества* претерпевает важную метаморфозу.

Произошло это, думается, не без влияния книги М. Бубера «Я и Ты» и вообще, развития в 1920–е гг. диалогической философии. Само название «Я и мир объектов» изоморфно заголовку буберовской книги; противопоставление Бубером мира отношений «Я» и «Ты» сфере «Оно» (*Essein*) созвучно собственно бердяевской антитезе субъектности и объективации. Но к диалогической философии от своей «Я–философии» Бердяев самостоятельно не взошел, хотя в русской мысли существовали предпосылки диалогизма — концепт «тайна Двух» Мережковского и «проблема существования чужого «я»», поставленная неокантианцем А. И. Введенским (кстати сказать, университетским наставником молодого М. Бахтина³¹). *Диалог* появляется в кругу категорий бердяевского экзистенциализма только в книге 1934 г. и под влиянием Бубера. Личностный диалог объявляется Бердяевым реально бытийственным; более того, всякое подлинное познание — а оно происходит только в субъектной сфере — им признается за диалог. Синонимом диалога у Бердяева является *общение*. Так, возможно общение с природным миром — минералами, растениями, животными, — в особенности, собаками: «Когда мы встречаемся в природе с «ты», мир объективированный исчезает и раскрывается мир существования» (с. 274, 277). Это может показаться красным словцом романтика, но вот — едва ли не самое адекватное из того, что

³¹ О связи бахтинского диалогизма с воззрениями Введенского см. главу «М. М. Бахтин и традиции русской философии» в моей монографии «Бахтин глазами метафизика», М.–СПб., 2016.

Бердяевым сказано о тайне субъекта, содержится в описании переживания им смерти любимого кота Мури...

Проблема диалога в экзистенциализме Бердяева — производная от проблемы одиночества. Человек обречен на экзистенциальное одиночество в объективированном мире, и от муки одиночества он, хотя и не радикально, избавляется в общении: «Прорыв к общению есть прорыв за объективацию к действительному существованию» (с. 276), — «выход из одиночества есть выход в дух» (с. 312). В связи с *диалогом* в русской философии нельзя не вспомнить о Бахтине и Шестове. Интересно то, что у Шестова, несмотря на иудейскую закваску и библейскую ориентацию, представления о диалогическом общении нет³²: на пути в «Землю обетованную», в царство веры, «другой» Шестову не нужен. Что же касается Бахтина, то истинным бытием он признавал многоцентровый диалог, моделью которого избрал «полифонический» роман Достоевского. В точном согласии с Бердяевым, в диалоге, согласно Бахтину, являет себя дух человека. И для Бахтина верно и обратное: дух принципиально диалогичен, для *моей* духовной реализации необходим *другой*³³. Отличие *диалога* по Бахтину от *общения* по Бердяеву в том, что Бахтин, в этическом ключе, проблематизирует диалог *идей* (идя от опыта интеллектуальных бесед с друзьями в его кружке начала 1920-х годов), — тогда как Бердяев отправляется от проблемы познания духа, субъект-субъектного познания, тем самым вливаясь в традицию *наук о духе* XIX века. *Диалог* по Бердяеву имеет религиозный смысл — им реализуется Царство Божие. Как Бубер и Бахтин, Бердяев выражает через категорию диалогического общения опыт любви: «Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект и открывается «ты». Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходит Царство Божие, иной порядок бытия, отличный от нашего падшего, выброшенного наружу, объективированного мира» (с. 313). Бахтинский же диалог принципиально

³² Философский диалогизм имеет библейские корни и восходит к «диалогу» Ягве с избранным Им народом («Слушай, Израиль!»).

³³ Бердяевское «я», при всем влечении его к «трансцендированию», всё же, существуя в Боге, может обходиться — хотя и в томлении одиночества — без *другого* «я». Для Бахтина же трагическая проблема одиночества вообще не существует.

«прозаичен»: дух как бы маскируется под бытовую событийность. Думается при этом, что Бахтин был знаком не только с диалогизмом Бубера, но и с экзистенциализмом Бердяева и, может, вдохновлялся его книгой «Мирозерцание Достоевского» (1918 г.), когда писал свой знаменитый труд «Проблемы творчества Достоевского» (1929 г.)³⁴.

Итак, в мир духа человека выводят его творческие деяния и подлинная любовь. Так Бердяев описывает — сублимирует и обобщает собственный духовный и жизненный опыт. Подобные прорывы, революционные по природе, все же затрагивают лишь индивидуальное существование. И пока что Бердяев не продвигается дальше Шестова, размышлявшего над «экстазами» Плотина, катастрофическим «перерождением убеждений» Достоевского, «откровением смерти», пережитым Толстым и пр. И это все еще, конечно, не *революция*, если под последней понимать событие социальное. — Но вот, Бердяев все же задается роковым вопросом, обойденным Шестовым: как, по какому механизму опыт индивида распространится на социальную действительность? может ли субъективированное мировосприятие в обществе—общении возобладать над объективацией? каков собственно путь к превращению *мира объектов* в загадочного *симфонического субъекта*?³⁵

Здесь, конечно, самое слабое звено воззрения Бердяева. Попросту говоря, он и сам не знает, каким образом осуществится замысленная им *персоналистическая революция*. Когда встает вопрос о способах и сроках исполнения его проекта, речь Бердяева делается двусмысленной, уклончивой. Бердяев к проблеме *истинной* революции подходил с двух сторон: 1. Со стороны метафизики — учения о человеке, мире, Боге; 2. С практической стороны ближайших исторических перспектив. Рассмотрим эти два аспекта бердяевской, говоря условно, социологии³⁶.

³⁴ См. в связи с влиянием на диалогизм Бахтина трудов о Достоевском мыслителей Серебряного века мою вступительную статью, а также примечания к т. 2 составленного мною двухтомника «Избранное» М. М. Бахтина, М.—СПб., 2017: с. 5–12 (статья «Тема Достоевского в трудах М. М. Бахтина»), 465–497 (примечания с преамбулами).

³⁵ Пользуюсь здесь понятием «симфоническая личность», созданным Л. П. Карсавиным.

³⁶ Может, здесь было бы уместно и слово «экклезиология»: ведь для Бердяева искомым социумом являлась Церковь.

Метафизически, Бердяев исходит из идеи изоморфности человека миру, — идеи микро- и макрокосма. Человек и мир таинственно сопряжены, и всё, что происходит в человеке, воспроизводится в универсуме. В результате гипотетического перемещения человеческого бытия вовнутрь субъекта и оживления его творческой — духовной активности, происходит, как сказано в книге «Я и мир объектов», «угасание» объективированного мира (с. 265 указ. изд.), «расплавление» и «исчезновение» природного порядка «от совершенных творческих актов» (с. 293–294). Соответственно время «угасает» (с. 288), «детерминация и причинность» исчезают (с. 288) и упраздняется смерть, которая «существует лишь в мире объектов» (с. 315). Творческие акты, согласно концепции книги «Я и мир объектов», диалогизированы: встреча «я» с «ты» происходит не только в межличностном общении, но и в творческом познании природы. *Персоналистическая революция* в том, в частности, и заключается, что не только субъект-субъектное отношение, но и познание в видимости внеположных «я» предметов приобретает «брачный характер». Потому вообще во всех «встречах», ситуациях «общения» объектный мир «угасает в вечности» (с. 316). Опыт индивида мистически распространяется на весь мир. Творческая деятельность отдельных людей преобразит и порядок во Вселенной — объективация уступит место внутрочеловеческому духовному существованию: «Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека». Так кончается книга 1937 г. «Дух и реальность» (указ. изд., с. 461). Отношения «я — ты» вытесняют субъект-объектное отношение «я — оно»; множество пересекающихся «я — ты» связей образуют духовный универсум — Церковь. Бог, согласно Бердяеву, действующий через Христа во всех творческих деяниях людей, оказывается «во всём». Потому творческие усилия человека в принципе устремлены к Концу, предсказанному Апокалипсисом, — к явлению Царства Божия, Нового Иерусалима.

Бердяев как бы наглядно изображает «развоплощение» мира под действием человеческого творчества: мир «расплавляется» и исчезает, как весной снежный сугроб. И в нашем профанном эвклидовом уме встает вопрос: что же все-таки он имеет в виду — «революцию» ли в человеческом сознании или «одухотворение», утончение и опрозрачивание материальной действительности? Во втором случае *творчество* оказывается некоей невиданной

теургией — аналогом той веры, которая, по Шестову (и Евангелию!) может сдвигать с места горы. Но такой вопрос сам Бердяев счел бы некорректно поставленным: ведь «мир объективации» — это лишь плод аберрации сознания, на самом же деле его нет. Потому речь в действительности у Бердяева идет о *коренном изменении человеческого сознания*: исчезновение мира объектов «прежде всего предполагает изменение сознания, ибо как раз ложная направленность сознания создала мир призрачный» (там же). И новый мир — мир духовный — также порождается человеком — его творчеством. Человек потому властвует над этим миром, — так что в нем нет насилия необходимости и личность свободна. Новый мир нельзя назвать объективным, однако он — достояние не индивида, а новой же людской общности, нового органического человеческого единства, члены коего соединены духовными «я — ты» связями. Только в этом единстве — во Вселенской Церкви — будет достигнут «смысл человеческого существования», который требует освобождения человека от власти мира и подчинения лишь «живому Богу»³⁷. Это конечная цель духовной революции по Бердяеву. И она требует очень «большого» — эпохального времени, типа того, которым оперирует Штейнер. О том, что, на мой взгляд, к мысли о выступании человека в духовный мир в результате преображения его природы Бердяев пришел под влиянием Штейнера, многое здесь было сказано раньше.

Как видно, учение Бердяева о новом обществе встроено в его монументальную метафизическую концепцию, содержащую аспекты богословский и антропологический, а также теософски-гностический. Выдвинутая навстречу антропософии, она сильно уступает последней в обоснованности. — Однако Бердяев делал прогнозы и не столь долговременные. Из своих метафизических посылок он пытался заключить о ближайшем историческом будущем, и мы вправе уже судить о его прозорливости. Я имею в виду трактат 1923 г. «Новое Средневековье», написанный под впечатлением как опыта русской революции, так и первых наблюдений Бердяева-эмигранта картин европейской послевоенной разрухи. Осуществились ли предсказания Бердяева спустя без малого сто лет? — Обратимся к содержанию этого

³⁷ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов*. С. 305.

трактата, создавшего Бердяеву имя на Западе³⁸. Свою современность философ переживал как конец Нового времени — эпохи секулярных гуманизма, индивидуализма, рационализма, буржуазных демократий и технического прогресса. Он считал, что человек ныне стоит перед решающим выбором — служить Богу или дьяволу, Христу или антихристу: ведь не за горами — великое апокалипсическое разделение на царства добра и зла. Грядущая эпоха видится ему неким преддверием Конца, который выявит окончательно «овец» и «козлищ». Именно необходимость избрания одного из возможных путей придаст ближнему будущему религиозный характер. При этом религиозность получит новое — творческое качество, народы усвоят ее свободно, — она прорастет из самой жизни. Потому все сферы существования человека получают религиозную окраску. В прошлое уйдут те времена, когда религия была лишь одним из людских дел. Сугубо религиозный характер будущей эпохи обусловил, по аналогии, ее название — «новое Средневековье». Бердяев все же оказался прав в своем предвидении вторичного всплеска в мире религиозных настроений. Но произошла реставрация старых конфессий вместе с возникновением пестрого множества духовных движений и сект. При этом «атомизация» человечества, по поводу которой сокрушался Бердяев, только возросла: человек чувствует себя одиноким и в среде вроде бы единоверцев. Единство веры — предусловие Вселенской Церкви — ныне невысказано: всякий перед своим Богом стоит и падает, как писал апостол Павел на заре христианства. При этом вера ныне очень условна, натужна, имеет внешний, обрядовый характер и редко доходит до личностного ядра. Мало кто ныне понимает существо своей веры, которая в принципе не может отличаться силой и чистотой при наличии множества вер. Этот плюрализм неизбежен, и об органическом религиозном единстве хотя бы европейского человечества, о чем мечтал Бердяев, хотя бы о единстве русского народа говорить не

³⁸ Вряд ли трактат был адекватно истолкован западным читателем: для этого нужно основательно знать бердяевское творчество, глубоко понимать идею его экзистенциализма. К тому же надо иметь опыт русского православия, без чего непонятны претензии к нему Бердяева. Либерально настроенный западный человек скорее всего в понятие «новое Средневековье» вложит отрицательный смысл реакционности и мракобесия, тогда как Бердяевым его концепт расценивается весьма положительно.

приходится. Вообще претензии мыслителей Серебряного века на универсальность их религиозных проектов ныне не могут не поражать...

В эпоху «нового Средневековья», согласно Бердяеву, человечество центр тяжести, цели и смыслы своей жизни перенесет в вечность. Соответственно уменьшится злая «похоть жизни», стремление к наживе и наслаждениям и т. п. — люди станут жить несравненно беднее, исчезнут роскошь и огромные состояния. Увы, и здесь Бердяев не угадал — дух стяжательства крепчает, ныне и Россия стремится стать обществом потребления. — По Бердяеву, труд должен обрести религиозное значение, совершаться для Бога. Это осуществилось, если под «богом» понимается мамона. Бердяеву виделся конец политики — ныне политиканствуют все, само сознание политизировалось; Бердяева раздражал парламент и он отдавал предпочтение принципу «советов» — но советское общество рухнуло; государство, по его мнению, отмирает и уступает место стихийно возникшим общественным организациям, — однако способны ли эти последние сдержать всё растущий поток зла и греха, коррупции и страшных новых видов разврата? Бердяев, правда, предвидел возрастание зла в мире; но злу, помимо творческих сил, т. е. *нового добра*, он противопоставлял жесткую единоличную власть диктатора, приветствовал «цезаризм»... «*Новое Средневековье*» станет народной эпохой — «в России будет играть господствующую роль крестьянство»³⁹[!]. Но именно российское крестьянство планомерно уничтожалось начиная с 1917 года, и ныне оно уже вряд ли существует. «Призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского духовного космоса»⁴⁰, — однако в начале XXI века Россия со своим постсоветским «христианством», всё больше напоминающим о черносотенной идеологии, сделалось опасной страной — изгоем... «Церковь, — мечтает романтик Бердяев, — должна перейти от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению жизни»⁴¹. Но вот, ныне храмы стоят на каждой столичной улице, однако никакого

³⁹ Бердяев Н. А. *Новое Средневековье*. М., 1991. С. 30.

⁴⁰ Там же. С. 22.

⁴¹ Там же. С. 27.

«просветления» слово новых пастырей в жизнь не несет. Всё творческое и живое, напротив, мракобесами подавляется, душится⁴², и в Церкви крепнет дух темного мещанства, низкопробная провинциальная «духовная буржуазность». — Действительно, вырабатывается «особого рода монашество в миру»⁴³ — но причина этого как раз в той атомизации христиан, которую Бердяев предполагал победить духом новой церковности. В этом странном проекте, как и вообще во всех умозрениях Серебряного века, во главу угла ставится «проблема преобразования пола» — отмена родовой семьи и «раскрытие мистического смысла любви» (это по Соловьёву–Мережковскому), «претворение энергии рождающей в энергию творящую» (это по Фёдорову)...

Сочетание «свободной духовности» с диктатурой власти; полигамия (в действительности разврат) на фоне нищеты; «религиозно» мотивированный (в действительности подневольный) труд при умалении роли техники и «возврате к природе» и т. д.: за вычетом главного — веры Бердяева в то, что центром жизни делается Бог — всё это напоминает обстановку предфашистской, униженной поражением в войне Германии, где и писался данный трактат. Учение о *персоналистической революции* и переходе к *творческой новой эпохе* вылилось, прямо скажу, в бредовый и далекий от христианского духа концепт «нового Средневековья»: «Призыв к новому Средневековью в нашу эпоху и есть призыв к революции духа, к новому сознанию»⁴⁴. Постараемся расценить данный трактат в качестве дани тяжелому моменту в жизни Бердяева, чтобы не перечеркнуть им все его предшествующие труды: ведь «экзистенциальная метафизика» вылилась именно в такую жуткую социологическую практику...

Впоследствии, в парижский период своей биографии, Бердяев уже не разрабатывал столь подробных социальных программ и ограничивался своей главной темой — судьбой личности в новейшее время. Создатель русской версии «Я–философии» не был социологом, не любил и не чувствовал общественной жизни,

⁴² Взять хотя бы судьбу гениального иконописца, архимандрита Зинова Теодора, изгнанного из церковных структур за попытку сближения с католиками, — я уже не говорю о зарубленном топором наемного киллера великом священнике Александре Мене.

⁴³ Бердяев Н. А. Новое Средневековье. С. 32.

⁴⁴ Там же. С. 11.

будучи глубоко погружен во внутреннюю жизнь индивида. Его философский конёк — это *самопознание*. Уже книга «Я и мир объектов» искупает грех «Нового Средневековья», — сочинение 1923 года стоит особняком в бердяевском творчестве.

И снова: в философии Серебряного века важно «кто» и «как», а не «что», — ценны философские индивидуальности с их словесным мастерством, а собственно содержание их учений при ближайшем рассмотрении проверки временем не выдерживает. Бердяев очень ярко и убедительно провозгласил близость эпохи свободы и творчества. И кого-то из нас его призыв наверняка пробудит от духовной спячки, предостережет от опасности подпасть духовному мещанству. Но бердяевское пророчество о *персоналистической революции и развоплощении мира* тяжелой, смертной необходимости пока что не сбывается: мир, видимо, продолжает изживать наследие модерна, — по Бердяеву, по-прежнему пребывает в упадке.

Глава 4. Русский экзистенциализм и антропософия

1. Н. Бердяев и Р. Штейнер: постановка проблемы

На мысль о том, что философия Николая Бердяева (1874–1948) могла получать вдохновляющие импульсы от оккультного учения Рудольфа Штейнера (1861–1925), наталкивает прежде всего совпадение названий ранних книг мыслителей: в 1893 году вышла в свет «Философия свободы» Штейнера (Бердяев читал это сочинение по-немецки), а в 1911 году — труд с тем же заголовком Бердяева. Бросив взгляд «с птичьего полета» на последующее творчество обоих, мы подмечаем также общность основных категорий и представлений. В центре как русского экзистенциализма, так и антропософии — человек как *Я*, или *свободный дух*, гражданин *духовного мира*, борец за возвышение бытия; учение Бердяева называется и *антроподицеей*, что сходно со Штейнеровою *антропософией*; оба мыслителя пророчествуют о *конце старого мира* и *близости новой эпохи*. Бердяев считал Штейнера «замечательнейшим современным теософом–окультистом»¹ и так писал, например, в 1912 году: «Уже несколько лет я испытываю большой интерес к Рудольфу Штейнеру, он мне близок. Я изучил его книги»², — «изучение» происходило в период создания бердяевской «философии свободы». Бердяев придавал «огромное значение» Штейнерову гнозису: «Я... вижу в нем [окультизме Штейнера. — Н.Б.] симптом великого космического

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 219.

² Письмо Н. Бердяева к Б. Бугаеву (Андрею Белому) от 8 июня 1912 г. См.: Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума. М.: «Новалис», 2002. С. 49 (перевод с нем. языка Н. Бонецкой).

поворота, обращения к тем тайнам Космоса, которые до сих пор были скрыты как от Церкви, так и от науки. Я ощущаю содрогание физического бытия. Налетает сильный космический ветер, и человек может быть унесен космическими вихрями, если он будет и впредь оставаться в неведении»³. При этом и себя самого Бердяев относил к «теософскому» человеческому типу⁴ — признавал за собой способность сверхчувственных восприятий, которые считал истоком собственного экзистенциализма. Однако, называя себя гностиком, Бердяев ориентировался на «христианский гнозис» Я. Бёме, Ангелуса Силезиуса, Ф. Баадера и крайне резко отзывался о внецерковном «гностицизме», — в частности, о современном ему теософском движении. Отрицанию в конечном счете под его пером подверглось и учение Штейнера в целом. Это с ходу понятно: Бердяев, при всем своем «вольномудстве» («Самопознание»), был сторонником теизма, Штейнер же — принципиальный атеист, уклонявшийся от «последних» — метафизических вопросов и свое воззрение облекший в (квази)научную форму. Антропософы питают к Бердяеву взаимную неприязнь, указывая на его «пренебрежительный тон превосходства» в оценке Штейнера: «Так человек проходит мимо того, что могло бы оказаться ему — в соответствии с его существом — ближе всего», — замечает Ася Тургенева⁵.

Так что же, может, мое предположение о влиянии на Бердяева неких фундаментальных установок Штейнера является ложным? Однако моим союзником здесь оказывается Андрей Белый — самый верный из русских учеников *Доктора*. В своем позднем мемуарном, вместе и историко-философском очерке о Бердяеве «Центральная станция» он обнаруживает в потоке бердяевского философствования очевидную антропософскую струю. «Центральная станция» — это интереснейшая попытка описать феномен Бердяева, осмысливая его философские истоки. Концепция Андрея Белого, в ее (недостигнутом) пределе — это представление о Бердяеве как о виртуозном компиляторе идей, собственного философского взгляда на мир не имеющего, но способного гениально сочетать чужие открытия. «Он казался не столько

³ Письмо Н. Бердяева к Б. Бугаеву от 9 декабря 1912 г. // Там же. С. 50.

⁴ См.: Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 83.

⁵ Тургенева А. Вспоминаю... С. 50.

творцом мирозрения [так в тексте. — Н.Б.], сколько исправнейшим регулятором ряда воззрений, им стягиваемых в один узел с бессознательной целью: прокладывать рельсы к грядущему; был он скорее начальником узловой важной станции мирового сознания». Философия Бердяева — лишь «центральная станция», через которую непрерывно следуют «поезда» с «собственниками» идей — подлинными творцами. И среди этих «собственников» Андрей Белый по три раза называет Соловьёва и Мережковского, трижды же — Ницше и вновь трижды — Штейнера⁶. По-видимому, именно их присутствие в текстах Бердяева было для Белого особенно очевидным, — троекратное упоминание этих ключевых для Бердяева лиц вряд ли случайно⁷. И совершенно недвусмысленно Андрей Белый заявляет о влиянии Штейнера на раннего Бердяева: «Штейнер, явившийся из "Философии свободы" Бердяева, объявил бы, пожалуй, что это совсем не "бердяевство", а Дорнах»⁸. Дорнах — иначе, Гётеанум — место постановки «Драм-мистерий» Штейнера, святилище антропософских посвящений. «Философское познание <...> есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни»⁹: это писалось Бердяевым уже в начале 1930-х годов. Мысль о себе, как посвященном, посещала Бердяева не только в 1900–1910-е годы. Вместе и «Дорнах» сопровождал его на всем жизненном пути.

⁶ Андрей Белый. Центральная станция // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1994. С. 53–54. Прочие основные «пассажиры» станции: из немецких классиков — Кант, Шеллинг; из неокантианцев — Коген, Риккерт, Наторп; авторы христианские и средневековые мистики — Иоанн Богослов, Августин, Раймонд Луллий, Баадер; любимые лица из ближайшей эпохи — Метерлинк и Гюйсманс, затем М. Штирнер и даже А. Безант наряду со св. Серафимом. Видимо, список этот надо было бы восполнить Фихте и Шопенгауэром, с очевидностью вдохновлявшими Бердяева и признанными им за собственных предтеч в итоговом «Самопознании» (с. 87 указ. изд.).

⁷ По сути, Андрей Белый говорит о тайне философского синтеза — рождения идеи в сознании, очень перегруженном традицией, в закатную для этой традиции эпоху. Он признаёт гениальность Бердяева — это следование «даймоническому голосу» при соединении интуиций предшественников. Но в целом очерк «Центральная станция» достаточно жёсток, теплые авторские интонации при описании жизненного облика Бердяева почти не смягчают бесцеремонности (и несправедливости) предположений Андрея Белого относительно эклектизма бердяевской философии.

⁸ Андрей Белый. Центральная станция. С. 54.

⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека (1931 г.). М.: АСТ, 2006. С. 11.

Присутствие в *философской идее* Бердяева интуиций оккультиста Штейнера неслучайно, философия Серебряного века и ее основоположника Вл. Соловьёва — не совсем «философия» в классическом смысле этого слова. Русская мысль восстала против гносеологической тенденции, возобладавшей в западной философии во второй половине XIX века, противопоставив ей ориентацию на бытие как таковое. Непознаваемая вещь-в-себе Канта сделалась «Золотым Руном» русских «аргонавтов», философских наследников Соловьёва. Сам Соловьёв позиционировал себя как тайнозрителя Софии Премудрости Божией, сподобившегося высочайшего откровения — мистического видения единого универсума, явленного ему как лик Софии («Три свидания»). Кантовский агностицизм, в глазах русских мыслителей, был упразднен «свободной теософией» Соловьёва, проложившей новый путь к последней тайне бытия, — путь в обход столбовой дороги неокантианства и позитивизма.

Но буквально того же искал и молодой Р. Штейнер. «Современная философия страдает нездоровой верой в Канта. Настоящий труд пусть будет способствовать преодолению этой веры»: слова ли это Бердяева из «Философии свободы» или П. Флоренского — автора книги «Столп и утверждение Истины»? Нет, это начало предисловия к труду Штейнера «Истина и наука» (1891 г.)¹⁰, прологу к его «Философии свободы» (1893 г.). Штейнер отстаивал возможность постижения «первоосновы вещей» поначалу в рамках дискурса философского, прибегая к понятию *интеллектуальной интуиции*, привычной для немецкого идеализма. Однако, как он утверждал, от природы ему была дана способность к ясновидению — восприятию существ духовного мира. И чуть позже гносеологическая проблема получила у него самобытную — уже не философскую постановку. После трудов, вполне вписывающихся в контекст послекантовской философии (это «Очерк теории познания Гётевского мировоззрения» (середина 1880-х годов), «Истина и наука», «Философия свободы»), на свет появляется труд «Как достигнуть познаний высших миров?» (1905 г.), который Бердяев считал «лучшей книгой Штейнера»¹¹.

¹⁰ Штейнер Р. Истина и наука (перевод с нем. языка Б. Григорова). М.: Московский Центр вальдорфской педагогики, 1992. С. 6.

¹¹ Письмо Н. Бердяева к Б. Бугаеву от 8 июня 1912 г. // Тергенева А. Воспоминания... С. 49.

В ней уже намечены основы тайноведения и путь к посвящению, которое и обеспечит «познание высших миров». В самом начале XX века Штейнер нашел для себя среду, где были оценены его сверхъестественные устремления: он вступил в Теософское общество, а также — немного позднее — в ложу «Великий Восток» т. наз. Мемфис–Мизраим масонства, где наиболее продвинутым адептам обещалось обретение несомненного «свидетельства бессмертия человека»¹². Его «духовные исследования» набирали силу, восполняя «древнюю мудрость» теософов. Последнюю Штейнер разовьёт в собственное учение о человеке и духовной эволюции мира, которое назовет антропософией.

Итак, «нездоровой вере в Канта» Штейнер противопоставил антропософский путь познания — специфический медитативный тренинг, призванный обновить человеческую природу, а затем жизнь и культуру. В 1913 году им было основано международное Антропософское общество, куда вступило немало русских; вокруг Общества возникло широкое антропософское движение. Антропософией увлеклись близкие друзья Бердяева — Андрей Белый, Евгения Герцык; к антропософскому посвящению рвался Вяч. Иванов; в 1908 году со Штейнером познакомились супруги Мережковские и т. д. Философскую культуру Серебряного века молниями пронизали тайные антропософские истины. Бердяев, со свойственным ему прекрасным историко–философским чутьем, очень рано заявил, что «в русской философии совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному»¹³. Но конкретный идеализм в любом его изводе есть эвфемизм для воззрения оккультного характера. Попытаемся осмыслить очень противоречивое отношение Бердяева к Штейнеру и антропософии, — это притяжение–отталкивание, любовь–ненависть, союз–конфликт.

2. Гносеология раннего Штейнера

а) Штейнер и Гёте

В 1886 году недавний выпускник Венского высшего технического училища Рудольф Штейнер, изучавший там не только

¹² См.: Штейнер Р. Золотая легенда и легенда о Храме. М.: «Новалис», 2006. С. 96.

¹³ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 68.

естественные науки, но и философию, опубликовал книгу «Очерк теории познания Гётевского мировоззрения». Штейнер получил Гёте из рук своего любимого учителя, знатока немецкой литературы К. Ю. Шрёера, который в 1889 году уже рекомендует Штейнера на должность редактора и комментатора натурфилософских трудов Гёте: тексты эти предназначались для полного гётевского собрания сочинений. Штейнер, как уже было сказано, обладал даром некоего сущностного, по его мнению, познания, к которому послекантовский разум ключа не имел. В Гёте Штейнер увидел родственное своему собственному душевное устройство. Природу Гёте воспринимал как живое, одухотворенное Существо (гимн «Природа»), божественную Мать всего сущего, отличную от русской Софии главным образом отсутствием в этом концепте традиционно-авраамического теистического элемента. Познание природы Гёте рассматривал как диалог с нею, расходясь здесь с *mainstream*ом естествознания, помеченного именем Ньютона. Наука математизированная, чьи априорные положения (уравнения) как бы подкрепляются данными искусственного — инструментального опыта — вот то, против чего гневно восставал Гёте. И если позитивное естествознание пошло по пути Ньютона — великие открытия, ставшие основой невообразимых в эпоху Гёте технических достижений, своей изнанкой имели абсолютное выветривание из научных теорий физической реальности, — то гётеанский подход возродился в XX веке в знании тайном.

Штейнер взял у Гёте прежде всего концепцию научного *опыта*. Как известно, Гёте особенно возмущали эксперименты Ньютона по разложению светового луча с помощью стеклянных призм: навстречу им Гёте выдвинул свою теорию цвета, обоснованную в принципе иным опытом. Гёте считал, что исследования с помощью приборов отрывочны, субъективны и просто не в состоянии подступиться к глубинам великих природных тайн, — например, тайны света. «Исполненная тайн, Природа не позволит при дневном свете снять с себя покрывало [аллюзия на Изиду. — Н.Б.]. И ты не выманишь у нее с помощью рычагов и винтов того, чего она не пожелает открыть твоему духу», — сказано в «Фаусте»¹⁴. Исследования должны вестись в естественных условиях; сам

¹⁴ Сцена «Ночь» первой части трагедии. Привожу пару стихов в собственном переводе.

Гёте изучал цветовые явления в горах, наблюдая в разное время суток за игрой света в альпийских снегах. Опыт Гёте был вдумчивым созерцанием; именно Гёте ввел в философский оборот термин «*einfühlen*» — вчувствовать, к которому кое-кто в XIX веке стал прибегать в попытках оппонировать кантовскому рационализму.

Так вот, Штейнера в гётевской натурфилософии привлек именно созерцательно-медитативный метод исследования: с его помощью, согласно Штейнеру, можно добиться того, что *весь* изучаемый предмет выступит в явление, откроет себя наблюдателю. При этом Штейнер-гносеолог изначально не то что откровенно отбросил кантовский концепт *вещи-в-себе*, но встал на путь его мягкого, постепенного, но самого непреклонного вытеснения из своего воззрения. Метафизика, агностицизм, трансцендентный теизм, вера, религия — в *вещи-в-себе* стянулись в одну точку все враждебные Штейнеру тенденции. Никаких *вещей-в-себе* нет, — он, Штейнер, воочию зрит¹⁵ существо предметов; пределов знания потому не существует — некогда всем будет открыто то, что ныне ведомо немногим. И человек в своей деятельности должен опираться лишь на себя самого, а не измышлять на собственный манер Бога, помещая Его в вечный мир: вот те первичные убеждения, которые молодой философ Штейнер противопоставил Канту и его традиции. Подобный монизм тоже восходил к мировоззрению Гёте. Великий язычник хотя и упоминал при случае Творца мира, тем не менее хотел заключить человека в границы тварного бытия. Примечательно начало гимна «Природа»: «Окруженные и охваченные ею [Природой. — Н.Б.], мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть»¹⁶: здесь отказ от устремленности как к Богу, так и к *вещи-в-себе*.

Одно из ключевых для гносеологии раннего Штейнера положений точно соответствует этой гётевской установке: «Человеческий дух фактически никогда не выходит за пределы действительности, в которой мы живем, да и не имеет в том нужды, так как всё необходимое ему для объяснения мира находится

¹⁵ Конечно, духовными очами.

¹⁶ Гёте И. В. Избранные философские труды. М., 1964. С. 37.

в этом мире»¹⁷. Но в сферу «действительности», где живет человек, Штейнер включает и мир духовный, доступный лишь ясновидцам и «посвященным». Его ранняя гносеология это уже первый — пропедевтический этап антропософского посвящения. Гёте также проводит своего Фауста путем посвящения — это спуск к Матерям и овладение Еленой, Душой мира. Но вопрос о собственной причастности Гёте к тайному знанию (сосуществовавшему в его эпоху с победно шествующим духом Просвещения) для меня открыт. Дискурс Штейнеровой «духовной науки», начиная с книги 1905 г. «Как достигнуть познаний высших миров?», в принципе иной, чем стиль натурфилософа Гёте — характерный для Просвещения стиль философских неназойливых «разговоров». Именно Гёте был для Штейнера образцом поведения ученого: Штейнер — философ противопоставил свою концепцию господствующему кантовскому гносеологизму подобно тому, как Гёте собственным учением о научном опыте увещал сторонников ньютоновского естествознания.

Тем не менее главное, что Штейнер получил от Гёте, это вдохновляющий импульс. Гёте не был для Штейнера объектом доскопальной интерпретации. В «Очерке теории познания Гётевского мировоззрения» о Гёте как таковом почти ничего не говорится. Это, разумеется, было отмечено современной Штейнеру критикой: за Гёте отрицали вчувствуемый в него Штейнером гносеологизм, а с другой стороны, находили в книге Штейнера «нечто гораздо большее, чем объяснение Гётевского воззрения на природу» (Р. Гаммерлинг). Для нас данную ситуацию проясняют слова самого Штейнера в письме от 25 ноября 1886 г. к Ф. Т. Фишеру: «Я совершенно откровенно говорю, что хотел в первую очередь сделать вклад в теорию познания, а вовсе не в гётеведение»¹⁸. Итак, если свои специфические медитации, выводящие (по его словам) в духовный мир, Штейнер впоследствии называл «естественно-научным методом», а собственное учение — «духовной наукой», то понятие науки он возводил к натурфилософии дилетанта от современной ему науки Гёте.

¹⁷ Штайнер Р. Философия свободы. Сайт www.koob.ru. С. 115.

¹⁸ Цит. по примечаниям С. Казачкова к изд.: Штейнер Р. Очерк теории познания Гётевского мировоззрения. Пер. Н. Боянуса. М.: «Парсифаль», 1993. С. 105.

б) «Метаморфоза аристотелизма»

Поскольку мы обсуждаем влияние учения Штейнера на мысль Бердяева, здесь необходимо описать содержание *духовной науки*. Штейнер учил об эволюционном развитии человека и мира в направлении одухотворения — о выступании человека в мировой духовный план и грядущем развоплощении природного мира¹⁹. Человек в этой перспективе реально ощутит свое бессмертие: став гражданином духовного мира, он, согласно Штейнеру, научится сохранять сознание не только во сне, но и в промежутках между смертью и новым рождением²⁰. Каждый вспомнит все свои прошлые жизни, провалы памяти будут заполнены, индивиды обретут непрерывное самосознание. Антропософия, учение квазирелигиозное, в действительности движима стремлением к индивидуальному бессмертию. На это работает ее тренинг, именно этой цели подчинена в конечном счете вся «духовная работа», в популярной форме описанная Штейнером в книге «Как достигнуть познаний высших миров?». Стяжать собственными усилиями *так понятое* (имманентное) бессмертие «Я» — вот существо антропософского посвящения.

В 354 томах собрания сочинений Штейнера имеется множество описаний духовного мира. Штейнер предупреждает, что эти образы и картины, порой необычайно величественные, суть лишь бледные эскизы реальности, открытой духовидцам: духовная действительность, с ее бесконечным красочным многообразием существ, нимало не похожа на эвклидову. Но вот, в ранних гносеологических трудах Штейнера о духовном мире говорится как о *мире идей* или даже *мыслей*. В 1880–1890-х годах он еще надеялся выразить свой опыт посредством общепринятых гносеологических категорий, — в самом начале XX в. он признает подходящим для этого один язык теософии. Мысли субъективны, они суть порождения человеческого сознания,

¹⁹ В грядущую космическую эру — это т. наз. период Юпитера — «существам и фактам <...> не присущ характер чувственно-образного. <...> Они не выражаются ни в каких материальных воплощениях. Они могут быть восприняты только сверхчувственным сознанием». См.: Штайнер Р. Очерк тайноведения. Ереван: «Ной», 1992. С. 255.

²⁰ Представление о перевоплощении души человека и его многократных земных жизнях — ключевое для теософии и антропософии.

пребывают, выражаясь наглядно, в голове познающего субъекта: таково убеждение новейшей гносеологии. Навстречу ему Штейнер выдвинул основанное, как он утверждал, на его собственном духовном опыте учение о познании. Мыслящий субъект окружен миром мыслей, идей, содержание которых *объективно*, но для их проявления необходимо познавательное усилие человека. «Дух наш, — пишет Штейнер, — относится к идейному миру не как сосуд, заключающий в себе мысли, а как орган, который их воспринимает. <...> Мысль относится к нашему духу так же, как свет к глазу, как звук к уху». Разумеется, можно подумать, что Штейнер — новейший платоник, особенно когда встречаешь такой его тезис: «Идейный мир есть сам себя определяющий мир»²¹. Тепло, но не горячо: он перипатетик, вернувший к жизни в новой философской ситуации основное представление Аристотеля — о присутствии *идеи* исключительно *в вещи*. Познавая вещь, субъект, во-первых, воспринимает ее чувственно, посредством соответствующих телесных органов, а во-вторых — неким духовным органом воспринимает ее идею, также подступающую к духу извне, *от вещи*. И познание — это соединение результатов *восприятия* и *интеллектуальной интуиции*, «формы» и «внутренней сущности». «Гражданин двух миров, чувственного и мысленного, — заявляет Штейнер в своей первой гносеологической книге, — из коих один проникает в него снизу, а другой светит ему сверху, человек овладевает наукой, соединяя ею их оба в нераздельное единство»²².

«Мысли вещей <...> в действительности живут в вещах»; «идея не находится вне вещи, а действует в ней как ее сущность»²³: подобные тезисы Штейнера, как будто точно соответствующие воззрению Аристотеля, на самом деле образцы аристотелизма глубоко трансформированного. *Идея, по Штейнеру* — это не *энтелехия* (целепричина) Аристотеля, вместе и не *вещь-в-себе* Канта: целесообразность Штейнер признавал только за человеческими поступками²⁴, непознаваемый — трансцендентный научному опыту остаток предмета считал фикцией. «Идея»

²¹ Штейнер Р. Очерк теории познания... С. 55.

²² Там же. С. 56.

²³ Штейнер Р. Очерк теории познания... С. 9; Штайнер Р. Философия свободы. С. 85.

²⁴ См. главу «Философии свободы» «Цель мира и цель жизни (назначение человека)».

Аристотеля, прежде чем сделаться «идеей» гносеологии Штейнера, прошла через горнило кантианства. Идеи подступают к человеческому духу извне, из духовного мира, пронизывающего мир вещей, — но становление и обнаружение мировых мыслей невозможно без человеческой деятельности. Идеи объективны, они суть элементы «мысленного содержания мира», — но их явление уже как понятий — это исключительно «деятельность нашего духа»²⁵. В гносеологию Штейнер изначально заложил творческий элемент, — то, что пышным цветом распухнет и в гносеологии Бердяева. Уже в «Очерке...» есть совершенно бердяевские пассажи, когда речь заходит о творческом — а не отражательном характере познания: так, согласно Штейнеру, наука «является завершением акта творения». А убежденность Штейнера — гносеолога в том, что «образ природы, который выявляется в человеческом духе, есть действительно подлинный и самый истинный образ ее» (с. 81), основан на общекультурной вере в подобие макро- и микрокосма, присущей и Бердяеву. Правда, здесь есть некая важная тонкость: *творение* считается Бердяевым Божественным творением *из ничего* — из бездны до-бытийственной *свободы*. Но подобные «последние» — метафизические представления Штейнеру в принципе чужды. *Человеческое* творчество лишь *являет* то, что так или иначе имеется в мировых тайниках. Дух ученого вызывает «к выявленному бытию самые сокровенные пружины действительности», — именно в этом смысле естествознание должно «довести до законченности самый мировой процесс» (там же). Без познающего субъекта идеи все же обладают неким значением, но полноты их существование достигает только в человеческой деятельности — в познании и художественном творчестве.

Итак, если *идеи* Аристотеля ведут независимое от человека полноценное существование уже в самих вещах, то *идеи* для Штейнера значимы в полной мере лишь в их явленности познающему субъекту. Потому глубокий знаток антропософии С. Казачков называет гносеологию молодого Штейнера «метаморфозой» воззрения Аристотеля, «доходящей до его противоположности». В своих богатых как антропософским, так историко-философским содержанием примечаниях к «Очерку...» Штейнера С. Казачков

²⁵ Штейнер Р. Очерк теории познания... С. 35.

приводит выдержку из сочинения Штейнера 1899 года «Индивидуализм в философии», где самим Штейнером отрефлексировано отношение его гносеологии к аристотелизму: «Аристотель видел всю противоречивость перенесения идей, возникающих от вещей в человеческом уме, в сверхчувственный, потусторонний мир. Но и он не постиг, что свою идеальную сторону вещи получают только, если человек противопоставляет им себя и создает ее к ним в придачу. Напротив, он полагал, что это идеальное действует как энтелехия в вещах, как собственный их принцип»²⁶. Но не слишком важно, что в этих суждениях Штейнера чувствуется дух послекантовской — «творческой» теории познания. Гностическая практика, обозначенная в книге «Как достигнуть познаний высших миров?», свидетельствует об аристотелизме Штейнера, а не платонизме или кантианстве: в основе этой практики — медитативно-созерцательное проникновение в наблюдаемый предмет. Не удержусь, что не отметить не столько пикантный, сколько весьма важный для понимания ранней гносеологии Штейнера факт: Доктор переживал самого себя как реинкарнацию именно Аристотеля, видя при этом в своем учителе, гётеанце и платонике К. Ю. Шрёере второе, после средневекового, воплощение Платона²⁷. То, что может шокировать и что потому историки философии стараются обойти молчанием — «встречи с Софией» Соловьёва, видения Вяч. Иванова, запечатленные им в письмах и дневниках, магические способности Волошина, борьбу Андрея Белого с бесовщиной и пр., — на самом деле есть собственная симптоматика Серебряного века, пафос которого — преодоление позитивного отношения к миру. И немецкий эзотерик Штейнер — едва ли не самое яркое *первоавление* существа тогдашней русской мысли.

в) Познание по Штейнеру и по Бердяеву

В «Очерке теории познания Гётевского мировоззрения» Штейнер выдвигает представление, которое служит истоком его ранней гносеологии: познающий человек есть духовное существо, принадлежащее гармонически организованной великой совокупности

²⁶ Раздел «Ссылки и справочные сведения» в книге: Штейнер Р. Опыт... С. 108.

²⁷ См. очень поздние — 1924 года — лекции Штейнера «Эзотерические рассматривания кармических взаимосвязей». Т. 3, 4. М.: «Новалис», 2002. С. 327, 330.

мировых мыслей, которые суть основания вещей, данных познающему в опыте чувств. Дух человека воспринимает эти мысли или идеи и прорабатывает их, доводя до научных формулировок. Поверим Штейнеру: человеческий дух, предстоящий сонмам духовных же существ — это он сам в момент духовидческого созерцания, — его «Опыт,..» не что иное, как опытное свидетельство²⁸. Но в ранних гносеологических книгах Штейнер не педалирует свои духовидческие способности, к оккультной терминологии не прибегает: дискурс этих книг — привычно посткантовский. И в чисто философском плане познавательный акт описан Штейнером (в «Истине и науке») и Бердяевым (в «Философии свободы») весьма сходно, лишь с незначительными терминологическими различиями.

Оба мыслителя говорят о двух этапах познания. Штейнер их называет «восприятием» и собственно «познанием». На первом этапе познающий еще не выделяет себя из познаваемого мира, деления на субъект и объект в этой ситуации еще нет: «непосредственно данный образ мира» «предлежит человеку, прежде чем он подверг его как бы то ни было процессу познания, <...> предпринял малейшее мысленное определение его»²⁹. Так же видит и Бердяев самое начало познания. Он говорит о «первичном нерационализированном сознании», которому «дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание». Но в отличие от Штейнера, Бердяев весьма ценит именно первый познавательный — краткий этап, предваряющий разрыв познания и бытия: «Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект, до расчленения цельной жизни духа»³⁰. Ведь «первичный живой опыт» в акте познания сразу уступает место «дискурсивному мышлению» — «рационализированию, объективированию» и прочей деятельности рассудка или «малого разума», от которого бытие скрывается в тайники вещи-в-себе. — Между тем для Штейнера-гносеолога значим как раз этот второй этап — познание

²⁸ Для наших исследовательских целей ничего не изменится, если Штейнер фантазирует или заблуждается. Не Штейнер, а именно Бердяев сейчас наш предмет; критика Штейнера гностицизма в нашу задачу не входит.

²⁹ Штейнер Р. Истина и наука. С. 25.

³⁰ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 71.

как раскрытие идейного, понятийного, мыслительного содержания действительности. Там, где, по Бердяеву, познание становится отвлеченным рационализированием — согласно Штейнеру, продолжается «живой опыт» восприятия человеческим духом мировых идей, уловляемых посредством интуиции. Вещи словно эмануруют свое содержание, и духу познающего доступны эти тончайшие эманации. «В нашем знании, — утверждает Штейнер, — изживает себя самоё внутреннее ядро мира. Закономерная гармония, которою управляется Вселенная, выявляется в человеческом познании»³¹. Не на первом, а именно на втором этапе познание, по Штейнеру, становится объективным, общезначимым: ведь мир идей один, это общее достояние всех познающих, — субъективно же как раз восприятие.

Но и Бердяев против собственно аристотелевских *идей* ничего не имеет! «Мышление не может быть отделено от универсального бытия и противоположно ему», «знание есть акт самосознания и самопознания универсального бытия»³², — по сути, Бердяев говорит здесь о мировом Логосе (гносеолог Штейнер пользуется выражением «вселенская гармония»), организме идейных прообразов вещей. В последних цитатах из сочинений Штейнера и Бердяева — не только отзвуки классического идеализма, но и питающего последний средневекового учения о глубинном подобии макро- и микрокосма, Вселенной и человека. Бердяев, в точности как Штейнер хочет обосновать — вопреки Канту — возможность познания идейного существа мира. Но если в этом вопросе Штейнер держится безоблачного оптимизма — в его, духовидца, представлении человек воспринимает идеи столь же естественно, как зрячий видит вещи на свету, — то Бердяев убежден: для малого разума — рассудка с его логическими категориями, «априорными формами» и научными понятиями — сущность вещей закрыта, и в этом Кант абсолютно прав. Вполне в духе Серебряного века Бердяев говорит о трагедии познания. Наука, согласно Бердяеву, познаёт «не сущность бытия, а лишь болезненные его проявления». Бердяев-гносеолог религиозен, и для него мир и человек поражены грехом: «Дефект нашего восприятия мира и нашего знания есть результат греховности бытия».

³¹ Штейнер Р. Истина и наука. С. 48.

³² Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 69, 80.

Грех — ключевая категория гносеологии Бердяева. Все понятия, которыми пользуется теория познания — время и пространство, причинность, материя, а также законы логики — обусловлены именно греховным распадом мира, тяжелой непроницаемостью вещей, конечностью и смертностью всех существ. «Грех отделяет субъекта от объекта, вырывает пропасть между нашим "я" и другим "я", отрывает каждое существо от абсолютного центра бытия»³³; потому адекватное бытию, сущностное познание возможно лишь в той степени, в какой познающим преодолен мировой грех. Для раннего — начала 1910-х годов — Бердяева борьба за знание философски оборачивается борьбой за стяжание святости. Для Бердяева, уже отошедшего от церковной практики, после «Смысла творчества» (1914–1916) и тем более в 1920–30-х годах гносеология постепенно вбирается в экзистенциальную философию. Из рассмотрения Бердяевым исключаются естественные науки, и в поле зрения остаются — вместе с этикой — одни науки о духе. Аскетическая борьба с грехом в воззрениях зрелого Бердяева заменяется усилием в творческом акте выйти из «объективации» в бытие субъекта, оно же — духовный мир. Так гносеология уступает место своеобразному бердяевскому гнозису — мистике самопознания.

Безрелигиозному же — точнее, антирелигиозному воззрению Штейнера понятие греха абсолютно чуждо. Трагизм земного бытия этому оккультисту просто незнаком, — познание, согласно трем его гносеологическим ранним книгам, беспрепятственно овладевает своим предметом. Для Штейнера противоположность объекта и субъекта существует только в области «восприятия», которое индивидуально, субъективно; мышление же «устраняет всякую раздельность», — посредством мышления «человек духовно вживается в действительность»³⁴. У Бердяева, казалось бы, акт познания понят противоположным образом: до-рациональный живой человеческий опыт бытия еще не предполагает разделения на субъект и объект, и именно мышление, оперирующее категориями падшего разума, порождает этот роковой разрыв, делая сущностное познание невозможным. Однако не станем спешить, заявляя, что гносеология раннего Бердяева и

³³ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 116, 118.

³⁴ Штейнер Р. Философия свободы. С. 52, 117.

учение о познании молодого Штейнера в корне различны, ибо воззрение первого религиозно и тяготеет к традиционному богословию, тогда как взгляды второго остаются в границах мистического идеализма. Сопоставим две выдержки из двух разных книг с одним названием «Философия свободы» и попробуем догадаться, какая выдержка принадлежит Штейнеру, а какая — Бердяеву. «Познание есть самосознание Абсолютного Разума, к которому мы приобщаемся. В основе мышления и в основе бытия лежит тот же Логос. Логос — субъект и объект, тождество субъекта и объекта»: здесь заявлены положения философии тождества Шеллинга. — «В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. <...> Когда мы мыслим, мы все — единое существо, которое всё пронизывает»: а здесь как будто говорится о «существо» космической Церкви, организме идей, — но по сути, о том же Логосе. Так, может, вторая цитата принадлежит церковнику Бердяеву, а первая — Штейнеру, наследнику немецких идеалистов? Как раз наоборот!³⁵ И дело в том, что в Логос верили оба, и оба же считали познание — самопознанием Логоса. Но если, согласно раннему Штейнеру, путь к познанию Логоса открыт едва ли не любому, то Бердяев остро ощущал, что от познающего вечные идеи отделены стеной греха, что познаём мы явления, но не сущность вещей, — что «знание полное и окончательное достигается лишь святостью»³⁶. Ранний — подчеркну, именно ранний, 1900-х — начала 1910-х годов Бердяев был убежден, что «созерцание вечных идей как реальностей дается лишь в мистическом акте самоотречения»³⁷ — отказа «малого», индивидуального разума во имя разума «большого» — соборного, церковного, которому — и только ему! — открыта универсальная истина.

Так как же в конце концов обстоит дело: противостоит ли гносеология Штейнера гносеологии Бердяева как взгляд атеистический — взгляду религиозному, как познавательный оптимизм — фактически агностицизму в духе того же Канта? Или все же прав Андрей Белый, почувствовавший присутствие Штейнера

³⁵ См. соответственно: Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 119; Штейнер Р. Философия свободы. С. 40.

³⁶ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 120.

³⁷ Там же.

в «Философии свободы» Бердяева? Я склоняюсь к точке зрения Андрея Белого и при этом исключаю грубое заимствование Бердяевым гносеологических положений Штейнера (даже и в ключе «Центральной станции»): *созвучие двух «Философий свободы» — Штейнера и Бердяева — объясняется, на мой взгляд, принадлежностью обоих мыслителей к одному и тому же гностическому типу. Бердяев — гностик* — вот действительно занимающий меня предмет, что будет раскрываться в ходе моих дальнейших рассуждений.

Не стоит понимать буквально бердяевские гносеологические упования на абсолютную мощь разума «соборного», «церковного». Истины этого «разума» — понятно, это церковные догматы. Бердяев в принципе весьма их ценит: именно догматы взрывают основания «малого разума», когда, в своем алогическом «безумии», утверждают, что три равны единице (тройческий догмат), что Бог и человек во Христе неслиянны, но и нераздельны (Халкидонский догмат) и т. д. Однако догматику Вселенских соборов Бердяев ничтоже сумняся дополняет убеждениями *нового религиозного сознания* — постулатами гипотетического *Третьего Завета*. В «Центральной станции» Андрей Белый в юмористических тонах представляет фантастический Вселенский собор, где председательствует папа Бердяев, а в роли епископов выступают религиозные философы — Карсавин, Франк, Лосский и т. д. И это вовсе не праздный шарж, поскольку уже и Религиозно-философские собрания 1900–1902 гг. представлялись именно Вселенским собором Мережковскому. Философы Серебряного века, следуя импульсу, полученному от Соловьёва, пытались построить Церковь Третьего Завета — Вселенскую Церковь последних времен, Церковь Святого Духа, Софии и Христа, грядущего в мир в силе и славе. Мыслители выступали в роли «отцов» этой Церкви, их учения претендовали на роль ее догматов. Стиль философствования Бердяева отмечен особой догматичностью — безапелляционной афористичностью. И когда Бердяев восхваляет догматизм (долженствующий, по его мнению, вытеснить из философии дух критицизма), он имеет в виду догматизм прежде всего свой собственный. «Церковь для нас, — заявляет Бердяев, — не есть церковь <...> православная<...>, но Церковь Вселенская, католическая, Церковь космическая», — сверх того, это вообще Душа мира, соединенная

с Логосом. И если Бердяев в качестве метода познания выдвигает «церковную мистику», то это отнюдь не церковная исихия, а «мистика дерзающая», «радикальная», и ее «прекрасный образец» — Фр. Баадер³⁸.

Но так понятая «соборность», церковное тело, думается, является метафизической основой и гносеологии раннего Штейнера. Ведь мыслящий индивид, по Штейнеру, вступает в духовный космос идей, который — единое, всепроницающее существо, членом, органом коего является и познающий дух. Гармоничный универсум Штейнера — точный аналог космической Церкви ранней гносеологии Бердяева. — С другой стороны, та легкость, с которой познающий будто бы вступает в мир идей — легкость кажущаяся. Чтобы достигнуть познания духовных идей — сущностного начала вещей, в воззрении Штейнера необходимо «отречение» куда более радикальное, чем то, о котором говорит Бердяев и которое подразумевает некоторые уступки разума в пользу церковной веры. Путь познания по Штейнеру, о котором его ранняя гносеология умалчивает (намекает на него лишь книга 1905 г. «Как достигнуть познаний высших миров?»), требует от человека полной самоотдачи и последнего риска — риска своей вечной участью. Этот путь, исток которого — самая слепая и безрассудная вера в авторитет Учителя, есть фаустосовская жертва всем человеческим во имя сверхчеловеческого гнозиса.

Я не стану здесь описывать антропософского «пути посвящения»: в связи с Бердяевым меня занимает одна гносеология молодого Штейнера. Но в этой последней уже зреют предпосылки будущего оккультизма. К. Свасьян, глубокий знаток таких феноменов европейского неоязычества, как Гёте, Ницше, Штейнер, говорит о «бездонности» Штейнеровой гносеологии и называет «Философию свободы» «книгой–мистерией»: она «стала ответом на вопрос о возможности оккультного знания в условиях повсеместно господствующих форм естественнонаучного мировоззрения»³⁹. Штейнер принимал ситуацию, в которой жил и в которой мировидение (пространственно–временное) и мышление (логическое и понятийное) обусловлены принципами естествознания. Если Бердяев ненавидел мир «объективации» и

³⁸ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 228, 212 соотв.

³⁹ Свасьян К. *Книга–мистерия*. Сайт www.koob.ru. С. 13, 26.

рвался за его пределы, то Штейнер соглашался именно с субъект–объектностью и использовал ее для выхода в мир духа. Оккультному ученику надлежало не игнорировать предметность, но — особым усилием — расшевелить и разбудить вещь, вызвать к новой жизни эту мертвую оболочку, а затем уловить, распознать возникшее в скорлупе–объекте жизненное дуновение. Как пишет К. Свасьян, в Штейнеровой «Философии свободы» «философия и естествознание трансформируются в духовную науку, которая нисколько не противоречит физическому эксперименту, но напротив, как раз углубляет его до сущностного самообъяснения» (с. 72). Дискурс гносеологических книг Штейнера не то чтобы эзотеричен: совсем напротив, это привычный дискурс послекантовской философии, хотя и обращенный против «гносеологизма». Однако уже в этих трудах средствами философского языка молодой Штейнер пытается передать не–философское — оккультное содержание, свой ясновидческий опыт преподносит читателю как опыт научный — субъект–объектный. У ранних книг Штейнера есть достаточно прихотливый смысловой подтекст, который — решаюсь предположить — Бердяев не заметил и пошел от кантианства в гнозис своим путем. Попробуем выявить этот слой гносеологии раннего Штейнера — то ее зерно, из которого выросло гигантское дерево антропософии.

В книге «Истина и наука», — а это введение в «Философию свободы», — Штейнер одну из глав посвятил воззрению И. Г. Фихте. Рискну допустить, что Фихте, который сделал таинственнейшее слово «я» (Имя Божие и общее «имя» всех людей, замечу от себя) главной категорией своей философии, является промежуточным звеном между классическим идеализмом и персонализмом новейшего времени, — в частности, такими его радикальными изводами, как антропософия Штейнера и экзистенциализм Бердяева. И поскольку в трудах последнего, начиная с «Философии свободы» и вплоть до «Самопознания», роль «я» неуклонно возрастает — мир мало–помалу уходит в недра философствующего субъекта, утрачивая характер внешней данности, — учение Бердяева — подлинно «я–философию» — вернее всего возводить именно к Фихте. Также и Штейнера в его опыте духовидения сориентировал не кто другой, как Фихте.

Автор «Истины и науки» обращает особое внимание на «Первое введение в наукоучение» Фихте, датированное 1797 годом.

Фихте рекомендует там «самонаблюдение» как способ созерцать собственное «я» в процессе познания этим «я» наличной действительности. Штейнер приводит слова Фихте, для нас примечательные тем, что являются гносеологическим императивом, которому следовали как сам Штейнер, так и Бердяев⁴⁰: «Наблюдай за собой, отвращай свой взор от всего, что тебя окружает, направляй его внутрь себя — вот первое требование, которому ставит своему ученику философия». Но и пафос гносеологии зрелого Бердяева — как раз постепенное превращение субъекта в свой собственный объект, условием чего является переведение вовнутрь интенций «я»⁴¹. — Что же касается Штейнера, то именно Фихте подсказал ему такой гносеологический ход, который сделал Штейнерово учение о познании нетривиальным, более того — странным, не до конца профану понятным, — действительно, как бы «бездонным», посвячительно — «мистериальным» (К. Свасьян). А именно, исходной точкой своей гносеологии Штейнер, в соответствии с заветом Фихте, сделал познание «я» самого себя в процессе познания реальности, — ситуацию, когда познающий субъект выступает в роли собственного же объекта. То, что стало заданием для Бердяева уже в поздний период, Штейнером было изначально положено в основание «духовной науки».

Я не дерзну рассуждать о том, в чем заключались «духовные исследования» Штейнера, уже выросшего в оккультного Доктора, — каким усилием он достигал видения эволюции Вселенной, «события Голгофы», кармических путей тех или иных индивидуальностей и т. д. Но сам Штейнер утверждал, что принципы оккультных наблюдений присутствуют уже в его гносеологии 1880–1890-х годов. Примечательно и то, что свою «Философию свободы» Штейнер ставил выше всех своих прочих трудов и в случае гипотетической катастрофы хотел бы видеть

⁴⁰ В особенности Бердяев поздний — автор книги уже 1930-х гг. «Я и мир объектов».

⁴¹ В «Философии свободы» Бердяева еще нет этой установки, основанной на вере в познавательные возможности конкретного индивида: до своего разочарования в Церкви и отхода от нее (где-то в середине 1910-х гг.) Бердяев, как мы уже видели, свои надежды на гносеологический прорыв к бытию возлагал на церковный разум, к которому индивид причастен лишь в меру своего отречения от собственного — падшего «малого» разума (т. е. ratio с его категориями).

сохранившейся именно эту книгу⁴². Так вот, желая показать, что, вопреки Канту, имеется ситуация, когда существо познаваемого не отделено от познающего непреодолимым барьером, ранний Штейнер указывает на *познание мыслящим субъектом своих же собственных мыслей*. Ведь при этом человек наблюдает то, что произвел он сам, и «наблюдаемый предмет качественно тот же самый, что и направленная на него деятельность»⁴³. По Штейнеру, при наблюдении мышления дух человека зрит реальность также духовную; очевидно, что таким способом Штейнер хотел передать естественный для него опыт духовидения. «Кто наблюдает мышление, тот в процессе самого наблюдения живет непосредственно в духовном, несущем самоё себя сущностном бытии»⁴⁴, — речь у Штейнера идет о восприятии идеи вещи интеллектуальной интуицией: «Интуиция есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания»⁴⁵. И именно дух, познающий дух же, **свободен**: он живет в своей собственной стихии и не обусловлен извне иноприродным ему предметным содержанием. «В мышлении мы совершенно не зависим от внешнего мира», — комментирует К. Свасьян представление Штейнера о мышлении, которое мыслит себя самоё: «познать истину» для молодого Штейнера означает «усвоить собственную мысль»⁴⁶. Исследователь — симпатизант Штейнера — подчеркивает, что представление это нетривиально: оно — плод опыта сверхчувственного (с. 60), который постепенно разовьется в опыт антропософский — «духовно-научное исследование» «высших миров» и хроники Акаши.

В «Философии свободы» Штейнер сам признаёт, что наблюдение мышления мышлением же — «своего рода исключительное состояние», поскольку наблюдаемое — не объект, не предмет⁴⁷. На мой профанный взгляд, здесь ситуация борона Мюнхгаузена, все же вытащившего себя за волосы из болота. Это трудный, воистину эзотерический момент гносеологии как молодого Штейнера, так и зрелого Бердяева, пришедшего своим

⁴² См.: Свасьян К. Книга-мистерия. С. 8.

⁴³ Штейнер Р. Философия свободы. С. 20.

⁴⁴ Там же. С. 65.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Свасьян К. Книга-мистерия. С. 59.

⁴⁷ Штейнер Р. Философия свободы. С. 16, 17.

путем к тому же — к познанию субъектом самого себя. Но разве императив «Познай самого себя» не преподавался не где попало, а в древних святилищах? Разве достижение этой цели — не удел мудрых? — Однако в «Философии свободы» Штейнер утверждает, что *каждый* в силах научиться наблюдать свое мышление и через это выступать в мир идей, мир духа. Именно став гражданином духовного мира, — и исключительно в нем, — человек обретает свободу. И в «Философии свободы» Штейнер вроде бы указывает на позитивный способ наблюдения собственного мышления. Если я все же «не могу наблюдать мое сиюминутное мышление» — актом воспринимать самый же акт, — я в состоянии сделать его своим объектом впоследствии, с возникновением временной дистанции, некоей *внезаходимости* (как выразился бы Бахтин). Однако при этом, насколько я могу судить, речь у Штейнера заходит уже об обычном научном познании. Вынося то или иное теоретическое суждение, ученый многократно обращается к своей первоначальной гипотезе, предваряющей теорию, всякий раз уточняя и углубляя гипотетическое предположение. Научное исследование — это всегда итерационная процедура, когда мышление исследует самоё же себя, серией последовательных приближений предвосхищая искомый результат. Это может быть и обыкновенный естественнонаучный опыт, и гуманитарное исследование, — наконец, и оккультная медитация. Кажется, Штейнер в «Философии свободы» подразумевает именно последнюю, поскольку в своем следующем, также значимом для гносеологии труде «Как достигнуть познаний высших миров?» подробно описывает метод оккультного созерцания.

Интересно, что основы оккультной гносеологии Штейнер обнаруживает у Фихте, когда комментирует в «Истине и науке» некоторые положения создателя «наукоучения». А именно, согласно Штейнеру, «в Наукоучении дело идет о том, чтобы пробудить то разумное [начало человека. — *Н.Б.*], которое было бы в состоянии подслушать «я» при этом построении мира [т. е. при полагании мира «не-я» деятельностью «я», постулируемом Фихте. — *Н.Б.*]. Тот, кто это может, кажется ему [Фихте. — *Н.Б.*] стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только построенное, готовое бытие» — т. е. «мир объектов» по Бердяеву⁴⁸. Фихте, по

⁴⁸ Штейнер Р. Истина и наука. С. 43.

Штейнеру, зовет учиться каким-то образом наблюдать сам акт познания, полагания мира творческим «я», а не только созерцать этот объектный мир, плод познавательной деятельности. Постигнуть познавательный акт — это «задача совершенно нового чувства». В 1813 году в одной из лекций Фихте произнес слова, которые, можно допустить, объяснили Штейнеру его собственный — Штейнера — эзотерический опыт. Фихте постулировал возможность «совершенно нового внутреннего орудия [т. е. органа. — Н.Б.] чувства, дающего новый мир, которого для обыкновенного человека совершенно не существует»⁴⁹: «новый мир» — понятно, *мир духовный*; новые органы чувств, которым надлежит развиваться в ходе эволюции человека, но которые у эзотерика уже пробуждены, суть *чакры* теософии. Я не возьмусь судить, насколько прав Штейнер, вычитывающий из метафизического дискурса Фихте оккультные положения. Мне важно то, что главную мысль своей «Философии свободы» — свидетельство о собственном духовидческом, новом опыте познания — Штейнер выразил, прибегая к толкованию текстов Фихте. Но еще интереснее то, что в этом месте Штейнеровой «Философии свободы» встретились и протянули друг другу руки: Фихте, почувствовавший, что «основание бытия» надо искать скорее в *акте познающего «я»*, а не в положенном этим актом «не-я»; Штейнер, которому открылась историческая задача, поставленная перед человеком XX века и состоящая в *самопознании*; и наконец Бердяев, чей жизненный и философский путь также был самопознанием и который тоже в творческом же акте увидел возможность прорыва в духовный мир и еще при жизни ощутил веяние *тайной свободы*.

Прежде чем сосредоточиться на гносеологии Бердяева и проследить за превращением в ней *познания* в *гнозис*, мне хотелось бы завершить рассмотрение гносеологии раннего Штейнера. На мой взгляд, он описал процесс медитативного — медленного мысленного погружения в предмет познания, — постепенного уточнения первоначальной гипотезы: каждый шаг этой «итерационной» процедуры заключается в мысленном наблюдении результата шага предыдущего, — наблюдении, высвечивающем новые аспекты уже обозначившейся предметной *идеи*. Каждому

⁴⁹ Штейнер Р. Истина и наука. С. 43.

исследователю, сосредоточенному на той или иной научной теме, знакомо отрадное чувство того, что предмет изучения, при пристальном и длительном всматривании в его умным зрением, мало-помалу начинает сам раскрываться навстречу исследовательской интенции. Такая «медитация» основана, действительно, на «аристотелевской» вере в то, что мысля о мысли о предмете, мысля о его идее, мы, собственно, и мыслим о предмете как таковом. Если угодно, можно допустить, что при этом мы выходим в мир идей, приобщаемся к гармонии вселенского Логоса и даже обретаем свободу. Однако это совсем не обязательная и в моих глазах даже излишняя мифологизация вещей профанных — психологических. И я оставляю без комментариев главный момент познавательного опыта по Штейнеру, который он сам считал «исключительным состоянием», требующим высшего развития человека, — обращение субъекта на самого же себя. Быть может, здесь исток Штейнеровой «мистерии», — для меня это проблема, нечто загадочное. И по-видимому, это ключевое положение гносеологии Штейнера зацепило при чтении «Die Philosophie der Freiheit» Бердяева, от природы склонного к рефлексии самопознания, — зацепило это самое таинственное превращение субъекта в свой собственный объект: Бердяев помнил о том, что иерофанты древности помещали соответствующий лозунг над воротами своих святилищ.

О том, что Штейнер в «Философии свободы» навстречу кантовскому рационализму и агностицизму выдвинул именно концепцию медитативного познания, свидетельствует уже тот факт, что в основу антропософской духовной практики положен как раз принцип медитации. Тип оккультных медитаций общедоступно преподан Штейнером в книге 1905 года «Как достигнуть познаний высших миров?» — в разделе «Ступени посвящения», что уже само по себе примечательно. Штейнер показывает, как посредством «гётевского» вдумчивого созерцания, т. е. медитации, прийти к углубленному познанию объекта. Предмет исследования выбран Штейнером с глубоким расчетом: это растительное семя, символическое зерно Элевсинских таинств и евангельских притч. Положив такое семечко перед собой, духовный ученик, во-первых, должен отдаться зрительному наблюдению и описать про себя форму, размер, цвет зерна; в «Философии свободы» этот познавательный этап обозначен как *восприятие*. Затем ученик

должен перейти ко второму этапу — *размышлению*, т. е. углублению в такую мысль: «Из этого семени, если посадить его в землю, возникнет сложное растение»⁵⁰. При этом необходимо сосредоточиться на следующем положении: «В настоящем семени содержится нечто *невидимое*», которое «превратится впоследствии в видимое растение», явившись «в образе и красках» (там же). Это представление, оформленное в мысль, надо прочувственно усваивать, внедрять в душу. И вот, по Штейнеру, настанет момент, когда и впрямь «*невидимое делается видимым*» для наблюдателя. Обращенная на семя интенция извлечет из него «невидимое» — спящее в нем жизненное начало, которое, очутись зерно в почве, силами земли и солнечного света претворит его в растительный побег. Эзотерический ученик воспримет семя «как бы заключенным в маленьком световом облаке», «особого рода пламени». Восприятие это, подчеркивает Штейнер, имеет «чувственно–духовную» природу, так что лишь условно можно сказать, что это «пламя» фиолетовое внутри и голубоватое по краям. Штейнер имеет в виду то, что в данной медитации (к которой примыкает вторая медитация, обратная первой — размышление о взрослом растении, которое завянет, умрет, но исчезнет не до конца, сохранив свою жизнь в семенах) меняется не объект, но созерцатель–субъект, у которого подобные упражнения пробуждают и развивают органы духовного восприятия, обычно находящиеся в латентном состоянии. Штейнер называет «духом» цветковые ауры — эфирные тела зерна и растения, которые становятся доступными для утонченного человеческого восприятия. Конечно, это совсем не «дух» в бердяевском контексте, также и в традиционно–церковном, — семантика этого слова вообще невообразимо пестра.

Но видение аур — конечно, не самоцель Штейнеровых медитаций. Это лишь первые шаги посвящаемого к тому, чтобы «постепенно, через собственное восприятие, проникнуть в тайну *рождения и смерти*». «Для духа рождение и смерть суть лишь превращения»⁵¹: Штейнер хочет сказать, что идущий по эзотерическому пути сам на опыте убедится в том, что для профана —

⁵⁰ Штайнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? Калуга: «Духовное познание», 1993. С. 48.

⁵¹ Там же. С. 51.

лишь предмет веры. Таково сущностное познание по Штейнеру, мало-помалу, в ходе его становления, выдвигаемое им навстречу кантовской гносеологии. В процессе этого познания обнаруживаются не загадочные «вещи-в-себе» Канта, не «идеи» Платона — языческие божества, зримые посвященными в таинства Элевсина⁵²: «вещи раскрываются ему [эзотерику. — Н.Б.] не только в своем настоящем *бытии*, но также и в самом возникновении и прехождении»⁵³. Две обсужденных мною медитации, если верить Штейнеру, убедят духовного ученика в существовании незримо-тонких тел растений. Так неожиданно — оккультным гнозисом — обернулось то философское стремление к бытию, которое роднит Р. Штейнера с мыслью его русских современников.

Бердяев высоко ценил раннюю гносеологию Штейнера (три «до-теософских» труда последнего): в примечаниях к бердяевской книге 1916 г. «Смысл творчества» указано на следующие Штейнеровы «очень интересные и верные гносеологические идеи»: «Познание имманентно бытию, идеи живут внутри природы как ее творческие силы, познание истины есть жизнь в истине»⁵⁴. Там же Бердяев приводит исключительно близкую ему выдержку из «Истины и науки» Штейнера, где последний «очень удачно выражает творческую природу познания истины». «Задачей познания, — сказано у Штейнера, — не является *повторение* в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но *создание* совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно-данным миром полную действительность. <...> Человек <...> является деятельным сотворцом мирового процесса <...>»⁵⁵: этот пассаж выглядит скорее даже по-бердяевски, нежели в духе Штейнера благодаря метафизическим в нем вкраплениям (ранний Штейнер — все же немецкий философ! — до конца порвать с метафизикой не мог). Но уже в книге «Как достигнуть...» обнаруживается разрыв между двумя гносеологиями. Предмет познания, оказывающийся в конце концов

⁵² Так представлял себе *идеи* у Платона П. Флоренский («Смысл идеализма»).

⁵³ Штейнер Р. Как достигнуть... С. 51.

⁵⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Указ. изд. С. 553.

⁵⁵ Там же. С. 537–538.

«духовным», для Штейнера всегда *объект* — всегда предстает перед познающим как внеположная данность, нимало не зависящая от субъекта. И в Фихте Штейнера как раз не устраивало увлечение «полаганием» мира субъектом и умаление в акте познания роли объективной *данности* («Истина и наука»). Для Штейнера-оккультиста речь всегда идет о познании тайн объективного мира, о чем прямо говорится в «Как достигнуть...»: «Все дело в том, чтобы не я по своему произволу создавал себе созерцания, но чтобы действительность творила их во мне»⁵⁶. Штейнер-эзотерик сохраняет верность методологии естествознания, пускай и в варианте Гёте, тогда как Бердяев впоследствии ограничит свою гносеологию областью духоведения⁵⁷, выходя к границам с этикой и религиозной практикой. Штейнер в своих медитациях (например, с зерном и растением, которые описаны мною выше) сочетает объективность с субъективностью: начав с чисто объектного образа зерна, познающий, усилием, трансформирующим его самого — развивающим у него орган ясновидения, создает для себя его более полный — физически-эфирный образ. На самом деле оба образа обусловлены особенностями органов восприятия субъекта: собака или курица то же самое зерно восприняли бы каждая на свой лад. И, как представляется, с самого начала (т. е. с «Как достигнуть...») Штейнер-эзотерик, теософ видит природу *живой* в том смысле, что с природными реалиями каким-то образом сопряжены духовные существа. То, к чему приходят «профаные» науки о духе герменевтического типа (история, искусствоведение и т. п.), — а именно, к представлению о познании как о *диалоге* познающего духа с духом же познаваемым, является истоком оккультной гносеологии Штейнера. «Из глубины моей собственной души должна проистекать истина»: под этой фразой Штейнера подписался бы и Бердяев — поборник познания как творчества. Однако Штейнер продолжает: «Но мое обыкновенное "я" не может само быть тем волшебником, которому удастся выявить истину; этим волшебником должны быть существа, духовную истину которых я стремлюсь узреть»⁵⁸. В ходе медитации я, своими верными размышлениями о зерне — этим

⁵⁶ Штейнер Р. Как достигнуть... С. 52.

⁵⁷ В его, Бердяева, экзистенциалистском понимании *духа*.

⁵⁸ Штейнер Р. Как достигнуть... С. 52.

духовным усилием, вступаю в контакт с некими существами, обитающими в невидимых оболочках зерна⁵⁹. И мое знание — в данном случае восприятие жизненной ауры семени — обязано их «ответу» на мое вопрошание.

Имея в виду Штейнера, Бердяев утверждал в книге 1916 года: «Гносеология оккультизма совершенно не разработана»⁶⁰. Однако, внимательно читая «Как достигнуть...», приходишь к однозначному выводу, что «гносеология оккультизма» есть своеобразный *диалогизм*, что оккультное, по Штейнеру, познание — это общение с невидимыми существами. Но именно «общение» — главная гносеологическая категория и позднего Бердяева. В книге 1934 года «Я и мир объектов» он вскользь — ибо занимается *общением* очевидно субъект–субъектным — заявляет о возможности общения также и «с животными, с растениями, с минералами», которое «не есть объективация», т. е. познание позитивное, естественнонаучное. «Тут раскрывается возможность иных путей познания», — замечает Бердяев⁶¹. Не имеет ли в виду философ–экзистенциалист, гностик по натуре, медитативный путь антропософского познания, известный ему по «лучшей книге Штейнера — "Как достигнуть познания..."»⁶²? Во всяком случае, поздний Бердяев, по принципиальным для него причинам отвергнувший антропософию, не перестал отдавать ей должное. Штейнер так и остался для Бердяева неразрешенной проблемой, большим вопросительным знаком.

⁵⁹ Флоренский в «Лекциях по философии культа», размышляя о некоторых церковных обрядах, замечает, что пшеничное зерно пригодно для обитания душ умерших.

⁶⁰ Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. С. 553.

⁶¹ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов* // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: «Республика», 1994. С. 250.

⁶² Письмо Н. Бердяева к Б. Бугаеву от 8 июня 1912 года. Цит. по: Тургенева А. *Воспоминания...* С. 49.

Глава 5. Бердяев – гностик

«...Его тайна — ненависть к плоти.»

Евгения Герцык. Бердяев¹

1. Гностицизм и гностики

Гностицизм, как известно, это пестрое идейное течение начала христианской эры, возникшее из смещения прежних языческих и новых христианских воззрений. Гностики претендовали на обладание неким *знанием* о невидимом мире — мире природных духов и душ, которое они противопоставляли *вере* Церкви, находящейся в начале своего становления. Как это ясно уже для нас, человеку исторически предстояло освободиться от роковой власти над ним стихийных сил природы и в конце концов возобладать над ней. Благодаря прививке иудаистского единобожия, человек эпохи эллинизма мало-помалу переставал считать реальностью сонмы языческих божеств. Маги, всякого рода иерофанты и мистагоги теряли свое влияние, — у людей как бы атрофировалась способность к прежним мистическим созерцаниям. Сфера духа утратила опытную достоверность, сделавшись предметом веры. «Есть же *вера* вещей обличение невидимых» (Евр. 11, 1): свои «лики» невидимые существа открывают человеку, «обличаются», только как объекты его веры, но не непосредственного опыта. Борьба последователей апостола Павла, апологетов веры, с гностиками была борьбой за учение Церкви — за божественные имена и священную историю, за теистические догматы. Победы в ней гностики, новая религия почитала бы Демиурга, Софию в двух ипостасях и прочие мифические существа². Но многочисленные гностические направления

¹ Герцык Е. Воспоминания. М.: «Московский рабочий», 1996. С. 160.

² См. книгу св. Иринея Лионского «Против ересей».

были выдавлены из церковного mainstream'a, — гностицизм был в конце концов осужден в качестве ереси, тайное знание о «последних» вещах ушло в подполье европейского сознания.

Археологический пафос второй половины XIX века вызвал к новой жизни, казалось бы, забытые реалии. В русском Серебряном веке также наметились «возрожденские» тенденции — синтез христианских и языческих начал в «новом религиозном сознании». В видениях Владимира Соловьёва воскресла гностическая София. В салоне Вяч. Иванова оргиастически вызывали Вакха–Диониса: полагали, что его тайнозрителем был Ницше, христианин будто бы нового типа. Мережковский вначале увлекался элевзинскими богинями — веря, что тем самым следует за пророком Матери Земли Достоевским. Впоследствии же, идя до конца в своей неоязыческой страсти, он не только призывал учиться у древних поклонников египетского Озириса и вавилонского Таммуза, но и искал лик андрогинного «страдающего бога» Атлантиды — европейского прабожества, предка всех *страдающих богов*, включая Христа. — При этом апеллировали к опыту, духовному видению: считали за пророков великих писателей, философов, отречённых мистиков и сектантов. Так возникла почва и для возрождения гностицизма, — русские теоретики всеерьез стали претендовать на статус гностиков.

Гностический тип человека отличается неприятием видимого мира, лежащего во зле; материи, обреченной на смерть; телесности, провоцирующей грех. Чтобы достигнуть реального познания высших миров, надо встать на путь отвержения наличной действительности. Разумеется, это путь не для всех; однако кое-кто — гностик от природы. Таковым осознавал себя Бердяев, именовавший себя также «мистиком», «теософом» и «метафизиком», вкладывая в последнее понятие древнейший — аристотелевский смысл³. Отвращение от мира — первичная и главная бытийственная интуиция Бердяева. «Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир», — душой, как бы ниспавшей «из высшего мира в низший» подобно душам орфиков; «Я боролся с миром <...> как человек, которому мир чужд и от власти которого он хочет освободить себя»; «Неукорененность в мире <...> есть глубочайшая основа моего мироощущения»

³ См. в частности: Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 81, 83.

и т. д.⁴ — вариации данной мысли в трудах Бердяева бесконечны. Вражда к миру Бердяева была, в частности, болезненным отвращением к веществу как таковому — «брезгливостью ко всему, связанному с плотью мира, с материей»: «отталкиванием от физиологических функций организма» — еды, плотской любви, всяческих запахов т. наз. «жизни», в которой Бердяев участвовать отказывался. *Брезгливость* была вообще одним из бердяевских экзистенциалов: «Я прежде всего человек брезгливый».

Но вот что интересно. Казалось бы, в лице Бердяева перед нами монашеский тип. И действительно, в свой православный период (это 1907–1908 годы) мыслитель признавал, что в нем «есть несколько капель крови восточного монаха»⁵. Однако свое духовное задание Бердяев видел не в том, чтобы отвергнуть по-монашески этот мир, а в том, чтобы пройти сквозь него, — приобщившись к самому его существу, выйти из него. «Я люблю не жизнь, а экстаз жизни, когда она выходит за свои пределы»: в мистическом проекте Бердяева есть нечто ставрогинское. Он и считал Ставрогина (чей трагизм был связан, по его мнению, с жизненным избытком) своим дурным прообразом. Бердяев отнюдь не аскет, и в его гностицизме — особенно если вспомнить его философские игры в «мистическое сладострастие» в молодости — хочет «воскреснуть», — претерпев, разумеется, метаморфозу, — древняя либертинистская тенденция⁶. «Я так страстно люблю дух, потому что он не вызывает брезгливости. Люблю не только дух, но и духи»⁷: «дух» в понимании Бердяева, ясно, это не церковный *дух*, — даже не *благодать*; неслучайно Бердяев называл себя человеком «с малым количеством благодатных даров»⁸.

Так или иначе, Бердяев признаётся, что всю жизнь томился «жаждой вечности», и сближает себя здесь с Заратустрой Ницше,

⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 11, 29, 39 соотв.

⁵ Письмо Бердяева Д. Философам от 15–18 марта 1908 г. // Минувшее. Исторический альманах, 9. М.: «Феникс», 1992. С. 319.

⁶ Либертинизм — убежденность некоторых гностиков древности в том, что «чувственность должна быть побеждена через удовлетворение ее чувственными наслаждениями»: ведь «нет ничего такого, что бы могло связать дух или победить его». См.: Поснов М. Э. История христианской Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1964. С. 148.

⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 31, 28, 30, 311 соотв.

⁸ Там же. С. 170.

который тоже «любил вечность»⁹. В этом отталкивании от мира чувствуется острейший языческий колорит. Неслучайно в свои философские тексты Бердяев любил вставлять понятия «мистерия» и «посвящение». Это странно сближает русского экзистенциалиста с жаждавшим, действительно, масонских посвящений Ивановым, с Мережковским, который мечтал о новых Элевсиниях, Флоренским, видевшим в Церкви аналог древних мистерий, — и, разумеется, с Р. Штейнером, через своего ученика Андрея Белого вбросившим в сознание Серебряного века мечту о возрождении языческой эзотерики.

2. Гнозис Бердяева как творчество

Итак, Бердяев переживал себя как «пересечение двух миров» — достаточно смрадного «сего мира» плоти и «мира иного», «более реального и подлинного», которому принадлежит «глубина "я"»¹⁰. «В сущности, я стремился <...> к созданию своего особого мира»¹¹, — признается Бердяев. Именно это настроение вывело его из среды социалистов, стремившихся переустроить мир наличный и общий. Установка Бердяева противоположна и позиции Штейнера, который — по крайней мере в ранней гносеологии — исходил из мировой *данности*. Бердяев, называвший себя «романтиком» и «человеком мечты», в философском отношении был крайним фихтеанцем, дошедшим до полного отрицания мира «не-я». «Мир "не-я" всегда казался мне менее интересным. Я постигал мир "не-я", приобщался к нему, лишь открывая его как внутреннюю составную часть моего мира "я". <...> Я ничего не мог узнать, погружаясь в объект, я узнаю всё, лишь погружаясь в субъект»¹²: Штейнер, напротив, в своих медитациях «погружался» в «объект» — будь то зерно или растение, провоцируя «объект» на своеобразный диалог с «субъектом». — Но и у Бердяева-гносеолога, а точнее — *гностика* речь идет все же не о романтических мечтах¹³,

⁹ Там же. С. 36.

¹⁰ Там же. С. 28.

¹¹ Там же. С. 27.

¹² Там же. С. 43. Характерно использование Бердяевым терминологии именно Фихте, которого он, кстати, упоминает крайне редко.

¹³ Современник символистов, Бердяев отчасти признавал, что художественное творчество преследует цель онтологическую. Однако искусство,

но о познавательном «погружении в субъект», что́, замечу, у Фихте выделял Штейнер и что сам последний практиковал в «духовных исследованиях», в которых самопознание сливалось с медитированием над объектом (познавая объект, я знаю, что это именно я его познаю, пояснял Штейнер).

Если для Бердяева познание «макрокосма» через «микроскоп» — предмет все же лишь теоретического допущения, то Штейнер умел практиковать такое познание — шел путем гностиков древности¹⁴. Тем не менее Бердяев, идентифицирующий себя в своей итоговой книге в качестве философа–экзистенциалиста, именовал себя и мистиком: «Я в гораздо большей степени homo mysticus, чем homo religiosus». При этом путь мистики православной — а это исихастская внутренняя молитва — был ему заказан: свои переживания Бердяев подводил под тип мистики «гностической и пророческой»¹⁵. И сомнение в ее доброкачественности Бердяеву было чуждо. Рассуждая о себе именно как о мистике и гностике, он с вызовом заявляет: «Я <...> никогда уже не сомневаюсь в том, что моему сознанию дана истина»¹⁶. Это надо понимать как убежденность в своей способности выходить в мир духовной истины и постигать ноумены¹⁷. И вот, именно свою способность к такому сильному и благотворному, нехарактерному для обыденного существования переживанию, которое потому кажется экстазом его субъекту, — кажется неким прорывом в «реальнейшее», Бердяев и называл **творчеством**. «Творчество есть движение к трансцендентному»¹⁸, — путь мистический и гностический, овладение ноуменом, слияние субъекта

сокрушался он, ее никогда не достигает: экстатическое «восхождение» неизбежно оборачивается «нисхождением», экстаз угасает, — вместо новой реальности художник создает лишь культурную ценность.

¹⁴ Как читатель может заметить, я сознательно уклоняюсь от критики феномена Штейнера. В частности, я не берусь судить об адекватности его «духовных исследований». Моя задача — сравнить две гносеологии, Штейнера и Бердяева. А это мне нужно, чтобы в воззрении Бердяева обозначить гностическую составляющую, возникшую, возможно, не без влияния Штейнера гностицизма.

¹⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 81.

¹⁶ Письмо Бердяева Философам от 15–18 марта 1908 г. // Минувшее, вып. 9. С. 323.

¹⁷ Ноумены в смысле скорее Шопенгауэра (мир как воля), чем Канта (вещь–в–себе) или Штейнера (идеи как жизненные принципы вещей).

¹⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 49.

с объектом, — «обличение вещей невидимых». Со Штейнером Бердяев разошелся в вопросе о способе выхода в духовный мир: Штейнер пошел путем медитации («Философия свободы», «Как достигнуть познаний высших миров?»), Бердяев — путем вхождения в «творческий экстаз»; в основе первого пути — вера в действительность *объекта*, пути второго — признание реальности в первую очередь за *субъектом*. Штейнер в результате описал все многообразие универсума — макрокосма, которому соответствует микрокосм — человек, рассмотренный в его составе и духовной эволюции; «гнозис» Бердяева принял окраску скорее этической, сильно сблизившись с философией диалога. «Духовная наука» Штейнера уникальна; экзистенциализм Бердяева — это один из русских вариантов «наук о духе», которые в послекантовскую эпоху стали альтернативой к «наукам о природе»¹⁹.

Бердяев, пожалуй, не в меньшей степени, чем Соловьёв, был склонен к переживаниям сверхъестественным, к кризисам, которые он считал вехами своего духовного пути. Так, в 1906 году он пережил потрясение, освободившее его от демонического раздвоения и обратившее ко Христу²⁰. Видимо, это стало началом его отхода от *нового религиозного сознания* Мережковского, который как раз был теоретиком и апологетом такого раздвоения, оставившим метафизическое и религиозное равноправие «верхней» и «нижней» «бездн», путей добра и зла²¹. Бердяев попробовал тогда держаться православной покаянной аскезы, допустив, что путь к Вселенской Церкви может быть стремлением к святости. Но этот собственно православный период его жизни был недолгим: постоянная мысль о своей греховности угнетала Бердяева, — покаяние не вводило его в пространство благодатной свободы. То «откровение творчества», которое оказалось для Бердяева глубинным разрывом с православной верой и вступлением на его собственный — *гностический* путь, он описывает как событие спонтанное, как неизвестно откуда пришедшее озарение, — как *посвящение* свыше. Неким утром — в благоприятном, как

¹⁹ Другим подобным вариантом мне видится диалогизм М. Бахтина.

²⁰ Бердяев рассказывает об этом в письме к Философову от 22 апреля 1907 г. // Минувшее, вып. 9. С. 306.

²¹ В книге 1900–19902 гг. о Толстом и Достоевском раздвоенными в данном смысле виделись Мережковскому все протагонисты романов Достоевского.

известно, для трансцендентных вмешательств «тонком сне» — Бердяева, как то случилось с подвижниками древности, внезапно озарил «сильный свет». Пережитое потрясение он осознал в качестве перехода «от подавленности грехом к творческому подъему». Понятно, что в тот незабвенный день (видимо, это было лето 1909 или 1910 года, которое философ проводил в деревне), лежа в постели в полусне, Бердяев вряд ли «творил» в привычном смысле слова — т. е. философствовал: *творческий экстаз* не означал для него рождения новой философской идеи. При описании этого события, которое он считал теозисом²², Бердяев со свойственной ему брезгливостью отрешивается от принятия «творчества» за деятельность культурную: творчество это «мистерия», «раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование» — к иной, высшей жизни, к новому бытию.

Гнозис Бердяева — это как бы выход из времени в бытийственно насыщенное мгновение, — он имеет взрывную природу. Бердяев придавал своему опыту эсхатологический смысл — видел в нем пророческий прорыв в новый мир, открывшийся на Патмосе любимому ученику Христа: «Это — обращенность к преобразению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек». Данное ему «откровение о творчестве» Бердяев считал и «откровением о человеке». Это последнее не похоже на антропософское тайное знание — достигаемое медитативным путем, при этом образное, картинное. Штейнер, по его заверениям, зрил эволюцию мира и человека, Бердяев — опять-таки по его словам — конец мировой данности. Гностик Бердяев интересуется вещами «последними», «духовный исследователь» Штейнер — «предпоследними». При этом ни опыт Бердяева, ни плоды его гнозиса не сообщаемы, не описуемы, несказанны, — воистину мистериальны. Бердяев вынужден применять обыденные, профанные слова для обозначения реалий сверхъестественных за отсутствием языка запредельного²³. И Бердяев стремится скорее убедить читателя, что он, Бердяев, воистину познаёт высший мир, — чем показать то самое, что он познал, увидел, открыл в вечности. Штейнер о вечности вообще не рассуждает: его предмет — Акаша-хроника, эфирный мировой план, подчиненный

²² См.: Бердяев Н. А. Самопознание. С. 196–197.

²³ Еще более аутична философская ситуация абсурдиста Льва Шестова.

закономерностям кармы. Но это область объективации по Бердяеву. Так или иначе, прав Штейнер или нет, в своих созерцаниях он конкретен, тогда как Бердяев в любом случае декларативен, абстрактен.

3. Гностическая догматика

«Основавший свое дело на свободе», Бердяев при этом в высшей степени ценил догматизм как тип мышления. В «Философии свободы» немало панегириков догматам христианства. Их Бердяев рассматривал не как «метафизические учения», а как «факты, видения, живой опыт» великих церковных мистиков. Именно отсюда, по Бердяеву, их антиномичность, алогизм, «безумие», которое в действительности — высшая божественная мудрость²⁴. Свое собственное мыслительное устроение Бердяев также считал догматическим: «Я органический догматик, догматик по складу ума и складу натуры. <...> Без догмата я не могу жить, не могу двигаться, не могу дышать, и я всё переживаю догматически, с фанатическим утверждением истины», — речь, понятно, здесь идет о симультанном догматизировании им собственных идей. Афористичность, запелляционность бердяевского дискурса, страстность суть приметы его «фанатической, абсолютной веры», исключаящей скепсис²⁵. И вопрос для Бердяева стоял не много не мало, как о формулировании новых догматов для рождающейся — в его представлении, уже у всех на глазах — Вселенской Церкви, о догматическом оформлении *нового религиозного сознания*, — но при этом, по сути — о конципировании своего собственного мистического опыта, которому изначально Бердяев придавал универсальное значение.

Бердяев здесь не был одинок: многие мыслители Серебряного века претендовали на роль «отцов новой Церкви»²⁶. Так, С. Булгаков готовился обосновать догмат о почитании Имени Божия

²⁴ Бердяев Н. А. *Философия свободы* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: «Издательство "Правда"», 1989. С. 24.

²⁵ Письмо Бердяева Философому от 15–18 марта 1908 г. // *Минувшее*, вып. 9. С. 323.

²⁶ Это примечательнейшее выражение сам Бердяев использует в письме к Философому от 22 апреля 1907 г. («Минувшее», вып. 9, с. 306) — нарочито-пафосно сокрушаясь, что его-то к таким «отцам» не причислят.

на поместном соборе русской Церкви в 1917 году, а все свое творчество в эмиграции посвятил раскрытию догмата о Софии. Догматической убежденностью проникнуто и учение П. Флоренского о Церкви как космическом Теле Небесного Человека, Адама Кадмона Каббалы, строяемом в ходе научно-технического прогресса и освящаемом церковными таинствами²⁷. «Я продолжаю дело старой великой религии и старой великой философии»²⁸, — не без гордости провозгласил Бердяев как раз в контексте рассуждений о собственном догматизме. Полученное им «откровение о творчестве» — оно же «откровение о человеке» как божественном уже *по природе*, вместе и новое «откровение» о Боге Троице. Вопреки традиционной церковной догматике, Бердяев заявляет: «Вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек», «Сын», который «предвечно рождается от Отца»²⁹. Напомню читателю, что, по учению Церкви, «Сын», Вторая Ипостась, это Логос, природа коего исключительно божественна. Бог Логос воплощается в Иисусе из Назарета, и в Богочеловеке две Его природы, божеская и человеческая — все же «неслиянны», хотя присутствуют в Нем «нераздельно»³⁰. Никакой «абсолютной человечности» — Человека в Св. Троице, а также «натуральной божественности»³¹ Церковь не признаёт: это означало бы возврат к политеизму с его природными божествами или же к гностической мифологии, постулирующей сонмы эонов, плерому, сефироты и прочие подобные существа.

Но Бердяеву хочется возвести в чин догмата собственный мистический опыт — светоносный «творческий экстаз». И чтобы объяснить человеческое творчество, по учению Церкви проистекающее из богоподобия человека, Бердяев — догматически — постулирует «причастность» человеческой природы природе божественной или пребывание «каждого лика человеческого»

²⁷ Это учение выявлено и проанализировано мной в исследовании «Homo faber и homo liturgus. Философская антропология П. Флоренского». См. мою книгу «Дух Серебряного века». М.—СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2016. С. 184–222.

²⁸ Письмо Бердяева Философскому от 15–18 марта 1908 г. Указ. изд. С. 323.

²⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 313.

³⁰ Таков парадоксальный Халкидонский догмат.

³¹ Бердяев Н. А. Самопознание. Смысл творчества. С. 313.

через Христа «в Божестве»³². Человек у Бердяева обоготворен, вознесен в недра Св. Троицы. Именно здесь суть того, что он называет раскрытием истины о человеке, неведомой святоотеческому христианству, сосредоточенному на человеческой греховности. Человек, божественный не по благодати, а уже по природе — это бердяевская версия сверхчеловека Ницше³³. И бердяевский «догмат» обрушивает прежнюю Церковь, — он гораздо радикальнее «догмата» Булгакова о Софии: ничем не обузданное «творчество», презиращее авторитеты и нормы, диффамирует религиозные святыни, разрушает этику, а искусство отдает на произвол любой бездарности, уверовавшей в свою божественность. Я не буду задерживаться на критике антропологического догмата Бердяева. Он «романтик», философ–фантазер, и всерьез обсуждать его проект — это все равно что критиковать сказки или «Философию общего дела» Н. Фёдорова. Мысль Серебряного века вообще странным образом оказывалась направленной на разрушение. «Творчество», под которым Бердяев понимал (быть может, с оглядкой на Штейнера) выход в духовный мир, теоретически предполагало «угасание» плотского мира, упразднение самой материи. Эсхатология Бердяева, по причине ее абстрактности, еще загадочнее видений Иоаннова Апокалипсиса. Штейнер превзошел русских мыслителей–современников в конкретности и продуктивности замыслов. Ведь антропософская педагогика и медицина, специфическое сельское хозяйство, эвритмия и рецитация, при всей их сектантской эзотеричности, худо–бедно ли, но существуют и по сей день.

Итак, своим призванием Бердяев считал обоснование нового «христианского» — антропологического догмата, суть которого — *божественность человека*. Всякий догмат, как он утверждал, есть плод мистического опыта — гнозиса немногих, — впоследствии же он делается предметом общей веры. «В истории мира предстоит сложный *гностический* процесс», в результате которого «должно образоваться новое и окончательное *учение*, полное вероучение», — самого себя Бердяев рассматривал как «*философского слугу*» этого великого религиозного движения³⁴.

³² Там же.

³³ См. главу «Апофеоз творчества» в моей книге «Дух Серебряного века».

³⁴ Письмо Бердяева Философому от 22 апреля 1907 г. // Минувшее, вып. 9. С. 306.

«Индивидуальная задача моей жизни <...> — построить систему религиозно–философского гнозиса», — писал он в 1906 году З. Гиппиус, признаваясь, что близки ему не апостолы — строители Церкви, а «гностики» — «Ориген и ему подобные»³⁵. В 1907 году он, кажется, еще не примеривал к себе роли православного аскета и заявлял, что как «метафизик», он обращен к «идеалу высшей мудрости, божественного созерцания, теософии, гнозиса»³⁶. Впрочем, и в 1908 году, заверяя, что задался целью «приобщения к святости Православия», Бердяев сохраняет прежнее убеждение: «Религиозно–философское посвящение для меня один из путей к Вселенской Церкви»³⁷. К этому времени уже вышли в свет не только гносеологические книги Штейнера, но и оккультно–посвятительный труд «Как достигнуть познаний высших миров?», который Бердяев ценил у Штейнера выше всего. И как представляется, именно из данного — «теософского» контекста раннего Штейнера Бердяев заимствовал для своего «гнозиса» «мистериальные» понятия и оккультные смыслы.

4. Знание и вера у Бердяева и Штейнера

Говоря о *гностицизме* Бердяева и Штейнера, нельзя не поднять вопроса о том, какую роль в их воззрениях играли *знание* и *вера*. Штейнер — это гностик в полном смысле слова, и понятие веры для него одно из самых одиозных. Системе Штейнера «вера» просто не нужна — он не желает полагать ею предела знанию. «О границах познания не может быть речи», — заявлял Штейнер, отвергая потусторонние в отношении опыта реальности, будь то «вещь–в–себе» Канта или антропоморфный Бог религии. Свое мировидение Штейнер называл монизмом, имея в виду единственность мира, занимающего человека: «Сторонник монистического мировоззрения знает, что всё необходимое для объяснения данного ему явления мира должно лежать в пределах последнего»³⁸. *Познающий человек* — гностик в воззрении Штейнера — это посвященный либо человек более высокой, чем

³⁵ Письмо Бердяева З. Гиппиус от 27 марта 1906 г. Там же. С. 299.

³⁶ Письмо Бердяева Философову от 22 апреля 1907 г. Там же. С. 311.

³⁷ Письмо Бердяева Философову от 15–18 марта 1908 г. Там же. С. 320, 322.

³⁸ Штайнер Р. Философия свободы. Сайт www.koob.ru. С. 51.

нынешняя, эволюционной ступени, обладающий органами для восприятия тонкой мировой телесности. «Мы не хотим больше только верить, мы хотим знать», — заявляет Штейнер как бы от имени профанного человечества³⁹. Вера для него — лишь неполное, внешнее знание, идущее от авторитетов, — а потому это область несвободы. Не Бог задаёт человеку жизненную цель, и не Божью, а свою собственную волю должно исполнять человеку: религия, предписывающая человеку искать бытийственной поддержки у Бога, была самым заклятым врагом Штейнера. Неслучайно в юности он упивался «Антихрист(ианин)ом» Ницше⁴⁰, сливаясь своими сокровенными интуициями с «проклятием христианству» того, кто ратовал как раз за «высший тип человека», наделенного не только «новыми ушами», «глазами» и пр., но также «мужеством к *запретному*» и «новой совестью», обрекающей на гибель «слабых и неудачников»⁴¹. Путь оккультного обучения, на который вставали ученики *Доктора*, как раз освобождал человека от божественного водительства и предоставлял себе самому⁴². Утрата чувства мировой тайны (*вещь-в-себе* — гносеологический синоним последней) — один из аспектов богооставленности: для такого воззрения реален лишь мир, творимый или полагаемый человеком, мир его *не-я*, — в нем-то человек свободен. Этот очеловеченный мир по Штейнеру, мир тайноведения посвященных, данный их оккультному опыту, надо признать, весьма величествен: «живое мировое целое»⁴³, новоаристотелевский мир идей, одушевляющих вещи, всякому напомним о софийном *всеединстве* — религиозно-гностическом лозунге русской философии.

Признавал ли Штейнер реальность надмирную — Бога Творца, вещи «последние», неприступные и несказанные? Предположу,

³⁹ Там же. С. 123.

⁴⁰ См.: Свасьян К. Книга-мистерия. Сайт www.koob.ru. С. 109.

⁴¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1990. С. 623 и далее. Конечно, установка Ницше на архаизацию человека — раскрепощение инстинктов, ницшевское видение человека в «рядах животных» (там же. С. 640) Штейнеру близкой не была. Перевернуть мир Штейнер предполагал, опершись как раз на точку «сознания, духа», — но именно дух, войдя в философский раж, громил Ницше.

⁴² См.: Штайнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? Калуга: «Духовное познание», 1993. С. 136–137.

⁴³ Штайнер Р. Философия свободы. С. 124.

что, допуская их (здесь эзотерика его эзотерики), он не направлял луча своего внимания на то, что мышлению неподвластно. Но вера — то как раз предполагает активное внимание к вещам «невидимым» — «обличение» их. И потому вера учением Штейнера принципиально исключается из круга должных установок потенциального посвященного. Антропософия взяла на вооружение методологию естествознания: «восприятием» и «понятием» можно охватить и подчинить всё то, что человеку необходимо в видимом и незримом универсуме. Как выражается К. Свасьян, в «Философии свободы» Штейнер «острие знания» направляет в «былую область веры»⁴⁴, — хотя и не в последнее ее Основание, — добавлю от себя. При этом исследователь — апологет Штейнера и Ницше говорит о гносеологии первого как «наихристианнейшей», а о втором как о «перво-христианине» (вместо «анти-христианина»), очутившемся в «псевдохристианстве»⁴⁵. И здесь проблема *постнищевского христианства*, поставленная мною в другом месте⁴⁶; самое непосредственное отношение к ней имеет и Бердяев.

Штейнер — абсолютный оптимист в познании, о такого типа гносеологии (в связи с книгой Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма») Бердяев (вслед за Аскольдовым) говорит как о «гносеологии богов». Дела не меняет то, что место «богов» у Штейнера занимают «посвященные». — Соотношение *знания* и *веры* у раннего Бердяева сложнее, нежели у Штейнера; интересен и непрост также вопрос о том, насколько сближаются (или расходятся) здесь *гностики* Бердяев и Штейнер. Как я надеюсь показать, при всей разности терминологий, Бердяев в *вере* не слишком обгоняет Штейнера. Здесь оправдывается глубокое бердяевское наблюдение: «Гносеологические споры — главным образом споры о словах, гносеологические разногласия — многозначность слов»⁴⁷. Бердяев был проницательней многих своих современников когда связывал революционные перемены в мире с обновлением языка. Но, стремясь вернуть словам утраченный смысл, запутывались окончательно. *Вера как внешний*

⁴⁴ Свасьян К. Книга — мистерия. С. 112.

⁴⁵ Там же. С. 109.

⁴⁶ См. мою монографию «Дух Серебряного века».

⁴⁷ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 82.

авторитет Бердяевым отрицалась в точности, как Штейнером; *вера* же, как *мистическая интуиция*, признавалась Бердяевым, признавалась и Штейнером под именем *знания*. Вместе с тем рациональное *познание* – «*объективация*», Бердяева не интересовавшее (как Штейнера не интересовала религиозная вера), в практике «духовных исследований» Доктора «субъективировалось», превращалось в *интуицию*; «*понятия*» и «*идеи*», утратив свою абстрактность, оборачивались импульсами, которые пробуждали к жизни существо вещей. Так *познание* в опыте Штейнера становилось тем *общением* с живой природой, которое Бердяев рассматривал как раз в качестве задания «творческой эпохи». Иначе говоря, расхождение Бердяева со Штейнером в основах гносеологии касалось скорее слов: ставя целью приобщение к мировому Логосу и исходя из подобия микро– и макрокосма, оба отстаивали *интеллектуальную интуицию* в качестве познавательного метода, отрицая при этом как рационализм, так и его оборотную сторону – недоступную для разума вещь–в–себе.

Посмотрим, как Бердяев в «Философии свободы» разбирается с понятиями *знания* и *веры*. Казалось бы, он делает это в форме полемики с теософией Штейнера⁴⁸. Последняя, на его взгляд, движима «желанием узнать, не поверив, узнать, ни от чего не отрекаясь и ни к чему не обязываясь, благоразумно подменив веру знанием»⁴⁹. Ранний Бердяев позиционирует себя в качестве создателя «церковной гносеологии», — более того, как сторонника православия: «Философ должен быть посвящен в тайны всенародной религиозной жизни и в них искать опоры» (с. 54). Очевидно, что свое воззрение — гносеологию, задуманную (как и в случае Штейнера) в качестве «философии свободы», — ранний Бердяев намеревался утвердить на фундаменте веры, обосновав бессилие знания в деле обретения истины. Но его первичные интуиции бытия повели его в другую сторону. Гностик по устройению ума, революционер по темпераменту, Бердяев в своей теории познания пришел туда же, куда и Штейнер — гностик куда

⁴⁸ До 1913 года, когда было основано Антропософское общество, направление Штейнера существовало в рамках общества Теософского, возглавляемого Анной Безант. Оккультизм Штейнера имел теософскую природу, — когда Бердяев критикует «теософию», часто он имеет в виду и учение Штейнера.

⁴⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 42. Ниже ссылки на это издание приводятся в основном тексте в скобках.

высшего градуса и бунтарь ницшевской закваски. Старые понятия «веры» и «знания» у обоих мыслителей оказались в корне переосмысленными и сблизились, явив два вида новых — синтетических мироотношения. В остроумных бердяевских рассуждениях — некоей словесной игре — *знание* и *вера* изначально подобны, как бы симметричны. Если, согласно апостолу Павлу, вера это «обличение вещей невидимых», то, говорит Бердяев, знание есть «обличение вещей видимых» (с. 44–45). Отсюда сразу следует, что «знание — принудительно, вера — свободна», поскольку видимые вещи — это данность для познающего, тогда как предмет веры предполагает свободу избрания. Как мы помним, Штейнер, напротив, переживал свободу, познавая идеи вещей, ибо эти идеи он находил в глубине своего сознания и они не полагали пределов его деятельности. Для Бердяева поначалу предмет знания — это видимая вещь, а природа познания рациональна, дискурсивна. Но эту ситуацию естественнонаучного познания, гносеологии в ключе Канта Бердяев сразу же из своего рассмотрения исключает. Он сосредотачивается на том обстоятельстве, что знание непременно упирается в веру, в недоказуемые аксиомы: «Исходное непосредственно дано, в него верится», «знание питается тем, что дает вера», — «само существование внешнего мира утверждается лишь верой» и т. п. (с. 50). Но вера свободно избирает свой предмет, — соответственно, в силу первичности веры, мы свободно конструируем предмет знания, строим на собственный лад тот мир, где хотим жить.

И здесь в свою гносеологию Бердяев вводит религиозные представления: познающий человек по природе падший, — соответственно, как процесс познания, так и его плоды искажены грехом. Почему мы знаем видимый мир, а в невидимый только верим? Бердяев возводит это обстоятельство к грехопадению первых людей, — и вот его остроумная экзегеза библейского события: «Актом нашей умопостигаемой воли, в таинственной глубине бытия, до времени, предмирно совершили мы избрание *этого* мира, поверили в него, определили себя к бытию в данной действительности <...>. От мира же *иного* воля наша отвернулась, наша вера в иной мир или слаба, или совсем отсутствует, поэтому мы не знаем иного мира» (с. 50–51). «Этот мир» в экзистенциализме позднего Бердяева получит название «мира объектов»:

он подлежит исчезновению — «угасанию», «развоплощению», преобразующей «спиритуализации» («Я и мир объектов», «Дух и реальность»). Поздний Бердяев станет говорить о духовной — «персоналистической революции»⁵⁰, выдвигать радикальные тезисы типа «Истина есть взрыв мира»⁵¹; ранний же Бердяев настроен скорее миролюбиво–эволюционно — в духе Штейнера: «Лишь новым актом избрания, лишь новым актом любви можно сделать невидимые вещи видимыми и узнать их». Прежде всего надо поверить в существование высших незримых миров, которые затем будут «обличены» — доступны для нового восприятия. Как здесь не вспомнить медитацию Штейнера над зерном? *Вера* в жизненную силу, скрытую в зерне, благодаря усилию «гётевского» созерцания превращается в *видение* оккультным учеником жизненного — эфирного тела, окружающего плоть зерна. Бердяев, читатель и любитель книги Штейнера «Как достигнуть...», осведомлен о трудах, сопровождающих «новый акт избрания»: «Для обличения мира невидимых вещей нужна активность всей человеческой природы, общее ее напряжение, а не активность одного лишь интеллекта, как то мы находим в знании мира видимого» (с. 51).

То, что описывает здесь Бердяев, на православное подвижничество несколько не похоже: имея целью одно собственное спасение, монах–исихаст об «обличении» высших миров не помышляет. Молитвенный труд — это скорее диалог с Богочеловеком, и если плодом такого труда оказывается ясновидение, то это побочный — и редчайший! — его результат. О вере и знании с самого начала Бердяев рассуждает как гностик, чья цель — свести свое мироотношение к знанию, претворить веру в знание. Но, думается, также и Штейнер поначалу не мог иначе как верой воспринять теософские представления круга Анны Безант. Углубляясь в эти «идеи» (в его собственном значении слова), он выявил впоследствии их скрытые смыслы и этому новому воззрению дал имя *антропософии*.

«Философия свободы» Бердяева это гносеологическая книга, равно как и «Философия свободы» Штейнера; свое понятие *веры*

⁵⁰ См., напр.: Бердяев Н. А. Дух и реальность (1937 г.) // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: «Республика», 1994. С. 444 и далее.

⁵¹ Там же. С. 390.

Бердяев раскрывает в теоретико–познавательном контексте. Как категория гносеологии, *вера* здесь — это вера в невидимый мир, а по апостолу Павлу — в «невидимые вещи». Но это те же самые Штейнеровы «идеи», сопряженные с вещами. Удивительная близость ранних воззрений тайного ясновидца Штейнера и христианского мыслителя Бердяева объясняется общностью предмета знания: для Штейнера это *гармония мира идей*, для Бердяева 1900–х годов — тот же космический «Логос», восходящее к мистике и метафизике Вл. Соловьёва *мировое всеединство*. Представление о подобии микро– и макрокосма, на которое опирались оба мыслителя, обусловило и то, что как Штейнер, так и Бердяев в качестве метода познания признавали интеллектуальную — вместе и мистическую *интуицию*. То, что последнюю Бердяев иногда называл верой, дела не меняет. Вера (Павлово «обличение») для Бердяева это процесс превращения первичной интуиции, «живого опыта» бытия, который предваряет его рационалистическое рассечение на субъект и объект, в «универсальное благодатное восприятие» (с. 54) высшей реальности, т. е. в ее подлинное знание⁵². Противопоставляя «рационализму» «жизнь», Бердяев называет «религиозным, мистическим опытом» (с. 30) то самое общечеловеческое первоначальное и наивное отношение к действительности, которое у Штейнера обозначено как «восприятие». Но далее к «восприятию» Штейнер–гносеолог подключает «понятия и идеи», которые становятся у него — уже гностика — предметом углубленной медитации. Бердяев «понятиями и идеями» не оперирует, считая их порождением падшего сознания. Так область естествознания сразу выпадает из бердяевской гносеологии.

Но как конкретно мыслит себе ранний Бердяев — автор «Философии свободы» — трансформацию первоначальной и наивной «веры» в бытие мира — в «знание» этого мира? Пока что, в 1900–е годы, он считает необходимым для этого условием *воцерковление* и борьбу с грехом: ведь подлинное видение действительности — это «удел святых» (с. 119). Путь веры это прежде всего «подвиг отречения» от «малого разума», т. е. рационализма, во имя разума

⁵² Хочется сказать «знание ноуменальное». Однако для Бердяева ноумен и феномен разведены только для сознания «гносеологического», впавшего в иллюзию рационализма.

«большого» — соборного, церковного: «Необходимо перейти к космической [?! — Н.Б.], церковной гносеологии, утвердиться на почве соборного сознания» (с. 73). Выше я подчеркнула: «соборное сознание» в бердяевском контексте — это отнюдь не церковные догматы, выработанные отцами Церкви на семи Вселенских соборах. Церковь для Бердяева это гипотетическая Вселенская Церковь, и вопрос о «большом» церковном разуме — т. е. *новом религиозном сознании*, о догматах Третьего Завета пока что для него открыт. Потому и переход веры в знание Бердяевым представлен по преимуществу декларативно. У Штейнера, напротив, путь гнозиса разработан вплоть до дисциплинарных тонкостей.

Если для Штейнера гнозис это труд (антропософы любят говорить о «духовной работе»), то у Бердяева «вера» требует героизма. Жизнь в вере полна таких ужасов и опасностей, что это напоминает скорее оккультный путь к «стражу порога», описанный Штейнером: без встречи со своим личным дьяволом, олицетворением грехов «духовного ученика», этот последний не вступит в высший мир. «В вере, — проповедует Бердяев, — <...> есть риск и опасность. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть, рискует или сломать себе голову, или всё приобрести. В акте веры <...> человек всегда стоит на краю бездны» (с. 52). Прыжок в «бездну» — это, конечно, реминисценция полетов в «нижнюю» и «верхнюю» метафизические «бездны» в спекуляциях Мережковского. Действительно, скажу от себя, верующий может впасть в прелесть, и настоящим подвижникам (разумеется, не бердяевским «подвижникам отречения») были видения темных сил. Но слова о возможности в жидковатой интеллигентской вере «всё приобрести» или духовно повредиться странно слышать из уст вчерашнего марксиста и спортсмена Бердяева. «Вера не знает гарантий», в ней «я ставлю всё на карту, рискую» и т. д. (там же): как не вспомнить здесь знаменитое «пари» Паскаля, утверждающего в точности противоположное — именно верующий ничем не рискует, получая в случае успеха вечную жизнь и ничего не теряя при ошибке.

Впрочем, и в рассуждениях Бердяева вера непременно удалется. «Нужно рискнуть, согласиться на Абсурд, отречься от своего разума, всё поставить на карту и броситься в пропасть, тогда только откроется высшая разумность веры» (с. 53), — это звучит почти в духе позднего Льва Шестова — обожествившего Абсурд

борца с разумом. Неудивительно, что дружеские отношения именно с Шестовым Бердяев сохранял до конца: они одинаково понимали вещи самые «последние». Так, сходным образом они видели корень мирового зла. Для Бердяева грехопадение заключалось в предвечном предпочтении человеком гносеологического «мира объектов» мирам высшим. Но и Шестов перво-родным грехом прародителей также считал избрание ими пути познания. В позднем Шестове возрождается пафос экзальтированной веры молодого Бердяева, — к 1930-м годам в философии самого Бердяева соборная вера давно уже уступила место индивидуальному творческому экстазу. И если Шестов именно в вере видит путь к «библейской истине», то гностик Бердяев также ведет свои рассуждения к отождествлению веры со знанием: «Противоположность между верой и знанием <...> оказывается поверхностной. В глубине знание и вера — одно, знание есть вера, вера есть знание» (с. 53).

Бердяев, как мы помним, в своем гностицизме опирался на знаменитые тезисы о вере апостола Павла. Однако, согласно исследователю-знатоку, именно от Павла шел и Штейнер! К. Свасьян опознаёт апостола как гностика и утверждает следующее: Павел — «"святой" заступник мышления в христианстве, <...> покровитель и правозащитник любого рода духовного бунтарства и диссидентства», «бесстрашный гностик и испытатель глубин». И если, согласно С. Казачкову, в Штейнеровой «Философии свободы» звучит голос метафизика Аристотеля, то К. Свасьян за этой «книгой-мистерией» видит Павла, возродившегося уже в качестве гносеолога⁵³. Идя в теории познания от одних и тех же древних истоков и общим поначалу философским путем, Штейнер и Бердяев разошлись в тот момент, когда дело дошло до роли *мышления* в познании. Штейнер углубил рационализм до «умного оккультизма»⁵⁴ — Бердяев же, отринув рационализм, сосредоточился на «живом опыте» бытия (который он назвал «верой»), развив этот «мистический» опыт до экстатического

⁵³ Свасьян К. Книга-мистерия. С. 113.

⁵⁴ В своем панегирике Штейнеровой «Философии свободы» (эта книга должна быть не просто прочитана — но «съедена» в библейском смысле) К. Свасьян так характеризует «небывалый, изумительный опыт "Философии свободы": живя в *мысли*, мы живем во Вселенной — опыт, уже чреватый всей палитрой красок будущего *умного оккультизма*». См.: Свасьян К. Книга-мистерия. С. 32, 65.

«творческого акта». И как Штейнер, так и Бердяев были уверены в общезначимости собственного гнозиса. По Штейнеру, *мир идей* один для всех; согласно Бердяеву, творческий индивид, член мистического церковного Тела и микрокосм, в акте творческого познания приобщается опять – таки единственному *макрокосму*. В «мистической гносеологии» раннего Бердяева – начальника «центральной станции» идей, согласно Андрею Белому, – пересекаются путь Штейнеровой «Философии свободы» с соловьевской колеёй «всеединства», открывающегося созерцателю в мистическом экстазе.

5. Гнозис Бердяева в действии: самопознание, диалог, «персоналистическая революция»

До сих пор мы обсуждали скорее *теоретический* аспект гнозиса по Бердяеву: в ранней «Философии свободы» речь ведь идет лишь о принципах «мистической гносеологии», но не о конкретных результатах подобного познания. Бердяев критиковал западных мыслителей за то, что те только рассуждают о познании, а не познают бытие. Но упрек этот можно обратить и к нему самому. Познал ли что – нибудь на своем пути сам Бердяев, и если да, то что именно? Как хотя бы развивалось его учение? *Гнозис* у Бердяева сразу определился как познание религиозно – философское. И если Штейнер охватил своей «духовной наукой» все без преувеличения области человеческого бытия, то бердяевский гнозис осуществился как одна из двух версий русского экзистенциализма (вторая – это экзистенциализм Шестова). Но поскольку бердяевский экзистенциализм, по мере его становления от «Смысла творчества» до книг 1930 – 40 – х годов, все больше делался *самопознанием* – а это искусство субъекта мысли превращать себя в свой собственный объект, – то единственным (но весьма достойным) плодом этого пути оказался бердяевский философский автопортрет – книга «Самопознание». Если Бердяев что и познал, то, фактом данной великолепной книги, самого себя и в себе – дух своей эпохи. «Самопознание» – это исповедь, т. е. явление «микрокосма», – одновременно это и «макрокосм» Серебряного века. Микрокосм, раскрывший свою эпохально – макрокосмическую суть, – и макрокосм, уместившийся в судьбе единственного человека: таков, кажется, все же

замечательный и чаемый самим гностиком Бердяевым результат его творческого пути.

Вот вехи развития Бердяева после «Философии свободы». Последнее слово этой книги: «В Церкви — полнота гнозиса. <...> Только Церковь — всё, только в Церкви — всё» (с. 216–217). Каким бы здесь ни было неопределенным значение слова «Церковь» (это Церковь Вселенская, и туда ведет путь православной святости, также «Церковь — душа мира, земля, соединившаяся с Христом–Логосом» (с. 217)), ранний Бердяев уповал на соборный разум — в его глазах, единственный гарант высшей истины. Отойдя в 1908 году от секты Мережковских, по возвращении в Россию Бердяев делает серьезную попытку войти в Церковь, чтобы постигнуть на опыте ее тайну. Поселившись в Москве весной 1909 года, Бердяев погружается в церковную жизнь. Евгения Герцык, чьи духовные искания были созвучны бердяевским, вспоминает об их совместном выстаивании «долгих великопостных служб» в церкви в Зарядье и о рассказах Бердяева о старцах Зосимовой пустыни, чьи наставления этот новообращенный христианин и паломник со всей непосредственностью принял в штыки. Многослойная внутренняя жизнь Бердяева — внешне благочестивого участника кружка М. Новосёлова и элитарного коллектива издательства «Путь», но подспудно — протестанта и индивидуалиста, — уже в начале 1911 года взрывается бунтом, причем отнюдь не только против «московских православных»: «Рвутся цепи благочестия, смирения, наложенные им на себя». Согласно Е. Герцык, это был «канун ослепительных молний», обретения «нового, освобождающего знания»⁵⁵ — посланного Бердяеву светоносного «откровения о человеке» — «откровения творчества».

Восстав против фундаментальной церковной идеи Креста, раскрывающейся в жизни христианина как раз в «благочестии, смирении» — т. е. покаянии, Бердяев оказался предоставлен себе самому. Экзистенциальное одиночество есть условие и антропософского пути. Оккультный ученик, согласно Штейнеру, развиваясь, «вырастает из водительства свыше и должен отныне сам взять на себя водительство собою»⁵⁶. И Бердяеву установка

⁵⁵ Герцык Е. Воспоминания. С. 155, 157.

⁵⁶ Штайнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? С. 137.

Штейнера была близка: «Велико значение оккультизма <...> в утверждении спонтанности человека» — имманентного, без поддержки свыше, человеческого творчества⁵⁷. Впрочем, к такому — метафизическому одиночеству Бердяев в глубине души не тяготел, его деизм все же вынужденный. Отойдя от Церкви православной, исторической, он стал считать себя мистическим членом чаемой Церкви Вселенской, апокалипсической. Отсюда его «фанатичная» (по собственному бердяевскому признанию) вера в истинность своих воззрений, догматичность проповеднического дискурса.

Свой новый опыт Бердяеву хотелось вписать в гипотетическую Церковь Третьего Завета. Теперь в своем гнозисе Бердяев уповал на творческий экстаз, способный вывести субъекта в высший мир. В творчестве человек актуализирует свою природную божественность, является сотворцом Бога и т. д. — под собственный опыт «ослепительных молний» (Е. Герцык) Бердяев подводит *новое, уже третьезаветное богословие*. Творческий экстаз предполагает богооставленность человека, — здесь вновь удивительное совпадение с принципами Штейнера, чей пафос — оторвать ученика от Церкви. «В деле творчества человек как бы предоставлен самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше»⁵⁸: уклончивое бердяевское «как бы» надо понимать деистически. Дискуссионный тезис Ницше «Бог умер» парадоксально делается краеугольным камнем богословия Бердяева. Здесь сфокусировано «апокалипсическое» (читай: постнищевское) христианство Серебряного века, и вариации Бердяева на эту тему бесчисленны. Приведу для иллюстрации *богословия творчества* Бердяева не слишком известный текст — выдержку из его письма (по-видимому, 1927 года) к Е. Герцык: «Я часто думаю так: Бог всемогущ в бытии и над бытием, но он бессилен перед "ничто", которое до бытия и вне бытия. Он мог только распяться над бездной этого "ничто" и тем внести свет в него... В этом и тайна свободы (то есть как человек может быть свободен от Бога). Отсюда и бесконечный источник для творчества. Без "ничто", без небытия творчество в истинном смысле

⁵⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 513.

⁵⁸ Там же. С. 328.

слова было бы невозможно»⁵⁹. После отхода от Церкви «творчество» воистину стало для Бердяева «спасением» от бездны — не столько греха, сколько небытия, разверзшейся перед человеком Серебряного века. Его внутренний свет просвещал тьму «страшной свободы»: так конципировался им его собственный гностический опыт. И этот опыт творческого субъекта в принципе несказанен, непередаваем, — плоды же творчества с трагической неизбежностью отпадают в объективированный мир. Здесь глубокая разница Бердяева и Штейнера: последний принципиально «объективировал» свой опыт, объективировал и духовный мир, проповедуя общезначимый будто бы к нему путь. Гнозис же Бердяева солипсичен, он лишь чуть-чуть не дотягивает до воистину аутичной *философии веры* Льва Шестова.

Но на *творческом экстазе* искания Бердяева-гностика не заканчиваются. На «центральную станцию» (Андрей Белый) его философского сознания где-то в середине 1920-х годов прибыл «поезд» М. Бубера — автора книги «Я и Ты». В ней развита одна из версий *философии диалога*, принципиально различающей этико-познавательное отношение субъекта к другой личности — и к миру вещей («Es»). И вот, в первой половине 1930-х годов Бердяевым создается труд «Я и мир объектов», где бердяевский гнозис обогащается новой возможностью — *диалогическим общением*. Не только в творчестве происходит действительное познание — выход в невидимый мир, прорыв к существу вещей: в ситуации *диалога* — подлинной дружбы, любви — субъект также отождествляется с объектом, через *общение* прикасается к тайне существования *другого*. Опять-таки речь идет о некоем экстазе — мгновении, выводящем в вечный мир. Гнозис Бердяева напоминает о практике дзэн-буддизма, цель коей — *просветление*, мгновение *сатори*. Весьма бегло Бердяев говорит в книге 1934 года о возможности подлинного познания природы — при условии установления «общения» с минералами, растениями, животными. Здесь, понятно, слабейшее звено бердяевского гнозиса, сопряженного с «ненавистью» Бердяева к «материальному миру»⁶⁰. Его гнозис

⁵⁹ Герцык Е. Воспоминания. С. 165.

⁶⁰ См.: там же. С. 166. Вопреки этой ненависти, Бердяев любил русскую природу, замечает мемуаристка. Но все же гнозис Бердяева не имел той всеобъемлющей широты, как гнозис Штейнера. Экзистенциализм Бердяева совершает открытия касательно

должен начинаться с *внутрипробывания*⁶¹: «Вся ориентировка жизни должна извне перейти вовнутрь», — заявил Бердяев еще в 1914 году. Он имел в виду *самопознание*, оборачивающееся мистическим проникновением в мир *не-я* — «всё должно быть постигнуто как мистерия духа»⁶², должен совершиться выход из глубины микрокосма в макрокосм. Диалогический гнозис по Бердяеву отличен от диалогического познания человеческого «духа» по Бахтину. Последний проблематизирует диалог «идей», в бахтинском *диалоге* преобладает интеллектуализм — в основе это разговор «русских мальчиков» о «последних вещах». Такое общение лишено мистицизма и предполагает дистанцию «вне-находимости». Напротив того, «общение» по Бердяеву, также раскрывающее «тайну существования», основано на «интуиции», «родственности», — вбирании «ты» в «я»: «Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект, и открывается "ты"», — распадается «иной порядок бытия»⁶³. В книге «Я и мир объектов» Бердяев делает героическое усилие передать парадоксальный в формулировках, интуитивный опыт своего гнозиса — познания себя и познания другого через себя. Если книга «Самопознание» преподносит плоды бердяевского гнозиса, то труд «Я и мир объектов» — это апофеоз гнозиса как *метода*, как духовного пути. Бердяев, мистик и гностик, умеет передать свой опыт, заразить им не в меньшей мере, чем Штейнер.

Если Церковь в своей сакраментальной практике предпринимает освящение мирового вещества⁶⁴, то пафос гностицизма — развоплощение мира, переход его в иные — бесплотные состояния. Штейнер неслучайно наставляет своих адептов в видении

личного существования человека новейшего времени, — уже как диалогист Бердяев уступает Буберу и Бахтину. А уж социология — точнее, социософия Бердяева фантастична, принадлежит кругу романтических мечтаний Серебряного века (это «Третий Завет», теократия и пр.). Космологии же у него нет совсем.

⁶¹ Термин епископа Феофана Затворника (Говорова), труды которого Бердяев читал, жестко критиковал — но кое-что из них в нем осело. На «центральной станции» Бердяева иногда (а может, и весьма часто!) появляется и «паровоз» епископа Феофана.

⁶² Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 261.

⁶³ Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 306, 313.

⁶⁴ Это хорошо передано в «Лекциях по философии культа» П. Флоренского.

высших бытийственных планов, что предполагает одухотворение человеческой природы. Согласно его воззрению, Земля эволюционно устремлена к великой метаморфозе — переходу в чисто духовную форму «Юпитера». И посвященные — это передовой отряд человечества, первопроходцы, опережающие свое время. Это, с другой стороны, соратники Высших иерархий, осуществляющих эволюционный проект. «Познание высших миров», по Штейнеру, то ли идет рука об руку с одухотворением мира, то ли способствует подобной спиритуализации. — Но буквально те же самые — остро-гностические идеи мы находим у Бердяева! Он, «ненавистник материального мира» (Е. Герцык), не просто зовет бежать из него, но и мечтает о развоплощении универсума, — человек призван содействовать этому. Здесь Бердяев предельно близко подходит к Штейнеру. Сама суть бердяевского экзистенциализма побуждает к постановке проблемы его таинственной связи с антропософией.

Здесь мне хочется дать слово самому Бердяеву — представить итог его гнозиса с помощью цитат из его эмигрантских трудов, давая от себя лишь необходимые пояснения. В книге «Философия свободного духа» (1927–1928 гг.), заново поднимающей тематику ранней «Философии свободы», мистическое познание, преодолевающее «объективирование», представлено как «вбирание» в дух — в субъекта — «материально-природного и исторического процесса». При этом «в мистическом пути *угасает* весь внешний, предметный, объективированный мир, наступает ночь чувственности и ночь разума, и всё раскрывается лишь внутри духовного и божественного мира»⁶⁵. Резкое отличие бердяевского гнозиса, требующего угасания — «ночи» разума, от «аристотелевского» гнозиса Штейнера выше уже отмечалось. — В труде «Я и мир объектов», где ключевой концепт это экзистенциальное *общение*, Бердяев с догматической бескомпромиссностью заявляет также об «угасании» всего внешнего в ситуации диалога: «Раскрытие тайны существования <...> есть угасание объективированного, вещного мира» (с. 265). В конце истории, когда совершится

⁶⁵ Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: «Республика», 1994. С. 163. Ниже, цитируя книги «Я и мир объектов» (1934 г.) и «Дух и реальность» (1937 г.), я даю ссылки на данное издание в скобках в основном тексте.

«страшный суд» над культурой — выяснится символичность, иллюзорность — опять — таки объективированность ее ценностей, «мир объектный <...> угаснет в вечности», времени, равно как и смерти, уже не будет (с. 316). На этой фразе заканчивается книга 1934 года, и тезисы ее все же двусмысленны. Исчезает, «угасает» предметный мир лишь в акте «мистического познания» («Я и мир объектов» — труд все же гносеологический) — или же Бердяев намекает на возможность *бытийственного* развоплощения мира? В эмиграции Бердяев критиковал Шестова за то, что последний изображает грехопадение как факт скорее гносеологический, а не онтологический. Но и сам Бердяев в книге 1934 года апокалипсический конец мира описывает тоже в терминах теории познания — как упразднение *объективации*, т. е. привычного — при этом иллюзорного — восприятия мира человеком.

Однако в книге 1937 года «Дух и реальность» можно найти совершенно другие по смыслу формулировки: «Иное направление воли, прорыв духа, т. е. свободы, может менять состояние мира», — осуществлять его «спиритуализацию» (с. 401). Бердяеву, действительно, в качестве чаемого им грядущего состояния универсума виделось нечто вроде «Юпитера» розенкрейцерской традиции! «Мир нужно духовно расколдовать. С этим расколдованием, освобождением от заковывающих цепей связана одна из главных задач духовной жизни» (с. 442): через всё творчество Бердяева проходит мечта о новой *теургии* — «богодействии», изменяющем мир. Но когда Бердяев, наряду с основной метафорой «угасания» «мира объектов», использует почти мифологическое «расколдование» — не приближается ли к бердяевской «центральной станции» «поезд» Шестова? Именно Шестов в эмигрантский период трактовал грехопадение как подпадание прародителей под чары древнего змея. Он видел в избрании Адамом и Евой «древа познания» эксцесс «обморока свободы», а состояние мира, очутившегося во власти необходимости, считал наколдованным сном. Свободу от наваждения Шестов связывал с библейской верой — реальной творческой, т. е. магической силой. Но именно к «вере» (как и у Шестова, изначально противопоставленной знанию) восходят у Бердяева и «мистика», и «творчество», и «теургия», призванные расколдовать мир.

Вот мечта Бердяева: «Мир объективный должен угаснуть и замениться миром существования, миром подлинных

реальностей, миром свободы. Творческий огонь гения всегда, в сущности, хотел, чтобы этот мир детерминации и объектности сгорел и был заменен миром свободы и творческого полета» (с. 393). Главное отличие бердяевских пророчеств от теософского проекта Штейнера в их революционности: «Истина есть взрыв мира», — христианство — это благая весть о «персоналистической революции». (с. 390). Впрочем, Бердяев также относил в неопределенное будущее осуществление своих чаяний. Право же, необходимо «большое» — эволюционное «время»⁶⁶, чтобы произошло «раскрытие социального характера духовности» («духовность всегда глубоко личная, а интенция ее социальная и даже космическая» (с. 446)). Так и розенкрейцерская «интенция» имеет в виду в конечном счете новый космос — Юпитер, Венеру, Вулкан как духовные метаморфозы Земли.

Очень много «поездов» скопилось на «центральной станции» Бердяева, когда он формулирует свое гностическое *credo!* «Под творческой активностью духа я понимаю <...> реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия» (с. 449): в сгущенной апокалипсической атмосфере встречаются Кант с его высокой этикой, Маркс, выдвигающий проект социальной справедливости, обличитель неправды жизни Толстой... Но мысль Бердяева о конечном одухотворении — развоплощении материального мира сближает философа-экзистенциалиста именно с создателем *духовной науки* Штейнером.

⁶⁶ «Большое время» — термин М. Бахтина.

Глава 6. Н. Бердяев и Р. Штейнер

1. Бердяев перед вызовом Штейнера

До сих пор мы говорили главным образом об отношении Бердяева к ранней гносеологии Штейнера, — сравнивали, в частности, содержание книги Бердяева «Философия свободы» (1911 г.) с гносеологическим воззрением, выраженным в Штейнеровой диссертации «Философия свободы» (1893 г.). Как мы помним, Бердяеву импонировали убеждение Штейнера в творческом (а не отражательном) характере познания и представление о познании как аспекте бытия: кантовский агностицизм они преодолевали сходным образом. Подобно Штейнеру, Бердяев видел в интеллектуальной интуиции инструмент проникновения в бытие, но с принципиальным гётеанцем расходился в более тонких вещах. Штейнер, в соответствии с немецкой философской традицией, превыше всего ценивший человеческое мышление, считал, что мысль, опознавая свое собственное присутствие в вещах, приходит именно на этом пути к постижению мировой гармонии. Мысль, имеющая своим предметом себя саму, в свободе находит истину: на практике, как мы видели, этот гносеологический постулат оборачивается медитацией — круговым мыслительным движением (упражнение с зерном). Для Бердяева в таком подходе было слишком много рационализма, — само использование «понятий» и «идей» уже «объективировало» предмет знания. «Мышлению о мышлении» по Штейнеру он противопоставил путь мистической веры, выводящей в мировой Логос. Свое видение бытия Бердяев считал более полным и целостным в сравнении с опытами Штейнера, раскрывавшими лишь множественность творения. Но главное различие заключалось в том, что Бердяев в свою «мистическую гносеологию» изначально заложил религиозный элемент. Штейнер же,

принципиальный «монист», последователь дарвиниста и атеиста Э. Геккеля, свое воззрение привязывал к сфере опыта, раздвигая ее до областей, традиционно считающихся потусторонними.

Бердяеву, автору «Философии свободы», ряд оккультных сочинений Штейнера уже был знаком. При самой первой встрече с феноменом Штейнера Бердяев испытал очень сложное чувство, в котором разбирался всю жизнь. Это было ощущение бесконечной — почти до двойничества — близости, но одновременно острейшее сознание *другости*, чуждости, загадочности «замечательнейшей» личности Доктора. Штейнер мучил Бердяева своей неприступностью, неуловимостью, — он словно пребывал в другом измерении, ином плане бытия, куда Бердяев допущен не был. «У него были разные лица»: маска «добродушного пастора» спадала и обнаруживалось лицо темного мага¹, — так вспоминал Бердяев уже в 1940–е годы о лекции Штейнера в Гельсингфорсе. По глубокому убеждению Бердяева, лик человека единственен, — но Штейнер как бы не желал следовать вкусам Бердяева... Характер критики Бердяевым «теософии» Штейнера не менялся от труда к труду. Бердяевские критические формулировки лишь оттачиваются и расширяются, если сравнивать посвященные Штейнеру разделы «Философии свободы» и «Смысла творчества» (1916 г.) со статьей 1916–го же года «Теософия и антропософия в России» и с соответствующей главой книги 1927–28 гг. «Философия свободного духа». Штейнер, точно болезненная заноза или неизжитая страсть, постоянно присутствовал во внутренней жизни Бердяева, — загадку Штейнера, надо думать, Бердяев унес с собой в вечность. Кульминация этих односторонних отношений приходится на 1913–й год, когда Бердяев, во–первых, благодаря протекции Андрея Белого, познакомился со Штейнером в Финляндии и, во–вторых — отвел от него своего друга Евгению Герцык, также побывавшую у Штейнера и вступившую в основанное им тогда же, в 1913 году, международное Антропософское общество.

Легко опровергать Штейнера, опираясь на авторитеты — будь то авторитет Церкви или здравого смысла. Но Бердяев так не поступает. Он критикует Штейнера — знающего, гностика, учителя — с позиции тоже гностической, — позиции типологически иного, но также высшего знания. Штейнеру–посвященному

¹ См.: Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 178.

Бердяев противостоит также в черной бархатной мантии *посвященного* высокой степени. Навстречу эзотерическому мифу о самопроизвольно эволюционирующем духовном космосе Бердяев выдвигает свой собственный миф — о Боге, оставившем человека без Своей поддержки, дабы тот смог без помощи свыше осуществить свою природную божественность. Скажем: Штейнер учит о карме, которую человек изживает в последовательности своих земных инкарнаций — страдальческих жизненных путей. Бердяев не говорит на это привычно-христианского — никакого «переселения душ» нет. Если в «Философии свободы» он выражается на этот счет еще с двусмысленной неопределенностью, то из «Философии свободного духа» следует, что перевоплощения он признавал. И другое дело, что «глубочайшая сущность христианства — в отмене закона кармы, в благодатном преодолении подзаконной судьбы человека»².

Евгения Герцык в «вечный возврат»³ верила и испытывала «ужас» перед тем, чтобы человеку «на вечность быть распятым»⁴. В ее оценках антропософии уклончивость некоторых суждений Бердяева спрямляется — обнаруживается их простое религиозно-жизненное существо. Антропософию в ее практике Евгения восприняла как прямой путь в преисподнюю, и в ее словах «от Штейнера спасают Сын и Мать»⁵ фигура Штейнера вырастает до демонических масштабов. Внешний облик Штейнера, представленный Бердяевым в «Самопознании», также демоничен: это страдалец-аскет, абсолютно «безблагодатный» в силу своей последней гордыни, чей пафос — в стремлении магически овладевать людскими душами⁶. — Но для меня удивительно то, что Евгения, присутствовавшая в 1913 году в Мюнхене на первом представлении драмы-мистерии Штейнера «Страж порога», где показано как раз посмертие членов «антропософической ложи» (выражение Бердяева), не отметила, что сцены этой сакральной пьесы Штейнера — не что иное, как «разговоры в аду»: духовная

² Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: «Республика», 1994. С. 185.

³ Концепт Ницше, который Е. Герцык трактовала в духе учения о карме.

⁴ Герцык Е. Дневник от августа 1913 г. // Герцык Е. Воспоминания. М.: Издательство «Правда», 1993. С. 238–239.

⁵ Там же. С. 238.

⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 178.

ученица Мария и ее ближние по карме выясняют, между смертью и новым рождением, «последние» антропософские истины в компании Люцифера и Аримана — антропософских бесов...⁷

Дискурс Бердяева, критикующего оккультное учение о карме, не философской, но также *гностической* природы. Бердяеву вроде бы достоверно известно, что души людей перевоплощаются, но из этого закона исключены христиане: «Человек, приобщенный к тайне искупления, человек, принявший в себя Христа и к Христу причастный, не подвержен уже кармическому закону, не принужден уже в будущем, в бесконечных эволюциях, изживать прошлого»⁸. Бердяев создает странный миф: миллиарды человеческих душ, не «приобщенных к тайне искупления» по той причине, что жили до Христа или вне христианского мира, обречены на ад дурно — бесконечных воплощений, — тогда как ничтожное, в сравнении с великим сонмом неверных, число «принявших в себя» Христа блаженствуют «с Христом в раю, в лоне Отца Небесного»⁹. Бердяев апеллирует здесь к евангельскому Благоразумному разбойнику, которого Христос за доверие к Себе незамедлительно, на Кресте, удостоил рая — без отработывания разбойничьей кармы в бесчисленных перевоплощениях. Но Бердяев словно забывает, что разбойник вступил в рай также с креста... Надежда Бердяева на неподвластность христиан закону кармы совсем не в его духе, — он был противником *слишком человеческого* представления о праведниках, удовлетворенно взирающих из рая на адские муки грешников. Бердяев излишне оптимистичен — на манер протестантов, убежденных в возможности спастись без аскезы «одной верой» — тем же «принятием Христа». Противопоставляя таким образом «теософии» «христианство», Бердяев тем самым превращает христианство в гностическое учение и, по сути, навстречу мифу Штейнера выдвигает свой собственный миф.

⁷ Сам Штейнер утверждал, что в свои четыре драмы — мистерии он вложил всё содержание антропософии. От своих последователей он не скрыл их загробную участь, видимо, убедив их (магически?) принести себя в жертву Духовной Эволюции. Е. Герцык в Германии почувствовала, что «русские мальчики» — ставшие антропософами Белый, Волошин, переводчик Бёме Петровский — «все духа Достоевского», «тянутся к нему [Штейнеру] за большим страданием» — вечными адскими муками (см.: *Герцык Е.* Воспоминания. С. 238).

⁸ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 185.

⁹ Там же.

Когда Бердяев «теософии» и «антропософии» противопоставляет «христианство», то надо отчетливо понимать, что это *христианство* — его, бердяевское, т. е. постнищевское апокалипсическое христианство *творчества*, ставшего на место спасительной аскезы. Именно творчество противопоставлено у Бердяева закону перевоплощений: «Творчество предполагает преодоление кармы и победу над ней, а не бесконечное изживание ее»¹⁰. *Творчество* — это главная категория бердяевского гностицизма, экзистенциально-мистическое делание, цель которого — экстатический выход субъекта в духовный мир¹¹. Почему-то Бердяев полагал, что тем самым субъект преодолевает порядок природы и, выступая в «мир свободы», оказывается тотчас же в *божественном* порядке. И как раз творческого элемента Бердяев у Штейнера не находил, считая, что его оккультное знание получено изучением готовых сведений. — И вот, авторитетный для меня антропософски ориентированный мыслитель К. Свасьян, бесконечно высоко ставя Штейнеру «Философию свободы», как кажется, несравненно меньше ценил Штейнера-окультиста. По его словам, «философия духа Штейнера, направленная на перерастание природоведения в духоведение», лишь «вынужденно», как бы случайно, по причине лишь отсутствия «философски адекватного языка», «облачилась в теософскую номенклатуру»¹². А мы-то, говорю от себя, — простенькие, глупенькие — думали, что Штейнер созерцал как раз *теософский* эволюционирующий Универсум — парообразную Землю-Сатурн, также и Землю-Юпитер, состоящую из образов памяти, — видел, как слагалось тело Иисуса — из эфирного элемента Заратустры и астрального — Будды, и как в это тело при Крещении вошел Логос — Солнечный Дух, — воочию зрил Люцифера с Ариманом, страшных Азуров — но и Михаэля, Изиду-Софию и т. д., и т. д.! Нам-то по наивности казалось, что главное у Штейнера — именно его всеобъемлющее знание, тогда как для специалиста, *философа антропософии*,

¹⁰ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России. М., 1991. С. 22.

¹¹ Прояснению данной категории специально посвящена моя работа «Что такое *творчество* по Бердяеву?» — См.: Звезда, 2019, № 7.

¹² Свасьян К. Загадки истории философии // Свасьян К. Растождествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 482–483.

теософский дискурс, выражающий подобное знание, это всего лишь язык, использованный за неимением лучшего — собственно философского.

Однако если у Штейнера ценить одну его «философию духа», элиминируя триста с лишним оккультных томов собрания его сочинений, то феномен *Доктора* бесконечно приближается к феномену Бердяева. Категориальный язык бердяевского экзистенциализма органично соответствует его «духоведению», имеющему характер гуманитарного знания. Бердяев предложил нам прекрасные образцы самопознания, познания *других* «я» (хотя бы в герменевтических — литературоведческих и историко-философских сочинениях), а также остроумные и глубоко-мысленные версии социальных явлений (революция, фашизм, коммунизм и т. д.). Но «природоведения» Бердяев не создал, к *диалогу с природой* подступил лишь в мечтах... К. Свасьян к Бердяеву относился очень резко, говорил о «высокопарно-пошлой, надменной» «бердяевской белиберде»¹³, — антропософы не могут простить Бердяеву критики Штейнера, как говорится, не в бровь, а в глаз. Но вот, в мыслях К. Свасьяна о Штейнере я нахожу множество суждений, относящихся как бы к Бердяеву. «Антропософия <...> есть путь Я к самому себе», «это жизнь в Я»; или: это «путь познания, ведущий духовное в человеческом существе к духовному во вселенной»¹⁴; или наконец: «Христос антропософии <...> действует не только в вере, но и в практике непосредственной жизни»¹⁵ — во всяком человеческом творчестве... Эти и ряд других положений описывают феномены как Штейнера, так Бердяева.

Однако Бердяев свое воззрение противопоставляет Штейнеру как *религиозное*, — как теистический гностицизм, от веры восходящий к знанию Бога. Приватная религия Бердяева, получившего первоначальное вдохновение в «Нашей Церкви» Мережковского и Гиппиус, это религия Триипостасного Бога Творца, причем «третьезаветное» — апокалипсическое новаторство богослова Бердяева выразилось в его понимании Второй Божественной Ипостаси как Абсолютного Человека Каббалы. Второй

¹³ См.: Свасьян К. Карл Баллмер // Свасьян К. Растожествления. С. 522.

¹⁴ Свасьян К. Сорок тысяч антропософий? // Там же. С. 334.

¹⁵ Его же. Недержание лжи // Там же. С. 329.

приватный «догмат», выдвинутый Бердяевым, также нацелен на метафизическое возвышение творения. «У Бога — двое детей: дитя — Логос и дитя — мир»; «дитя — Логос» это творение в его божественности, космос, «идея бытия, каким оно должно быть», тогда как «дитя — мир» — «не осуществленная идея бытия, бытие, смешанное с небытием». «Дитя — мир» Бог творит по любви к Сыну — Логосу и для Него, дабы во всемирно-теогоническом процессе божественные «дети» воссоединились¹⁶. Здесь отнюдь не богословское невежество Бердяева, в духе древнего Ария объявившего Сына «творением». Русский новатор-богослов вполне сознательно «догматизирует», превратив в собственный теологумен, гностический апокриф «Pistis Sophia», согласно которому у Иисуса была небесная Сестра — она же Невеста, явившаяся, в образе маленькой девочки, в доме Иосифа Деве Марии, когда Иисус был ребенком. Замечу, что этот апокриф приводит Мережковский в своей книге «Иисус Неизвестный»¹⁷, — видимо, в ранг догмата данный эротический миф возвела, прежде Бердяева, «Наша Церковь» супругов Мережковских. Всё это, разумеется, всплески софиологии Серебряного века, восходящей к Соловьёву.

Идея трансцендентного миру Бога Творца очень важна для Бердяева, хотя, согласно его частному богословию¹⁸, Бог в некий момент религиозной истории оставляет человека без Своей поддержки, дабы тот в творчестве явил свою божественность. Бердяев борется со Штейнером за Бога, чтобы отстоять *человека-творца*, свое собственное «антропологическое откровение». Ни теософия, ни антропософия, на разные лады повторяет Бердяев, не отвечают своим именам: в теософии нет Бога, в антропософии — человека. Они имеют дело лишь с космосом и «натуралистически обоготворяют факт космической эволюции»¹⁹, — это всё тот же позитивизм XIX века, расширенный на сверхчувственную область.

Бердяев совершенно правильно понял Штейнера, изначально создававшего именно духовную науку — «познание высших

¹⁶ Бердяев Н. А. *Философия свободы* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 144.

¹⁷ Мережковский Д. *Иисус Неизвестный*. М.: «Республика», 1996. С. 100–101.

¹⁸ Восходящему к Ницше и являющемуся деистическим *богословием без Бога*, который бы участвовал в делах мира.

¹⁹ Бердяев Н. А. *Теософия и антропософия в России*. С. 4.

миров» по «естественнонаучному методу»²⁰. Также совершенно открыто и однозначно Штейнер в «Философии свободы» отказался от Бога теизма: «Принятый в силу абстрактного умозаключения Бог есть только перенесенный в потустороннее человек»²¹. Это высказывание скорее в ключе Фейербаха, чем столь близкого Штейнеру (равно как и Бердяеву) Ницше. Монизм Штейнера, который он изначально освятил именем Гёте, был неприемлем для дуалиста Бердяева, который выносил из плана времени и космоса в запредельную вечность «вещи последние» — смысл и цель истории, единый и уникальный лик человека, свободу и исток творчества, любовь, гениальность, бессмертие. Бердяев не совсем точен, когда говорит, что Штейнер «обоготворяет» эволюцию: Штейнер вообще ничего не обоготворяет. И если позднее он под давлением извне стал употреблять слово «Бог», то это «бог» с малой (по-русски) буквы, — бог в языческом смысле. В 1921 году группа протестантских богословов попросила Штейнера учредить новую Церковь на основе антропософии, что он и сделал также исключительно ради нужд тех, кто не мог обойтись без теистической веры...²² Антропософия, по существу — это откровенный атеизм, и Бердяев ломится в открытую дверь, когда ее «эзотерическую сторону», будто бы «тайну», усматривает в том, что для Штейнера «Бога нет, а есть лишь природа, бесконечный космос»²³: это, повторю, Штейнер открыто положил в основу своего «монизма» еще в 1880–1890-е годы. Но Бердяев весьма пронизательно поднимает вопрос об «эзотеризме» в самом теософическом оккультизме — «экзотерическом эзотеризме» книг А. Безант и Штейнера. Да, «теософия что-то скрывает от церковного сознания и что-то скрывает от сознания материалистического»²⁴, и

²⁰ Я соединила здесь подзаголовки двух ранних трудов Штейнера.

²¹ Штейнер Р. Философия свободы. С. 115.

²² «Христианскую общину» Штейнер четко отграничил от Антропософского общества. На «духовно-научных» основаниях эта община «обновила» христианство и вовлекла в антропософский круг интересующихся оккультизмом верующих людей. Ее главное таинство — «Освящение человека» — практикуется и в России, стране очень перспективной для антропософской миссии: по Штейнеру, русские — это «народ Христа», хотя пока что отсталый и бессловесный. Подъем ждет славянскую расу лишь в Шестую послеатлантическую эпоху, — ныне длится лишь Пятая: так учил Доктор.

²³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 178.

²⁴ Там же.

это касается самого главного — вечных судеб души. Но Бердяев словно боится заглядывать в бездну «практического разума» антропософии, предпочитая борьбу с ней на поле теории. Это делает за него Е. Герцык в своих лихорадочно-кратких дневниковых записях. Однако Штейнер не лжет профанам: свои главные тайны он всё же раскрыл в «Драмах-мистериях», где экзистенциально-жизненная сторона *духовной науки* показана через судьбы людей и, главное — посмертную участь их душ.

Бердяев как бы избегает ставить «последние» — практические вопросы о значении для людей *духовной науки*, не спрашивает, в рай или в ад²⁵ пойдут вслед за *Доктором* антропософы. Сам антропософский образ человека был Бердяеву глубоко неприятен, — и *антроподицея* Бердяева противостоит *антропософии* Штейнера в силу противостояния *теизма и атеизма* мыслителей. *Духовная наука* пользуется специфическими антропологическими категориями. Тела физическое, эфирное, астральное, в которые, как в матрешку²⁶, заключено «Я» — вечный субъект кармических перевоплощений, дух, человеческая *индивидуальность*, становящаяся конкретными *личностями* в земных инкарнациях: таково в общих чертах строение человека по Штейнеру. Вышеназванные тела подлежат разложению после смерти личности, — и почти буквально выглядит словцо Бердяева — антропософия изучает мир и человека в их «трупности»²⁷. Тем не менее сам оккультный подход к бытию даже приветствуется Бердяевым. Ведь особенность современной эпохи такова, что, как он часто выражается, в налетающих «космических вихрях» «всё органически-целостное разлагается», происходит «космическое <...> распластование, развоплощение и распыление». И это ему, гностику, чающему «дематериализации», «угасания» — спиритуализации вещного «мира объектов», весьма даже и желанно. «Анатомирование бытия» Штейнером, как метод, отвечает как раз данному состоянию мира²⁸. Очень точно, на мой взгляд,

²⁵ В которые Бердяев верил.

²⁶ Бердяев говорил о вложенных друг в друга пасхальных яйцах.

²⁷ Но правомерен вопрос: разве не на изучении трупов приобретается знание медиками, спасающими затем человеческие жизни?

²⁸ По той же причине Бердяев приветствует живопись Пикассо. Кубизм — лишь «одно из выражений космического вихря, смещающего всё со своих мест», — это симптом «дематериализации плоти». «Материальные покровы

Бердяев, уже в «Самопознании», уподобляет «духовнонаучные» исследования кармического прошлого конкретных людей методам психоанализа: «Антропософия разлагала целостность человеческой личности, потрошила душу не менее психоанализа»²⁹. Я здесь вспомню эксперименты антропософа М. Волошина с Е. Дмитриевой, которую он превратил в Черубину де Габриак, предполагая в ней реинкарнацию Терезы Авильской: они относятся именно к такого рода препарированию души. «Сверхчеловеческие» забавы Серебряного века имели роковые последствия для судеб их участников. Опасность глубинной психологии сделалась очевидной и для Бердяева. И он еще не проблематизировал воистину страшных вещей, которые Штейнер не скрывал от своих учеников, — перспективу распада в человеке мышления, чувства и воли под влиянием антропософского тренинга. Человек, дойдя до конца подобный распад, полностью расчеловечивается — делается нравственным монстром³⁰... Что же, «Штейнер не лжёт» — повторю сакраментальную фразу Е. Герцык: он строит *духовную науку* по типу естествознания XIX века, метод которого — *анализ*, вивисекция. И то, что антропософский человек показан как «слагающийся и разлагающийся» в эволюционном времени, абсолютно закономерно.

Этому зыблющемуся существу Бердяев противопоставляет единый и вечный «лик» человека³¹. Ибо «человек — более чем простая тварь, человек — Божье *другое*», так как «Вторая Ипостась Св. Троицы есть предвечный, в вечности рожденный Человек» согласно «истинному эзотеризму» — «истинной теософии» и «истинной антропософии» Каббалы³². «Я» *духовной науки*, устойчивый субъект кармических метаморфоз, за «твердое духовное ядро» человека Бердяевым не признается: вечность

мира были лишь временной оболочкой», — утверждает Бердяев совсем в духе Штейнера эволюционизма, наблюдая за тем, как «ясновидящий» Пикассо передает через игру распавшихся форм «демонические гримасы скованных духов природы». См.: Бердяев Н. А. Кризис искусства (1917 г.) // Бердяев Н. А. Кризис искусства. М., СПб.: «Интерпринт», 1990. С. 8–9.

²⁹ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России. С. 17; Его же. Самопознание. С. 178.

³⁰ См.: Штайнер Р. Как достигнуть... С. 140 и далее.

³¹ Вечное, божественное начало человека Бердяев, в противоположность Штейнеру, называет *личностью*, ликом, следуя здесь семантической традиции Церкви.

³² Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 179.

этого «Я» — это вечность временная, дурная, космическая. Думается, что Е. Герцык видела в этой вечности антропософский ад с подачи именно Бердяева. Согласно последнему, «человек наследует вечную, божественную жизнь»³³ — во Христе преодолевает космическую бесконечность кармы, выходя из времени. Вопреки Штейнеру, Бердяев хочет вернуть человеку единое имя³⁴, способность к любви и творчеству, но прежде всего *свободу*.

И здесь трудное место проблемы. С одной стороны, в «Философии свободы» Штейнер вроде бы постулирует человеческую свободу в качестве центра своего воззрения — гносеологическую свободу субъекта от объекта, свободу совести личности — от Бога. Не соглашусь здесь с Бердяевым 1920-х гг., утверждающим, что «в книге этой нет никакой свободы»³⁵: нет там *свободы* в бердяевском смысле тьмы Ungrund'a, читай — бездны бессознательного. Но вот, Штейнер-теософ, признавший закон кармы — эволюционного детерминизма; учитель, взявший на себя руководство душами; быть может — тайный маг³⁶: не слишком ли мало свободы оставил этот «великий посвященный» XX века своим адептам? «Дух человеческий закован в космической эволюции», стиснут кармой, оглушен верой в учителей и истинами «тайноведения»: «основавший свое дело на свободе» Бердяев очень чуток к пробуксовыванию «духовной науки» именно в вопросе о свободе... Искавший (и не нашедший) свободы в Церкви, Бердяев обрел ее для себя в чисто индивидуальном *творчестве*, подведя затем под свой опыт общезначимый фундамент теории. И всё же сдается, что среди антропософов свободен был один *Доктор*...

Христология Штейнера — это, на мой взгляд, самое уязвимый и темный аспект антропософии. Да и как не попасть под подозрение учению о Христе того, кто на заре своего творчества упивался «Антихрист[ианин]ом. Проклятием христианству» Ницше, а свои первичные интуиции бытия предпочел облечь в «номенклатуру» (К. Свасьян) ориентирующейся на буддизм теософии?! В ранних трудах Штейнер о Христе если и размышляет,

³³ Там же. С. 178.

³⁴ Одна из наиболее интересных кармических цепочек, выявленных Штейнером, такова: пророк Илия — Иоанн Креститель — Рафаэль — Новалис. Таковы имена одной значительной «индивидуальности».

³⁵ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 183.

³⁶ Намеки на это последнее можно найти в «Воспоминаниях» Аси Тургеневой.

то в теософском контексте единой религии («Христианство как мистический факт», 1902 г.), и, как гласит антропософское предание, в духовной науке Христос стал акцентироваться благодаря Марии Штейнер — фон Сиверс, уроженке Петербурга. Бердяева в «духовно-научном» Христе прежде всего не устраивало то, что Он для Штейнера не Бог, но «космический агент». Христология Штейнера вообще с трудом давалась Бердяеву. Иначе он бы не заявил, что Христос-Логос «перевоплощается из Зороастра в Иисуса»³⁷, — для антропософов это грубейший ляпсус. В действительности *Христос* Штейнера устроен куда сложнее. Штейнер к Христу шел по торному пути критики Евангелий, восполняя Новый Завет, подобно нашему Мережковскому, текстами апокрифическими. Не гнушался он и умозрениями древних еретиков — прежде всего Нестория, Мережковскому также симпатичного³⁸. Суть Штейнерова подхода к Евангелиям — в гипостазировании двух различных образов Иисуса в Евангелиях от Матфея и Луки. Так возникло главное представление христологии Штейнера — участие в событии Христа «двух мальчиков Иисусов». К Евангелиям был подключен апокрифический сюжет о кончине некоего ребенка, которого ребенок же Иисус воскрешает. Два мальчика Иисуса Штейнеру нужны как носители двух тонких тел будущего Иисуса Христа: один дает последнему тело эфирное, унаследованное от Заратустры, второй — астральное, прежде принадлежавшее Будде. В возникшее посредством такой оккультной — чудесной перетасовки тело (сложенное из физического, эфирного и астрального элементов) при Крещении вступает Логос, под которым Штейнер понимает великий дух Солнца: это «агент», действительно, «космический» по Бердяеву. Штейнер истолковал на свой лад весь новозаветный текст. Существует антропософский «перевод» Нового Завета, помеченный именем ученика

³⁷ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 181.

³⁸ В «молниенный миг» Крещения Иисуса на Иордане «поколебались силы небесные, длани Серафимов наклонили ось мира, солнце вступило в равноденственную точку — и Христос вошел в мир», — «в эту-то минуту и родился в Иисусе Христос». См.: Мережковский Д. *Иисус Неизвестный*. М.: «Республика», 1996. С. 178, 100. По Несторию, от Марии родился лишь человек Иисус, *Христос* же соединился с ним лишь при Крещении. Суть несторианского богословия — разделение в рационалистическом мифе человеческой и божественной природ Иисуса Христа.

Штейнера Эмиля Бока. Конечно, это никакой не перевод, а антропософская экзегеза.

Бердяев не входил в детали антропософской христологии, — скажем, в смысл таинственного *Грааля* (ради своих целей Штейнер перетолковал средневековую поэму Вольфрама фон Эшенбаха). Ему стала бы чуждой и Штейнерова «эсхатология» — предсказание возврата в 1930–е годы на Землю Христа в эфирном теле. К 1920–м годам Бердяев уже понял, что «христология Штейнера есть своеобразное модернизированное восстановление древних ересей» — «манихейства» и «несторианства», что «Штейнер отрицает тайну богочеловечества Христа, Его целостного Лица» и видит Христа в ряду «великих посвященных» Э. Шюре. Христос *духовной науки* — «не божествен, а космичен»³⁹, как космичен и антропософский человек. Против Штейнера — «позитивиста», «дарвиниста», даже и «материалиста» — Бердяев выступает как мыслитель религиозный⁴⁰.

Но Христос Бердяева столь же далек от Христа Церкви, как шокирующий христианское сознание «Христос» Штейнера. И это не должно удивлять: оба мыслителя получили изначальное вдохновение от импульса Ницше. В своих исканиях как Штейнер, так и Бердяев шли от *умершего Бога* старого теизма к *сверхчеловеку*, полубогу. Антропософия претендовала на то, чтобы формировать полубогов — посвященных; но человек творческий Бердяева был также полубогом — полубогом «антроподицеи», бердяевского «антропологического откровения». Так или иначе, именно тенденция к обожествлению человека побудила Бердяева вознести Адама Кадмона в недра Бога Троицы, счесть божественной саму человеческую природу. Христос для Бердяева — абсолютный Божественный Человек, вторая Тройческая Ипостась. При этом о Нем как таковом — как об «объекте» — Бердяев ничего знать не хочет. Примечательно, что в своей христологии он почти не обращается к Евангелию, не говоря уже об учении Церкви. К последнему он вообще относится с кощунственным пренебрежением.

³⁹ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 181.

⁴⁰ Как мне представляется, в образе *Христа* у Штейнера отразился теософский проект единой мировой религии. Тела *Иисуса Христа* — физическое от иудейки Марии, эфирное от основателя зороастризма, астральное от Будды Шакьямуни — вместе с духом Логосом указывают на синтетическую всемирную религию, чаемую тогдашними теософами.

В пору своего увлечения в 1900–е годы воззрениями Мережковского Бердяев приравнивал «поклонение Кресту» поклонению «божественно–прекрасному телу Венеры»⁴¹. Христос Бердяева — это теософский *мистический Христос*⁴², с которым в своей деятельности глубинно отождествляется homo creator. Христов «целостный Лик» в бердяевских трудах никак не очерчен, даже не обозначен, — видно, от опасения «объективации». И остается непонятным, что же является сутью бердяевского теологического воззрения — отход ли Бога от человека, Его «смерть» на манер Ницше, или же имманентное участие Творца в творчестве людей. Миф Бердяева о поведении Бога в новейшую эпоху двусмысленно неясен.

Христология Бердяева принадлежит скорее сфере не «чистого», а «практического» разума. Бердяев верил, что живет в апокалипсическую эпоху, что «близ, у дверей» стоит Христос в силе и славе. И потому надлежит уже подражать не Распятому Христу традиции, а Христу Апокалипсиса, Царю царей и Господину над господами. «Се, творю всё новое», — говорит Христос Иоаннова Откровения, — творить подобает, согласно Бердяеву, также и человеку. *Христос* Бердяева — это творческий импульс, чистый акт; *Христос* Штейнера и его последователей — это «живое существо Антропософии»⁴³. Таковы два экстравагантнейших воззрения мыслителей XX века, пытающихся спасти Христа от Ницше на путях Его приватизации. Антропософия и антроподицея в их христологических разделах являются двумя ответами на вызов Ницше — двумя версиями *постнищевского христианства*.

Все же Бердяев консервативнее Штейнера, — отчасти благодаря использованию им старых дискурсов, категорий исторического христианства. Бердяев борется со Штейнером за общепонятное представление о Боге и Христе, вместе и за привычный образ человека. Бердяев в важнейших вопросах не хочет считаться с космической эволюцией, хотя историю он признаёт.

⁴¹ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании (1905 г.) // *Бердяев Н. А. О русских классиках*. М.: «Высшая школа», 1993. С. 227.

⁴² Бердяев положительно отзывался о книге А. Безант «Эзотерическое христианство», где Христу традиции как раз противопоставлен «Христос мистический».

⁴³ См.: Свасьян К. Карл Баллмер // Свасьян К. *Растождествления*. М.: «Evidentis», 2006. С. 533.

Исторически обновляя прежние представления о Боге, Христе и человеке, он отказывается вытеснять их, на манер Штейнера, экстравагантными теософскими аналогами, — «отменив» Бога, аналитически «разлагать», «распластовывать» Христа и человека. «Преодоление человека» по Ницше всё же существенных черт человеческого облика в концепции Бердяева не затрагивает — в сторону ангела бердяевский человек не тендирует. В отличие от Штейнера, Бердяев дорожит человеческой цельностью, единым ликом человека, который возносится им в божественную вечность. Если угодно, Бердяев выставляет православную икону навстречу антропософской «матрешке» — тонкое обоняние Бердяева⁴⁴ улавливает вблизи нее дух разложения.

В «Самопознании» Бердяев признается, что иногда молится, — молился — святому Серафиму — и Андрей Белый, который в антропософском окружении начал сходить с ума⁴⁵. Молитва — это свидетельство теистической веры, которая в русской духовной практике оказалась более стойкой, чем гностическое любопытство. Браня историческое христианство, Бердяев до конца жизни посещал церковь в Кламаре. И быть может, самым неприятным в антропософии для него были магические токи, исходящие от Штейнера, и сектантская атмосфера вокруг *Доктора*. Примерно то же самое — в доморощено-сниженном виде — он находил в окружении Мережковского. Бог; Церковь; вера в Христа и молитва Ему, — вместе с тем человек, трудящийся во славу Божию в надежде на райское блаженство, монах нового типа: вот простые и монументальные концепты, которые суть опоры экзистенциализма Бердяева. Но это в точности те самые идеи, которые Штейнер принципиально исключал из своего зрения. Антропософией Штейнер хотел заменить христианскую религию, которую «проклял» Ницше. Против такой подмены Бердяев восставал особенно яростно.

Последнее слово Бердяева об антропософии — это императив соединения духовно-научного знания с религией, — разумеется,

⁴⁴ См. в «Самопознании» о бердяевской чувствительности к разного рода «запахам».

⁴⁵ Об этом рассказано в его «Интимном дневнике». См.: Андрей Белый и антропософия. Публикация Дж. Мальмстада // Минувшее. Вып. 9. М., 1992. С. 424–425.

приватным апокалипсическим христианством Бердяева. Думаю, он всё же понимал, что это невозможно. Антропософские «истины» укоренены в духовной практике, разлагающей человека, — опытно разделяющей его телесность⁴⁶, обособляющей в душе разум, волю и чувство, а также заставляющей его реально воспринимать себя в качестве целой вереницы кармических ликов. Разлагающую силу антропософского делаания остро чувствовала и осознавала слегка прикоснувшаяся к нему Евгения Герцык. «Иду от Бога, от спасения, от смысла <...>, — писала она, в глубоком унынии, в августовском — 1913 года — дневнике накануне окончательного принятия для себя антропософского пути. — Разложение, омертвление ценности жизни — да и пусть. <...> Личность разлагается, надо воззывать "Я" из "не-Я" <...> Новый человек сам себя должен сделать — прежде всего истреблением прежнего. <...> В себе — все лики (многосоставность), и для завершения жизни и истины нужно раздробиться, осознать эти лики, пробудить их» и т. д. — надо умереть прежде смерти⁴⁷. — «Я» созревает, «начинает жить, что значит: оно начинает ощущать себя в смерти»: это что, следующая дневниковая запись Евгении? Ничего подобного: теперь я цитирую восторженнейшего и умнейшего антропософа Карена Свасьяна, восхищающегося антропософским философом и художником Карлом Баллмером, «обретшим смысл жизни» именно в смерти⁴⁸. Это и понятно: антропософия — это путь к посвящению, но посвящение — не что иное, как мистическая смерть⁴⁹. «Новый человек» антропософии — человек распавшийся; *старый человек* — не только церковного богословия, но и антропологии Бердяева — лик целостный, личность *цело-мудренная*. И соединить их нельзя — ни диалектикой, ни жизненным усилием.

⁴⁶ Например, адепта обучают переживать во сне астральное тело в отрыве от эфирного и физического.

⁴⁷ См.: Герцык Е. Воспоминания. С. 236–237.

⁴⁸ Свасьян К. Сорок тысяч антропософий? // Свасьян К. Растождествления. С. 337; его же. Карл Баллмер // Там же. С. 526.

⁴⁹ Платоно-сократовская мысль о философствовании как умирании к оккультизму, на мой взгляд, отношения не имеет: ее значение нравственно-психологическое. Во всяком случае, высказавший ее перед смертью Сократ уж никак к оккультизму причастен не был.

2. Теизм (атеизм?) Бердяева и атеизм (политеизм?) Штейнера, или Бердяев–антропософ

«Мир должен быть найден из человека».
Р. Штейнер

«Лишь в субъекте познаётся реальность.
<...> Мир подлинно существует в необъективированном субъекте».

Н. Бердяев⁵⁰

Итак, в полемике со Штейнером Бердяев выступает в роли апологета широко понятой христианской традиции. Все же он не ниспровергает, не «проклинает» (как Ницше в «Антихрист[ианин]е») христианства, но хочет экстраполировать его на апокалипсическую эпоху. Его охранительный консерватизм манифестирует себя средствами старого теистического языка: он говорит о Боге и вере в Него, о религии Богочеловечества, о незримом мире духа. Пожалуй, ему свойственно необычно педалировать мысль о творческом сотрудничестве человека с Богом; но разве подвижничество святых не мыслилось и прежде в качестве синэргии с Творцом?.. Однако лукавство Бердяева, — а вместе и всей мысли Серебряного века, — заключено в том, что из старых слов им сплетается такой контекст, что их смысл в нем может измениться и на противоположный. И вот, читая труды Бердяева параллельно с книгами раннего Штейнера, убеждаешься в том, что разные дискурсы — религиозно–философский Бердяева и позитивистский (пока еще не обнаруживший свою *предтеософскую* природу) Штейнера⁵¹ — в действительности выражают удивительно близкое содержание, сходные смыслы и интуиции.

Скажем, Бердяев борется за трансцендентного Бога с принципиальным «космистом» Штейнером, от Бога однозначно отрекшимся в «Философии свободы». Но как Бог мыслится и переживается Бердяевым? Главная собственно религиозная интуиция Бердяева — это чувство «богооставленности», отсутствия Бога в мире, ощущение того, что там «царствует не Бог, а князь мира сего». Именно из этой интуиции и вырастает все древо

⁵⁰ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 277.

⁵¹ Записная книжка Р. Штейнера, цит. по: Свасьян К. *Reductio ad hominem* // Свасьян К. Растождествления. С. 495.

бердяевского экзистенциализма. Но подобная мысль о том, что мир покинут Богом, ничем не отличается от фигуральной *смерти Бога* по Ницше. И Бердяев по сути разделяет «главный аргумент атеизма», направленный, по его мнению, именно «против натуралистической, объективированной теологии и телеологии»⁵². «О, Бог совсем не то, что о нем думают», «к Богу неприменимы наши категории», — с горьким пафосом восклицает мыслитель и задается целью вернуть истинный смысл «священному слову Бог»⁵³.

«Для меня сохраняет значение различие между эзотерическим и экзотерическим в религии»⁵⁴, — в своем итоговом *Credo* 1940-х годов заявляет Бердяев. «Эзотеричен» для Бердяева (равно как для всего русского Серебряного века) «путь», «открытый Ницше» (Лев Шестов), — но на него же вступил и начинающий теософ Штейнер. Это путь от человека к сверхчеловеку, Бердяевым продолженный и вверх — до самых Божественных недр, куда он поместил Человека Абсолютного, Адама Кадмона Каббалы. Бердяев «не знает ничего выше человека»: «человек, как творец ценностей, ставится Бердяевым на место Бога», — доказывает блестящий историк философии П. П. Гайденко⁵⁵. «Если согласиться со Шлейермахером, что главное в религиозном сознании — это чувство зависимости человека от высшего начала, то Бердяева нельзя назвать религиозным. Ничто ему так не претило, как чувство зависимости, он даже согласен был считать себя, скорее, атеистом, если религия требует признания конечности человека»⁵⁶: перманентный идейный бунт Бердяева — аналог также атеистического, и при этом магического властолюбия Штейнера.

Богочеловек Христос, согласно окончательному главному «догмату» Бердяева, имманентен человеку-творцу и действует вместе с последним в творческом акте. Так Бердяев опознаёт Христа, таков его «богочеловеческий» опыт. Трансцендентный Бог из его «эзотерического» христианства полностью исключен, да и Христос превращен в чистый акт, подчинен творческой инициативе конкретного человека. Где же единый Лик Христа,

⁵² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 292, 293.

⁵³ Там же. С. 284.

⁵⁴ Там же. С. 177.

⁵⁵ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М.: «Республика», 1997. С. 458, 457.

⁵⁶ Там же. С. 457.

за который Бердяев вроде бы борется со Штейнером, видящим в Христе одного «космического агента»? Этот Лик — евангельский, иконописный, богословский наконец — Бердяев упраздняет, не желая впасть в «объективацию». Всё божественное им сведено в план человеческого опыта, сделано имманентным. Отринуты, как и Штейнером, Кант с его вещью-в-себе, надмирные *эйдосы* Платона — вместе с никейской метафизикой, признающей трансцендентное бытие под именем «неба». От старого теизма при Бердяеве остался один «свет», который он узрел при переходе от «подавленности грехом» к мистике «творчества». Но довериться здесь Бердяеву, отрекшемуся от исторической Церкви, и допустить Фаворскую — нетварную исихастскую природу этого света равноценно вере в то, что Штейнер познал тайну «эфирного Христа». «Христианский эзотерик» Бердяев на деле очень близок сознательному атеисту Штейнеру.

Но так ли уж последователен «атеист» — в духе Фейербаха и Ницше — Штейнер? «Теософия и антропософия вновь восстанавливают древнюю демонолатрию. Это есть отмена дела христианского освобождения человеческого духа и возврат к старому полуязыческому, полухристианскому гностицизму»⁵⁷: Бердяев, к сожалению, редко произносил в связи со Штейнером ключевое слово: **язычество**⁵⁸. В общерелигиозном аспекте, Штейнер все же атеистом не был: отрицая Единого Бога теизма, он признавал (причем в смысле не просто «чистого», а «практического» разума!) сонмы разнообразнейших «богов». «Всё полно душ и демонов», — согласно досократичу Фалесу; именно таким, по-видимому, был «пантеон» Штейнера, знавшего, по его утверждению, доступ в духовный мир. В его трудах по разным поводам упоминаются различные его обитатели, — в первую очередь т. наз. космические Иерархии. Но, конечно, *демонолатрии* — религиозного поклонения демонам — у Штейнера не было, — его воззрение вообще не предполагает какого-либо «поклонения». Так что и слово «язычество» приложимо к антропософии условно, фигурально и указывает лишь на то, что

⁵⁷ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 178.

⁵⁸ Очевидно, потому что у самого Бердяева, некогда союзника Мережковского, рыльце здесь, как говорится, в пуху: вспомнить хотя бы его поклонение «телу Венеры» вместе с Крестом.

атеисту Штейнеру все же симпатичнее красочное языческое многобожие, чем скучный в своей абстрактности монотеизм.

Важнее всего здесь трактовка Штейнером существа Иисуса Христа. Христос антропософии — Великий Солнечный дух, вождь тех духов, которые в эволюционном развитии опередили людей и ныне обитают в тонких оболочках Солнца. Но Христос—сверхчеловек ведет и остальное земное человечество: «В Христе явилось в человеческом облике высокое Солнечное существо как великий человеческий земной прообраз». Христос составляет «первооснову человеческого "Я"», и призвание христианина — раскрыть в собственном «Я» присутствующего там Христа в качестве высшего аспекта этого «Я». Христос противодействует обособлению людей — «христианство стало идеалом всеобъемлющего братства»⁵⁹. В этих отдельных тезисах христологии Штейнера присутствуют даже и церковные интуиции — но Штейнеров Христос не мыслим теистически и, будучи Духом Солнца, скрывается, как и вообще в теософском воззрении, за личинами многих богов языческого мира.

«Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!
Знойный гнев, Эйос, твой велик!
Отрок бог! Из солнечного диска
Мне яви сверкающий свой лик!»

Так поэт—антропософ М. Волошин, заклиная на разный лад Аполлона, в действительности обращался к антропософскому Христу через посредство Солнца — не только природной иконы Христа, но и планеты его обитания⁶⁰. Картина мира, используемая Штейнером, не та, которую создала Церковь, укорененная в семитском воззрении. Мир очеловеченный, доступный для опыта; Солнечная система, где царит своеобразный «геоцентризм»⁶¹ — планеты эволюционируют, «подстраиваясь» под эволюцию человека, именно на Земле совершающего развитие; сонмы природных духов, таинственно участвующих в жизни

⁵⁹ Штайнер Р. Очерк тайноведения. С. 187–189.

⁶⁰ Цитирую стихотворение Волошина 1909 года «Станет солнце в огненном притине...».

⁶¹ Как не вспомнить здесь о позиционировании Штейнером себя в качестве перевоплощения Аристотеля! Система Аристотеля(—Птолемея) воскресает в антропософии, претерпев своеобразную метаморфозу.

людей и т. д. — антропософский универсум, действительно, больше походит на многобожный языческий, чем на суровые «небо» и «землю» Библии, сотворенные из ничего трансцендентно-неприступным Элогимом—Яхве.

У атеиста Штейнера богов много, быть может, слишком много, и верховный «бог» антропософии очень напоминает человека. От сгоревшего (в новогоднюю — с 1922 на 1923 год — ночь) Гётеанума — здания для постановки «Драм—мистерий» Штейнера — осталась скульптура, по проекту Штейнера вырезанная из дерева им совместно с учениками⁶². Она изображает человека в античном хитоне, возле которого видны химерические существа. Скульптура называется «Представитель человечества», — она должна была стоять в глубине театральной сцены, похожей на открытый алтарь католического храма. Гётеанум был зданием культового или полукультурного характера, — местом антропософских *посвящений*, строением сакральным на нашем языке. «Представитель человечества» — антропософский Христос — изображен в его противостоянии Люциферу и Ариману. Сакральный жест опущенной к земле правой и в небо вознесенной левой руки означает соединение поту— и поюсторонних миров⁶³. Ася Тургенева, не только свидетель, но и непосредственная участница работы над пластилиновыми моделями изображения, помогает нам подойти к концепции скульптуры и прояснить смыслы Штейнерова христологического мифа. «Трагедия мировых существ — Люцифера и Аримана — противостояла здесь [т. е. в скульптурной группе. — Н.Б.] Богочеловеческому образу»; «трагедия» состоит в том, что эти демоны «не затронуты импульсом Христа». «Представитель человечества» — это не апокалипсический Христос, явившийся в силе и славе судить

⁶² Очень интересно работа над скульптурой описана в «Воспоминаниях» Аси Тургеневой (см. главу «Группа» в изд.: Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума. Перевод с нем. языка Н. Бонецкой. М.: «Новалис», 2002. С. 117–121).

⁶³ Мне кумир Гётеанума напоминает композицию «Афинской школы» Рафаэля: «Представитель человечества» явно соединяет жесты Платона и Аристотеля. У Рафаэля разделены мировоззренческие ориентации на небо и на землю, будучи олицетворенными в фигурах Платона и Аристотеля, тогда как у Штейнера в его скульптуре Христа «небесное» и «земное» соединены. Рафаэль, по Штейнеру — одна из реинкарнаций Иоанна Предтечи. И скульптор Штейнер намекнул, что видит здесь живописца Рафаэля своим собственным «предтечей».

мир, — Его искал русский Серебряный век, но не Штейнер. «Христос не судит, — воспроизводит собственные слова Доктора по поводу скульптуры Ася Тургенева. — Он только присутствует. В Его жестах нет ничего агрессивного, воинственного. Он спокойно шагает вперед; Люцифер и Ариман не в силах вынести Его близости; они сами судят себя. Ломает крыло Люциферу и заключает Аримана в золотоносные жилы Земли не Христова рука». По просьбе Марии Штейнер в скульптурное изображение *современной ситуации Христа Доктор* поместил и фигурку «новой Изиды» — Божественной Софии. В антропософию порой вливалась русская струя — воздействием на Доктора прежде всего Андрея Белого и Марии фон Сиверс–Штейнер. Русский софийный импульс был специально осмыслен Штейнером для его лекции «Поиски новой Изиды, Божественной Софии», где София — в духе древних гностиков и Я. Бёме — показана покинувшей Землю и вознесшейся на Небо⁶⁴. Также и в скульптурной группе Гётеанума София — существо в виде головки с двумя крылами — «не имеет дела с Землей». И если антропософы иногда называли это существо «Мировым Юмором»⁶⁵, то, видимо, с подачи Штейнера, знавшего от Белого о странном, гомерическом смехе тайнозрителя Софии Соловьёва: понять этот смех как периодическое одержание русского духовидца «Мировым Юмором» было бы вполне в ключе тайноведения.

Взирая на скульптуру «Представителя человечества», участники антропософских действий, по-видимому, должны были ощущать присутствие некоей силы, которую их побуждали осознавать в качестве живого Христа. Гипостазированная духовная наука, манихейски не отвергающая сил зла, но как бы укрощающая их, используя во благо человеку — вот существо современного христианства по Штейнеру. Именно такой смысл был вложен в «Представителя человечества». Согласно авторитетному антропософскому толкованию, Христос является «уравновешивающей силой», гармонизирующей «разлагающее» действие на человека Люцифера и «склеротизирующее» — Аримана⁶⁶.

⁶⁴ См. об этом в Приложении к данной книге («Русская софиология и антропософия»).

⁶⁵ Тургенева А. Воспоминания... С. 118, 119 соотв.

⁶⁶ Карлгрен Ф. Рудольф Штайнер (1861–1925) // Штайнер Р. Очерк тайноведения. Ереван: «Ной», 1992. С. 300.

Очевидно, что смысловое послание лежащего в основе скульптурной группы манихейского мифа — «по ту сторону добра и зла». Христа Гётеанума Штейнер назвал все-таки не *Духом Солнца*, но *Представителем человечества*. То, что могло бы показаться явным политеизмом — пускай и не «демонолатрией» по Бердяеву, но воззрением все же языческим, сам Штейнер предпочел свести к атеизму. Солнечный бог, некогда Аполлон, Митра и т. д., Штейнером осмыслен как «Предводитель человечества». Это человек на более высокой эволюционной ступени, иначе — **сверхчеловек**. Как и в случае Бердяева, религиозные, условно говоря, воззрения Штейнера в конце концов собираются в Человеке. «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти»⁶⁷: слова Ницше точно выражают задание Штейнера своим последователям. *Представитель человечества* Гётеанума — это антропософский посвященный, умело манипулирующий силами зла.

Если веру Бердяева в имманентного человеку Бога трудно признать теизмом, то *тайноведение* Штейнера расценить как атеизм тоже нелегко. Антроподицея и антропософия видятся мне обе где-то *между* теизмом и атеизмом, причем идеал обеих, цель их практик — это версии *сверхчеловека*. На вызов Ницше христианин Бердяев ответил *человеком творческим*, подражающим грядущему в мир Христу Апокалипсиса, а христианин Штейнер — разработкой новых мистерий, возводящих адептов на высшие ступени эволюции. Антропософия — это, конечно, не антроподицея в бердяевском смысле. Но разве антропософия не *оправдывает* человека перед инстанцией Ницше? Антроподицея же, обоснование Бердяевым божественности человека, конечно, одновременно и «антропософия» как полученная через «антропологическое откровение» *мудрость*. Эти глубокие и странные переключки феноменов Бердяева и Штейнера проявились уже в самый начальный — гносеологический период их творчества, о чем уже говорилось мною ранее. Пока эти двое не разошлись: Штейнер, направившийся в сторону (окультурного) естествознания, и Бердяев, оставшийся в сфере гуманитарной, как гносеологи, они различались лишь в области языка. **Человек** для

⁶⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Перевод с нем. языка Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 8.

обоих был человеком познающим, а познание обоими же понималось в качестве аспекта *бытия*. Штейнер в течение всей жизни по сути осуществлял бердяевский проект постижения макрокосма изнутри микрокосма. Бердяев следовал по тому же пути, но дошел лишь до познания человеком человека же, высказав при этом догадку о возможности познавательного диалога и с природой.

К великому сожалению, между Бердяевым и Штейнером обмена воззрениями не произошло. Штейнер о Бердяеве практически ничего не знал, Бердяев читал труды Штейнера и слушал в 1913 году его лекции, по-видимому, невнимательно и предвзято. Будучи сам очень сомнительным *теистом* и уж совсем не *церковником*, — цenia оккультный *космизм* и абсолютизируя *субъектную антропологию*, Бердяев как бы не заметил самого опасного и «эзотерического» в феномене Штейнера. Попадают не в бровь, а в глаз здесь, скорее, реплики Е. Герцык об антропософском пути. Отношение антропософов к Бердяеву всегда было и есть крайне неприязненное. При этом антропософские суждения о русском экзистенциалисте еще более предвзяты и некомпетентны, чем бердяевская критика антропософии. Но для меня весьма значимо высказывание одной из первых русских учениц Штейнера — Аси Тургеневой, — отчасти и потому, что в нем звучит и голос Андрея Белого. Сетуя, что Бердяев «прошел мимо» феномена Штейнера, А. Тургенева точно замечает, что антропософское воззрение «могло бы оказаться ему — в соответствии с его существом — ближе всего»⁶⁸. Мне и хотелось выявить эту «близость», скрытую за разницей дискурсов, — глубинное созвучие натур двух мистиков, ницшеанского типа бунтарей, *дух* предпочитающих *плоти* и, в отчаянии от блужданий в джунглях философии, устремившихся к знанию оккультному.

* * *

«Что философия в конце концов должна быть большим монологом, который ведет человеческое самосознание, чтобы понять самое себя и вместе с тем и мир, было мне ясно с самого начала». — Кто автор этих слов? Конечно, скажет всякий, это Бердяев, автор шедевра — компендиума Серебряного века, книги

⁶⁸ Тургенева А. Воспоминания... С. 80.

«Самопознание», в предисловии к ней 1940 года определивший свою «экзистенциальную философию» как «познание человеческого существования и познания мира через человеческое существование». Цель этой, действительно, монологической, осуществляемой «в мгновение настоящего» книги — «понять всё происшедшее с миром как происшедшее со мной»⁶⁹, — сообщает нам Бердяев. — Но вот, вышеприведенная цитата «что философия...» — отнюдь не бердяевская! Это слова из некоего письма Р. Штейнера от 5 декабря 1890 года, которое вспоминает в своей книге «Растождествления» К. Свасьян⁷⁰. Антропософ, знаток Гёте и Ницше, Свасьян очень дурно отзывается о Бердяеве. «Бердяевская белиберда» — вот его определение философствования русского экзистенциалиста. Эту убогую остроу с ее претензией на филологическую игру мне доводилось слышать из уст церковных мракобесов. Свасьян улавливает в «белиберде» «надменность» «высокопарной пошлости», к чему и сводит пафос Бердяева (с. 522). Так он мстит Бердяеву за неприятие антропософии⁷¹.

Кажется, Бердяев знал сочинения Штейнера все же лучше, чем Свасьян — работы Бердяева. Прочитав «Самопознание», Свасьян спрашивает о книге: «Что же такое познаётся в ней вообще?» (с. 397). В форму риторического вопроса Свасьян облек брезгливое пренебрежение к ее автору, объясняющему свой замысел уже на первой странице, — Свасьян не мог пропустить фраз, приведенных мною выше. Но то, что другой фигурой красноречия Свасьяна оказывается древнеегипетский божий суд, на который отдается Бердяев, в моих глазах свидетельствует лишь о том, что Свасьян не потрудился понять Бердяева в самых основных тенденциях его исканий. Историк философии Свасьяну, право же, под силу разобраться с Бердяевым самому, не прибегая к помощи

⁶⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 7.

⁷⁰ Указ. изд. С. 476. Ниже ссылаюсь на данный труд в основном тексте в скобках.

⁷¹ Точнее, за «ложь об антропософски загубленном гении» — распавшейся будто бы личности Андрея Белого. Бердяев, по Свасьяну, виновен в том, что не распознал в известном — 1922 года — эпизоде отчаянно-непристойной пляски Белого в берлинском кабаре (после утраты жены — Ася Тургенева предпочла браку с Белым антропософскую аскезу) духовной ситуации рождения в Белом нового человека, оккультного прохождения через «порог». Пляшущий пьяный Белый называл дьяволом «Доктора», — но являлся Белому не дьявол, а *Страж порога*, — доведу до конца подобную трактовку эпизода. См. статью Свасьяна «Вселенная во рту», с. 397 указ. сборника статей.

«Озириса» и «Крокодила»! В самом деле, почему бы не сравнить «Самопознание» с «Моим жизненным путем» Штейнера, не сопоставить две «Философии свободы»! В статье «*Reductio ad hominem*» Свасьян низводит Штейнера до соположения с М. Штирнером; но разве Бердяев, подобно Штирнеру, не утвердил свою философию «Я» на субъекте конкретном, а не трансцендентальном? И не относятся ли и к Бердяеву слова Штейнера о Штирнере как «настоящем представителе Мирового Духа, который приобретает себе весь мир как "собственность", чтобы таким образом распоряжаться делами мира как своими собственными делами» (с. 514)? «Опыт "Философии свободы" [Штейнера. — Н.Б.]: живя в мысли, мы живем во Вселенной», Свасьян называет «небывальным, изумительным» (с. 442). Однако вот «опыт» Бердяева, запечатленный в книге «Смысл творчества»: «В творческой интуиции — вселенская истина, добытая свободой» (с. 272). Разве эта фраза не вписывается органично и в контекст «книги — мистерии» по Свасьяну? Если бы Свасьян, помимо «Самопознания», заглянул и в другие труды Бердяева, он поостерегся бы оттачивать на Бердяеве свое, действительно, великолепное, глубокомысленное остроумие: слишком близко друг ко другу реют в философском пространстве эти две души — русского экзистенциалиста и «умного оккультиста⁷²», — так что, целясь в супостата, можно ненароком попасть в кумира. Например, глумясь над самопознанием Бердяева, как бы не поразить при этом само «начало антропософии», которое, согласно Свасьяну, скрыто в такой философии, которая дает философствующим субъектам «не знания», а — «через нее — самих себя» (с. 515). Штейнер — ясновидец, понятно, к Бердяеву отношения не имеет. Но Свасьяну — то как раз дорог Штейнер — философ, автор «Философии свободы» и «Индивидуализма в философии»! Токи персонализма — романтическое желание найти в себе самом весь мир с его тайнами и, более того, переделать его по собственному проекту — пронизывают оба воззрения. И мне непонятно, как Свасьян этого не заметил.

Если антропософия — это познание человеком себя и мира — через себя, как утверждает Свасьян, то я вправе выдвинуть радикальный тезис: **Бердяев — антропософ**, «антропософ без

⁷² Т. е. такого, чья оккультная практика связана в первую очередь с деятельностью ума.

Штейнера», пришедший самостоятельно к «началам антропософии» и на свой лад их развивший⁷³. И если «фундаментальная интуиция» антропософии такова: «Мышление, свершающееся <...> в субъекте, принадлежит не субъекту как таковому, а <...> природному свершению, миру, и мир без участия в нем мышления был бы так же онтологически не завершен, как корень растения без плода или как организм без головы» (Свасьян, с. 517), — то **Бердяев — антропософ** чистейшей воды. Разве *творческий экстаз* по Бердяеву — не следование императиву Штейнера: «Расширьте <...> вашу самость до самости мира» (с. 514)?! Вот также блестящее выражение главной философской *идеи* Бердяева: «Для человека противоположность объективного внешнего восприятия и субъективного внутреннего мира мысли существует лишь до тех пор, пока он не обнаруживает, что эти миры составляют одно целое. Внутренний мир человека и есть внутреннее природы». Речь здесь идет, понятно, о таинственном единстве макро– и микрокосма, столь любезном Бердяеву. Но слова эти принадлежат комментатору Гёте, молодому Рудольфу Штейнеру! (с. 509).

Ключевое понятие бердяевского экзистенциализма — познающее себя «Я» «вот этого конкретного человека, единственного и неповторимого», — категория, отличная от «Я» как человека вообще, «субъекта вообще» Фихте⁷⁴. Но «философское Я» в глазах автора труда «Индивидуализм в философии» — именно «воплощенное, реальное Я единичного человека, а не некое всеобщее, отвлеченное от него Я» (Свасьян, с. 497). — В книге «Растождествления» Свасьян в дуэте со Штейнером развивает главное положение Штейнеровой «Философии свободы»: философствовать — значит «жить <...> в собственных мыслях», философ — это тот, «кто живет в мыслях, как в теле, и ощущает в себе Дух Мира как собственную душу» (с. 515). Но в самой «антропософской» (в вышеуказанном Штейнеро–Свасьяновом смысле) книге Бердяева «Я и мир объектов» эта же мысль обнаруживается в богатейшем множестве гениальных вариантов. «Философия есть акт жизни» — «есть функция жизни духа» (с. 242); «мышление внутри бытия» «должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием» (с. 253, 254); на пути экзистенциальной

⁷³ Признаюсь, этот тезис и для меня самой оказывается неожиданным.

⁷⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 297.

философии «субъект–человек познаёт <...> раскрывающееся существование человека и через человека существование мира и Бога» (с. 259)⁷⁵ и т. д.: если исключить из последней фразы одиозное для антропософии слово «Бог», то эти случайно мною выбранные тезисы Бердяева вполне можно счесть за штейнеровские. Антропософия укоренена, по Свасьяну, «в интуитивно переживаемом, беспредпосылочном мышлении, имеющем основание в себе самом, и *in spe* дающем всякой жизни <...> смысл и оправдание» (с. 501); но и *Existenz–Philosophie*, по Бердяеву, это такое «философское мышление», которое «прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием»⁷⁶. — Свасьян: «В своей центральной интуиции <...> она [антропософия — Н.Б.] опознаёт являющегося в настоящем космического Христа» (с. 501); однако именно Христос–Богочеловек действует и в «центральной интуиции» антроподицей Бердяева — в творческом светоносном акте человека.

Наконец, и в понимании духовной практики Бердяев и Штейнер в принципе близки. Цель медитаций Штейнера — выходение в духовный мир — достигается, в его замысле, раскрытием у наблюдателя органов сверхчувственного восприятия. Бердяев говорит об «угасании» и «исчезновении» «мира объектов» и раскрытии «иного мира» — мира духа, — однако в первую очередь это касается не мира как такового, а метаморфозы познающего мир субъекта. «"Иной" мир есть наше вхождение в иной модус, иное качество существования. "Иной мир" есть просветление и преображение нашего существования»⁷⁷, но не объективное событие «растворения» мировой материи. Надо выйти из мира объектов и войти вовнутрь субъекта, — этот главный императив Бердяева не нов: с «внутрипробывания» начинается и духовная жизнь православного аскета. Также и Штейнер в «Философии свободы» как бы ненароком, опираясь на авторитет Фихте, дал установку «мыслящему субъекту» на наблюдение собственного мышления, — призвал его, по выражению Свасьяна, *жить в собственных мыслях*. Но бердяевское *внутрипробывание* — это не

⁷⁵ Цитирую «Я и мир объектов» по изд.: Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: «Республика», 1994.

⁷⁶ Там же. С. 254.

⁷⁷ Бердяев Н. А. *Самопознание*. С. 288.

что другое, как экзистенциальное философствование, которое также и «жизнь в собственных мыслях», и «большой монолог» самосознающего «Я» по Штейнеру.

Налицо поразительное сходство философских феноменов Бердяева и Штейнера. Не будучи ни членом Антропософского общества, ни почитателем самого Штейнера, — более того, выступая как злой критик его учения (вспомним о «трупном яде» антропософской аналитики!), Бердяев в его глубинных философских интуициях — единомышленник если не дорнахского Доктора, то доктора философии Рудольфа Штейнера⁷⁸. Убежденность в этом является сквозной линией данного моего исследования.

⁷⁸ Докторской диссертацией Штейнера была его книга «Философия свободы».

Глава 7. Н. А. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист

Мы ныне получили возможность свободно рассуждать о русской философии. Однако проблематично само понятие «русская философия». От западных коллег мне известно, что *русская философия* в их университетах считается чем-то экзотическим, а кое-кто утверждает, что этой традиции вообще не существует. В таком отношении есть резон: как правило, наши мыслители избегали философской системности (хотя учились у Гегеля, Шеллинга, Фихте) и в своих дискурсах стремились вырваться из пут «отвлеченных начал». Правда, и на Западе системность и отвлеченность в конце XIX века были отвергнуты в пользу «философии жизни», которой своим существованием отчасти обязан экзистенциализм XX века. Русская философия изначально шла от жизни и опыта; «русские мальчики» Достоевского «разрешали мысль» о человеке и мире, рассуждали о бытии Божиим не в кабинетах, а по петербургским трактирам. В частности, для мыслителей «Серебряного века» — сплошь дилетантов — философствование было не профессиональным занятием, но жизненным делом — средоточием внутреннего существования. Практически вся философия «Серебряного века» — это *философия жизни, экзистенциализм и персонализм*, лишь в разной степени различными мыслителями отрефлексированные. И это требует он нас особого подхода к их творческому наследию. Описать конкретное философское учение с помощью единого набора категорий невозможно. Правомерно назвать, к примеру, Бердяева философом свободы и экзистенциалистом, но эти определения относятся и к Льву Шестову. А Камю — абсурдист, как и Шестов — писал, что последний отвергнул разум, предпочтя ему иррациональность. Однако разум — то Шестов отвергнул, но предпочел разуму живого Бога библейских праотцев, — категорией же *иррационального* он вообще не оперировал.

У русской философии нет единого языка: всякое понятие радикально обновляется, попадая в контекст другого воззрения. И нет ни одного учения, которое можно было бы понять без обращения к биографии — не только внешней, но и духовной — его создателя. Особенно велика здесь роль истока философской концепции. Скучно читать рассуждения о философии Вл. Соловьёва, всерьез не учитывающие того, что его сочинения суть «беседы» с *Софией*, что источник «Чтений о Богочеловечестве», «Философских начал цельного знания» и всех прочих трудов Соловьёва — его мистические встречи с «подругой вечной», описанные в стихотворении «Три свидания». Скучно и даже противно слушать лекцию о связи «богословия» Флоренского с «наукой»: видите ли, Флоренский ученый, а «верует», — с нарочитым восхищенным придыханием повторяет лектор, не разобравшийся в том, что такое, собственно, «наука» и «богословие» в контексте воззрения Флоренского, не понимающий того, что ни науки, ни богословия в общепринятом смысле на самом-то деле у Флоренского вообще нет. Короче говоря, интерпретация феноменов русской философии — это искусство, которое не терпит школьного топорного подхода. Кстати, сами наши мыслители заложили основы герменевтической методологии и дали нам ее великолепные образцы. Тот же Флоренский учил «гётеанскому» всматриванию в феномен: надо распознать его бытийное начало, и тогда, ухватившись за этот кончик нити, несложно размотать весь клубок. А вот Бердяев блестяще владел герменевтической практикой: к его духовным портретам Флоренского, Мережковского, Льва Шестова, Вяч. Иванова, Андрея Белого исследователю и сегодня мало что можно добавить.

Эти предварительные замечания призваны оправдать мою тему, указанную в заголовке. Бердяев — сугубый дилетант в философии — в качестве «экзистенциалиста» осознал себя весьма поздно и сделался им как бы невольно для себя. У него великолепный по точности формулировок, мощный дискурс, философию он хочет свести к философованию как творческому процессу, дабы передать само существование философа. Но движут им мотивы, более глубокие и важные для него, чем собственно философские. Бердяев, не слишком жаловавший Соловьёва и вряд ли веривший, что тому являлась сама София

Премудрость Божия¹, тем не менее вдохновлялся соловьёвским проектом «цельного» — софийного знания, знания ноуменального, а не кантианского феноменального, знания, добываемого не позитивно—экспериментальным, но мистическим путем, знания, если угодно, абсолютного. Таким было изначальное стремление Бердяева, сделавшего его «мистиком» и «гностиком». Но «мистицизм» и «гностицизм» Бердяева нимало не похожи на таковые же Соловьёва, они сугубо *бердяевские* и отражают его духовный путь, тайну его личности и судьбы. В бердяевском творческом наследии мистицизм и гностицизм подчинены его философии — алхимически трансмутируют в бердяевский экзистенциализм. Разобраться в этих первичных мотивах его мышления и их трансмутации означает уже понять многое в феномене Бердяева. Этому я и посвящу свое небольшое исследование.

О мистицизме Бердяева

«Моя первая и последняя мысль — неизменная мысль о личности, об освобождении», — писал Бердяев в начале творческого пути; в итоговой книге он это подтверждает: «Я основал дело своей жизни на свободе»². Но интуиция свободы у Бердяева была окрашена не социально—политически и не этически (как у раннего Шестова), а гносеологически: свобода — в эпоху, когда в философии царил гносеологизм, — изначалью понималась Бердяевым как *свобода познающего субъекта*. Бердяев, несомненно, знал многочисленные неокантианские учения, которые, как правило, были весьма остроумными попытками решения проблемы познания, как ее поставил Кант. И Бердяев видел, что эта задача решения не имеет, что в рамках кантовского критицизма обосновать бытийственное познание — примирить

¹ «София была прельщением Вл. Соловьёва», — писал Бердяев в 1923 г. в статье «Мутные лики», имея в виду острую земную эротичность соловьёвских видений: «София Соловьёва — это Женщина, в которой небо слишком смешалось с пучиною вод, с земной стихией». Но всё же на фоне «софиан» — Андрея Белого и Блока — Соловьёв видится Бердяеву «христианином», ибо он «прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию». См.: Бердяев Н. А. Мутные лики // Бердяев Н. А. Мутные лики. М., 2004. С. 326, 325.

² Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis* (1907 г.). Сайт Nema1oknig. Info, с. 15; Бердяев Н. А. Самопознание (1940—е гг.). М., 1990. С. 313.

неизбежный субъект–объектный дуализм невозможно. Бердяев никогда не проблематизировал — не «оправдывал», выражаясь его языком, принципов естественных наук. Он откровенно не любил бурно развивающейся на их основе техники, прозорливо поняв, что она стремится подчинить себе человека. Странно сказать, но он не любил культуры, оплотнившейся в ее ценностях: даже в полотнах великих мастеров Возрождения он дорожил лишь творческим порывом, их породившим. Интерес Бердяева был устремлен к вещам более высоким и тонким, запредельным для опыта позитивного — чувственно–рационального, кантовского опыта естествознания Нового времени.

По природе Бердяев не был человеком своей современности, но он не выглядит и архаистом, каким ныне представляется его друг Лев Шестов. Есть основания предполагать, что Бердяев, подобно его идейному супостату, но и тайному союзнику Р. Штейнеру — пришелец из отдаленного будущего. Так или иначе, изначально Бердяев утвердил проблему познания на фундаменте мистики и религии, задавшись вопросом о совершенно ином, нежели естественнонаучный, опыте — *опыте мистическом*³. В 1900–х годах он осознавал себя в качестве «мистического реалиста»: в книге 1907 г. «Sub specie aeternitatis» в центр собственной гносеологии он поставил «реальное знание», связывая с понятием «реальность» смысл «реалий» средневековых, т. е. запредельных сущностей вещей, а отнюдь не предметность, данную в ощущениях. В «Философии свободы» (1911 г.) в связи с интуитивизмом Н. Лосского он рассуждает об «онтологической гносеологии». Бердяев искал опыта, не противопоставляющего в познавательной ситуации полюсов субъекта и объекта. Таким опытом он считал непосредственное переживание человеком бытия до рационализации

³ Для сравнения замечу, что Флоренский, также противник кантианской традиции в гносеологии и позитивного естествознания, противопоставил им натурфилософию Гёте — опыт медитативного созерцания, плодом которого, как предполагалось, в некоторых случаях оказываются природные *первоявления*. Хотя Флоренский сделался священником, сторонником субъективной мистики, в отличие от Бердяева, он не был. Миром первоявлений был для него церковный культ, а путь к их постижению пролегал через разум. Гётеанец Флоренский близок гётеанцу же Штейнеру, но в своем гнозисе не пошел так далеко, как основатель антропософии, ограничив свои «духовные исследования» сферой церковного разума.

сознанием этой первичной интуиции. «Бытие дано до рационалистического рассечения духа [«отсечения» разума от «цельной жизни духа». — Н.Б.] и до раздвоения на субъект и объект». Бердяев имеет при этом в виду не детское восприятие окружающего мира, недалеко ушедшее от животности, но восприятие высшего порядка «в религиозном, мистическом опыте». Эти ранние рассуждения Бердяева об «органическом мышлении <...> как функции жизни», о совпадении «тайны познания» и «тайны бытия», о необходимости преодолеть «разрыв между субъектом и объектом»⁴ и т. п. носят чисто декларативный и, рискну сказать, безответственный характер. Вообще декларативность — это хроническая болезнь стиля мысли Бердяева: сама афористическая — безапелляционная форма его дискурса как бы требует беспрекословной веры и послушания, словно речь идет о вещах абсолютных или общезначимых. Но всё же рассуждения Бердяева о «мистическом опыте», в котором человек обретает ноуменальное знание, не были беспочвенной болтовней. В этом мы убеждаемся, прослеживая от труда к труду развитие бердяевской философской *идеи*. О познании и мистике говорится во всех его книгах. Можно попытаться создать некий компендиум этих суждений — сделать набросок к портрету Бердяева–мистика.

Бердяев имел вкус к изучению мистических учений — к их классификациям и оценкам. Он рано понял, что мистика мистике рознь, что мистический опыт требует критики не в меньшей мере, чем опыт позитивный. Апологет *человека*, веривший в его высшее призвание, Бердяев искал мистики *богочеловеческой* — такого опыта, такого экстаза (т. е. выхода из себя), в котором человеческая личность не растворяется ни в божестве (как в индусской мистике), ни в «космосе», т. е. природе (как в оргиазме, о котором, благодаря участию в собраниях на *Башне Вяч. Иванова*, Бердяев знал не понаслышке), но обожествляется, каким-то образом приобщается к божественной жизни. Вместе со всем «Серебряным веком» Бердяев хотел держаться религии отцов: «Сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа, — заявлял он с неприятной категоричностью. — <...> С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не

⁴ См.: Бердяев Н. А. *Философия свободы* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., «Правда», 1989. С. 30, 99–100.

тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себя универсальное содержание»⁵.

Однако и область христианской мистики пестрит множеством оттенков, в ней выработаны самые разные духовные пути. Бердяев, почти в духе дуалистических схем Мережковского, противопоставляет мистику христианского Востока западно-христианской мистике — как педалирующую Божественную природу Христа той, которая акцентирует Его человечество. И хотя ему самому импонирует трезвая сознательность мистики Востока, в последней его не устраивает слабость выражения человеческого начала. «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада — по преимуществу мистика Распятия»⁶, — чисто рационалистически рассуждает Бердяев, словно забыв о подвигах отцов-пустынников, о многомесячном стоянии на камне-столпе св. Серафима: интеллигенты «Серебряного века» легкомысленно относили саровского преподобного к гипотетическому «белому монашеству», умаляя иступленную аскетичность его натуры⁷. Бердяев сопрягает мистику с теологией, соотносит ее с магией и как бы со знанием дела — с профетизмом: он всегда намекал, что знает в себе дух пророчества. Неизменно он признавал себя членом православной Церкви — в Москве считал «своим» храм Успения в Большом Власьевском переулке, в Париже был прихожанином Сергиевского подворья. Но неотмирность исихазма, который является основанием церковной молитвенности, это то самое, против чего восставал «пророк Третьего Завета» Бердяев. — По поводу суждений Бердяева о «мистике литургической и сакраментальной»⁸ я хочу высказаться особо. Раз он участвовал в церковной литургии — надо думать, исповедовался и причащался, — очевидно, он верил в таинства Церкви, и в частности, в пресуществление хлеба и вина

⁵ Бердяев Н. А. Дух и реальность (1937 г.) // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., «Республика», 1994. С. 437.

⁶ Там же. С. 441.

⁷ Феномен св. Серафима был осмыслен с антропософских позиций (в поэме и трактате соответственно) супругами Максимилианом и Маргаритой Волошиными и очень рискованно проблематизирован Мережковским (см. его очерк «Последний святой»).

⁸ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 442.

в Евхаристии. Каким-то образом Бердяев, по-видимому, осмыслял — «оправдывал» свою церковность. Но его высказывания об этих вещах — самых главных для христианина — крайне скупы. Здесь бердяевский экзистенциализм, вроде бы основанный на глубоко искреннем самосознании, дает сбой, терпит фиаско. Мыслитель не хочет касаться ни своих, несомненно, важнейших упований, ни сомнений. Мы многое узнаём о нем из «Самопознания» и прочих книг, но как и на фотографиях, так и в философских «автопортретах» взгляд Бердяева уклончив. В книге 1937 г. «Дух и реальность» в «литургической мистике» Бердяев усматривает магический элемент, т. е. элемент в его глазах недоличный — «недуховный», «космический», не упраздняющий мировой каузальности, детерминизма, т. е. «заколдованности мира». Но «мир нужно духовно расколдовать»⁹ — и эту задачу Бердяев возлагает на персональный «профетизм»¹⁰. Думается, к литургии Бердяев относился с непреодоленным сомнением, так что его церковная практика мыслью «оправдана» не была. Он всегда ощущал себя человеком мало благодатным, — его духовность имела все же индивидуальный характер и лишь моментами сближалась с церковностью. Всё дело в том, что Церковь Второго Завета, как считал Бердяев, ради спасения человека уводила его от мира, тогда как наш философ радел о спасении мировом и полагал, что ныне оно совершается, усилиями христиан, в самой земной жизни, а не в храмовом делании.

«Богочеловечной» Бердяев считал германскую мистику, а именно, личный опыт и его толкование Ангелуса Силезиуса (XVII в.) и Я. Бёме (XVI в.). При этом мистика Мейстера Экхардта (XIII–XIV вв.), которого Бердяев хотя и считал «глубоким гением»¹¹, но своим предшественником не признавал, по его мнению, созвучна

⁹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 442.

¹⁰ В противоположность Бердяеву, Флоренский, размышляя о превращении универсума в Царство Божие (что Бердяев, вслед за Шестовым, считает его «расколдованием»), уповает как раз на церковные таинства, поняты магически. В этих последних освящается мировое вещество и универсум, вместе с христианским народом, воцерковляясь, преобразуется в Христово Тело. См. об этом главу «Homo faber и homo liturgus» моей книги «Между Логосом и Софией».

¹¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Указ. изд. С. 506.

индийской, ибо растворяет личность в Божестве, «отрицает человека и творчество»¹² — т. е. сами столпы бердяевского воззрения. В духовной поэзии Ангелуса Силезиуса Бердяев обнаружил миф, который положил в основу собственного богословия.

«Я знаю: без меня
Бог жить не в состоянье.
Исчезну коли я —
Лишится Он дыханья»:

Это четверостишие Ангелуса Силезиуса Бердяев сделал эпиграфом к своей главной, из ранних, и первой программной книге «Смысл творчества» (1914–1916 гг.). Бог в этих стихах представлен равновеликим человеку существом, — мистик уподобляет Его пылкому влюбленному. Думается, правда, смысл четверостишия скорее феноменологический, и речь там идет о необходимости для субъекта сохранения в мистическом экстазе обостренного самосознания: если я, как самосознающий, исчезну, то и Бог оставит область моего духовного опыта, ибо Он нуждается в высшем «я» мистика как среде Своего явления¹³. Так или иначе, Бог и человек для Ангелуса Силезиуса — личности, где-то соразмерные одна другой. И суть антропологии Бердяева, основанной на опыте мистиков, заключена в тезисе о «божественности творческой человеческой природы», которому соответствует тезис теологический: «Сам человек есть лик Бога»¹⁴. Если Второе Лицо Святой Троицы Никейским традиционным богословием признаётся за Божественный Логос, то Бердяев с дерзновением ересиарха заявляет, что это Человек. Бердяеву важно вознести в недра Св. Троицы всего человека, поскольку это «оправдает» его собственный мистический опыт и духовный путь. К ним я обращаюсь совсем скоро, здесь же кратко прокомментирую постоянное памятование Бердяева–мистика о Якобе Бёме.

В феномене Бёме Бердяеву были дорог два момента. Гёрлицкий башмачник, со всей простотой и пылкостью любивший Христа, имел видения, как он полагал, духовного универсума, наблюдал

¹² Там же. С. 507.

¹³ «Дыхание», «дух» (der Geist), на мой взгляд, здесь это Бог в Его присутствии в опыте, в Его явлении человеку.

¹⁴ Там же. С. 519.

внутренним зрением движение стихий и мировых начал, борьбу противоположных сил, их примирение и пр. Такого рода опыт считали свидетельством изоморфности микро- и макрокосма, человека и Вселенной: Бёме не смог бы воспринять ноуменальное динамичное ядро мира, не имея он его подобие в собственном существе. Тезис о глубинном — на духовном плане — сходстве человека и Вселенной — столь же важный столп метафизики и мистики Бердяева, как и «догмат» о Человеке как Второй Тройческой Ипостаси¹⁵. — С другой стороны, Бёме учил о Софии как «Деве» человека — не затронутом грехом сокровенном образе Бога в нём. Бердяеву импонировала эта софиология Бёме, которой отвечала мистика, лишенная сексуальности: эротическое прельщение, которое Бердяев находил в духовности Соловьёва, Флоренского, Иванова, исключалось установкой на духовное восстановление утраченной человеком девственности, исканием им своей «Небесной Девы». Всеми этими мифологемами, взятыми у германских мистиков, Бердяев хотел обогатить свою церковность и «оправдать» творчество именно как мистику. Ведь «творчество» было для Бердяева действием мистическим и религиозным, а отнюдь не секулярной культурной деятельностью. Не признав этого, адекватно понять наследие Бердяева невозможно.

От Бердяева — историка мистики — я перехожу собственно к Бердяеву-мистику. Свой мистический опыт — а это основа его экзистенциализма — Бердяев описал в книге «Самопознание». Событие, которое стало для него «озарением» (Бердяев не употребляет ключевого для «Серебряного века» слова «посвящение», но оно напрашивается на язык), случилось, видимо, или в конце 1900-х, или в первой половине 1910-х годов. Действительно, в книге 1911 г. «Философия свободы» Бердяев еще делает своим «лозунгом» «церковную мистику», хотя и требует от нее радикальной дерзновенности¹⁶. Но уже труд «Смысл творчества», начатый в 1913 году (когда Бердяев, во время поездки в Италию, стоя в музеях Флоренции и Рима перед полотнами

¹⁵ В действительности под *Человеком* Бердяев подразумевает Адама Кадмона Каббалы. Бердяевские мистика и теология имеют мощную каббалистическую прививку, хотя и выражены посредством дискурса христианского.

¹⁶ «Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая — вот лозунг». См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 212.

художников Возрождения, задумался о трагедии творчества), проблематизирует новое «откровение творчества». Как и всякий мистический опыт, бердяевское «откровение» до конца прозрачным для другого в принципе быть не может. Поэтому я приведу здесь собственный рассказ философа об этом решающем для него событии.

Бердяев тогда напряженно стремился к глубокому воцерковлению, предавался покаянию. И самопознание, к которому он всегда был склонен, сводилось у него в тот момент к усилию распознать и обозначить свои греховные страсти. Вот как он повествует о своей покаянной жизни и об отходе от нее — фактически отдалении от Церкви. «Я пережил период сознания подавленности грехом. От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма. В конце концов человек приучается созерцать не Бога, а грех, медитировать над тьмой, а не над светом <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности». Конечно, это рассуждение церковного неопита и легко может быть оспорено с позиции церковного разума. Однако, сохрани в тот роковой момент Бердяев верность Церкви, мы не имели бы нашего русского экзистенциалиста, автора книг, которые не могут не вдохновлять. Бердяев шел своим путем, тайной тропой судьбы, и в этом его «оправдание»¹⁷. — Вот продолжение описания им великого для него события. «И вот я преодолел состояние подавленности, испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением». И дальше Бердяев рассказывает о летнем утре в деревне, когда он еще находился в постели и пребывал, как он, кажется, намекает, в том *тонком сне*, когда мистикам бывают видения. «Уже под утро вдруг всё моё существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему». Бердяев уточняет: «Под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа,

¹⁷ Я нередко обращаюсь к этому слову, фактически ставшему категорией философии «Серебряного века» (к именам Шестова и Бердяева, активно им пользовавшимся, можно добавить и Флоренского с его *теодицеей* и *антроподицеей*). Наши мыслители-апокалиптики жили в ожидании (отчасти наигранном) Страшного суда, и здесь одна из причин того, что они мыслили в категориях судопроизводства.

направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию», — «это — обращенность к преображению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек». *Творчество* для Бердяева — это «всегда есть выход из себя», т. е. экстаз¹⁸.

Образ Бердяева—экстатика, как и образ Соловьёва — избранника и мистического возлюбленного *Софии*, бесконечно далеки от школьных образов «учёных», создающих философские схемы. Вообще, в образах мыслителей «Серебряного века», как правило, есть нечто шокирующее, порой непристойное (гомосексуализм Флоренского, «дионисизм» как эвфемизм эротомании Иванова и пр.). Но без внимания к этим психоаналитическим моментам невозможно подлинное понимание их наследия. И сам Бердяев ценил книгу «Смысл творчества» как раз за то, что в ней ему удалось выразить на языке зародившегося именно тогда экзистенциализма пережитое им «откровение творчества, которое есть откровение человека, а не Бога». «В нее [данную книгу. — Н.Б.] вложена моя основная тема, моя первородная интуиция о человеке»¹⁹: Бердяев однозначно позиционирует себя как мистика, и наша задача — лишь в уточнении и комментировании его философского самосознания и опыта.

Новое богословие Бердяева было призвано обосновать открывшийся ему духовный путь — мистику творчества. И вот бердяевское умозрение, облеченное в форму апокалипсического мифа. Бердяев исходит из эпатазирующего положения Ницше о *смерти Бога* и понимает его так, что Бог ушел из мира, предоставил человека самому себе, дабы человек сам совершил «откровение антропологическое» — «третье откровение» — «свободным творческим актом». Тем самым раскроется «творческая тайна человека», она же — его «христология», которая не сводится к его богоподобию, но означает божественность самой человеческой природы. Ведь Вторая Ипостась Св. Троицы, по Бердяеву — это «Абсолютный Человек», Христос, которого во Втором Завете знают «лишь в образе жертвенного Искупителя», но

¹⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 196–197.

¹⁹ Там же. С. 197. Правда, мысль о творчестве как «богообщении», «религиозном делании» и «экстазе», в котором «Бог сходит к человеку и участвует в делах его», уже присутствует в книге 1911 г. «Философия свободы». См. указ. изд., с. 226.

в Третьем Завете откроют «в творческом образе Царя, сильного и прославленного»²⁰. Так вот, творчество, коли человек предпочтет его аскезе спасения, как это сделал сам Бердяев, есть подражание «Христу, Грядущему в силе и славе Абсолютного Человека» — Христу не Евангелия, а Апокалипсиса²¹. Потому творчество есть религия и единая с Богом мистика. «Божье творение не закончилось <...>. Но Бог творит уже вместе с человечеством, богочеловеческим путем творится новый мир»²²: ведь Бог покинул человека, чтобы разбудить в нем творца — разбудить Бога. Новое творчество нового — осознавшего свое призвание человека в грядущую и уже наступающую религиозную эпоху будет не созданием культурных ценностей, а творением нового бытия, нового космоса — апокалипсических «нового неба и новой земли». Бог в действительности не умер, но Свою творческую в мире деятельность ведет изнутри человека и совместно с человеком — человеком-творцом. Так Бердяев предлагает понимать существо грядущей «творческой эпохи». Именно тогда станет раскрываться и Вселенская Церковь — Церковь Третьего Завета, провозглашенная Вл. Соловьёвым и Анной Шмидт, чаемая русскими апокалиптиками следующего поколения. Членами мистического церковного Тела (превечно существующего как *София* в Боге) сделаются достигшие теозиса творческие личности, экстатически вставшие над собой и соединившиеся в мистический светоносный организм. Всюду, где Бердяев говорит о *Церкви*, он подразумевает не Церковь наличную, но мистическую третьезаветную, предполагающую уже преображенный мир, новую догматику и мистику *творчества*. Таково **новое религиозное сознание** в версии Бердяева, и в своих основных чертах оно представлено уже в «Философии свободы» и особенно рельефно в «Смысле творчества».

С самого начала Бердяев рассматривал мистику как инструмент *познания*, как *метод* своей гносеологии. «Философия свободы» — книга по преимуществу гносеологическая, и знание в бердяевской «онтологической гносеологии» подчиняется вере, мало-помалу заменяясь верой и мистикой. Понятно, почему

²⁰ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 337.

²¹ Там же. С. 336.

²² Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 225.

Бердяев позитивную науку — питательную почву гносеологии кантианства — постепенно вытесняет философией: в XX веке утверждать, что природу возможно познавать средствами веры и мистики было бы по меньшей мере странно. «В русской философии, — пишет Бердяев на рубеже 1900–1910 гг., предваряя совершившуюся уже в конце 1910–х аналогичную метаморфозу воззрения Флоренского, — совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходит в мистицизм. <...> Конкретный идеализм имеет свое питание в мистическом опыте и воссоединяет знание с верой»²³. Соловьёв получил импульс для своего проекта «свободной теософии» — системы «цельного знания» мира как всеединства (знания, разумеется, мистического) — в опыте, который он считал любовным союзом с Софией; Бердяев надеялся обрести подобное же знание через *творчество*. Гносеологическая проблема ставилась Бердяевым в ее простейшей формулировке, подготовленной длинной цепочкой неокантианских учений: почему возможно познание, как происходит выход субъекта в объект? Ответ Бердяева столь же лапидарен: «В творчестве будет найден выход субъекта в объект, восстановлено тождество субъекта и объекта»²⁴. Такой оптимизм проистекает из учения о микро- и макрокосме. Первородный грех скрыл от человека его космичность, но грех, по Бердяеву, побеждается именно творчеством. «Микрокосм в своем творчески-динамическом отношении к макрокосму не знает рокового разрыва и противоположности. <...> Творческий акт человека имеет бытийственное и космическое значение»²⁵ — он ноуменален, а не феноменален, как познание в кантовской традиции. Познание-творчество у Бердяева означает творение *нового бытия*, реальное преобразование мира, а не производство новых ценностей культуры. Обóженный человек, которого Бог сделал Своим со-творцом, «человек-микрокосм <...> властен творить бытие»²⁶ — творить «новые небо и землю», о которых пророчествует Иоанн в «Откровении». Всё это совершается во Вселенской Церкви и означает великий «переворот»²⁷ — одухотворение мира и

²³ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 68.

²⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 348.

²⁵ Там же. С. 353.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 348.

превращение его в Церковь. В данном смысле гносеология Бердяева «церковна» и зрелый Бердяев всегда остается верен своему раннему убеждению: «Только соборная церковная мистика <...> обладает тайной связи <...> с преображением мира как сущего»²⁸. Но не надо думать, что Бердяев имеет в виду православную молитву, православные таинства: его мистическая гносеология подразумевает *третьезаветные* догматы, Церковь, веру, человека; она требует признания нового Бога — гипотетического апокалипсического Христа. «Онтологическая гносеология» Бердяева имеет скорее пророческую, чем императивную интонацию, так как в полной мере раскроется лишь в чаемую мыслителем «творческую эпоху».

От мистики к гнозису (философская идея Бердяева в становлении)

Итак, Бердяев — мыслитель, каким мы его знаем, — философ свободы, антрополог — персоналист, экзистенциалист — вышел из опыта мистических подъемов — видений света. Аналогично, метафизик и создатель «свободной теософии» Соловьёв вдохновляющие импульсы получал от тех переживаний сверхъестественного порядка, которые опознавал как «встречи» с библейской Софией²⁹. Между тем мистический экстаз, который Бердяев испытал летним утром в деревне, не был сам по себе познанием в силу своей беспредметности³⁰. Подобное мистическое переживание трансформировалось в познание только тогда, когда наш мыслитель оказывался перед требующей разрешения

²⁸ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 207.

²⁹ Как встречи с Софией в случае Соловьёва не сводились к «трем свиданиям», описанным им в одноименной поэме, но имели регулярный характер, так же и светоносные экстазы Бердяева были для него привычными. Экстаз, описанный в «Самопознании», это, по-видимому, первое отчетливо осознанное и особенно яркое событие такого рода.

³⁰ О том, что этот «внутренний подъем» и «озарение» как-то связаны с «творчеством», дано судить лишь самому Бердяеву изнутри: смысл этих понятий восходит к его переживаниям и для нас недоступен. Христианские исихасты в светоносных видениях созерцали нечто совсем другое, ибо конципировали их как явления им Христа в Фаворском свете. Имел ли свет, которым вдохновлялся Бердяев, ту же самую — «фаворскую» природу или же был, с церковной точки зрения, прельщением — еще большой вопрос.

проблемой умозрительного свойства: в подобных ситуациях умный свет озарял тьму неведения, и в пространстве своего сознания Бердяев находил отчетливый ответ на свое вопрошание. Разрозненные замечания Бердяева о познавательном акте собираются примерно в такую картину. Всё событие происходит в уме субъекта, является неким «внутрипробытием», как выражался русский исихаст XIX в. святитель Феофан Затворник³¹, — познание потому оказывается некоей рефлексией — *самопознанием*. Главное в представлении Бердяева о «творческом» познании заключено в том, что в познавательном событии нет внеположного субъекту *объекта* и единственный его участник — *субъект*, деятельный и страдательный одновременно. Мистическое познание, по Бердяеву, есть вместе с тем рефлексия, а потому оно вправе именоваться древним термином *гнозис*, применявшимся к знанию аутентичному, метафизическому, ноуменальному.

Главный собственно гносеологический труд Бердяева — это книга 1934 года «Я и мир объектов», в которой наиболее детально гнозис обоснован во II разделе «Субъект и объективация». В бердяевском гнозисе радикализирован тот разрыв между сущностью и явлением, который принято возводить в представлении Канта о вещи-в-себе. В феномене, согласно Бердяеву, вещи-в-себе вообще нет, пропасть между ними непреодолима. Так русский мыслитель по сути свел к нулю усилия неокантианцев Риккерта, Когена, Фолькельта, Липпса и пр., — всех, кто пытался выстроить мост над гносеологической бездной. Если Кант произвел коперниковский переворот в метафизике, перенес в ней центр тяжести с Бога и мира на познающего субъекта, то Бердяев довершил его в самой радикальной форме — упразднил Бога и мир в их самостоянии, вобрав их в личность гностика. В познании — вообще в осознанном восприятии мира, человек, согласно Бердяеву, делает некое интуитивное допущение — «объективацию»: он предполагает, что познаваемый предмет существует вне его сознания. Такая интуиция есть следствие грехопадения — по Бердяеву, утраты миром его единства в Боге. «Мир объективации есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не

³¹ Я вспоминаю святителя Феофана в связи с Бердяевым, поскольку последний был знаком с его трудами и упоминал их, критикуя историческое христианство.

существующих существ»³², — утверждает Бердяев, весьма близко подходя здесь ко Льву Шестову. Если я ищу смысла мира, то я должен иметь в виду, что «объективно мне не может раскрыться смысл», который всегда духовен: «Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной» (с. 246). Всякая объективация — например, *интенция* феноменологии — Бердяевым исключена из искомого им познавательного акта. «Истина в субъекте, но не в субъекте, противопоставляющем себя объективации и потому выделяющемся из бытия, а в субъекте как существующем» (с. 247). Путь к этой экзистенциальной истине — «мышление внутри бытия», «творческий акт в бытии, т. е. самовозгорание света в бытии» (с. 253).

Здесь мы имеем дело с тем эзотеризмом философии Бердяева, в котором он признавался в «Самопознании». Речь идет об индивидуальности и новизне его опыта, затрудняющих вербализацию последнего. Это непростой для нас момент бердяевского воззрения. Понимая это, Бердяев старается максимально подробно описать гностическое событие: «Моя мысль первоначально чувствует себя стоящей как бы перед хаосом. Но она должна быть ясной и светоносной во тьме, должна внести смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл. Познание по существу активно» (с. 247). Свой гнозис Бердяев утверждает на парадоксальном богословии *смерти Бога* — ухода Его из мира с переложением Им роли творца на познающего человека-гностика. «В действительности мир не сотворен субъектом, — так Бердяев защищает от обвинения в солипсизме, — мир сотворен Богом, но он не закончен, окончание передано человеку. И человек во всё должен внести свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение» (там же). *Миротворение*, подчеркну, — т. е. творение бытия, а не культуры, как склонны ныне снижать и упрощать мысль «Серебряного века». «Царство культуры есть еще царство объективации <...>. Культуру ждет конец и страшный суд» (с. 256). На самом деле Бердяев говорит о вещах отнюдь не тривиальных и заостряет свою концепцию, утверждая, что о результатах гнозиса нельзя сообщить

³² Бердяев Н. А. *Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа.* Указ. изд. С. 254. Ниже серию ссылок на данный труд я привожу в основном тексте в скобках.

на языке понятий — «образование понятий есть объективация» (с. 256). Скорее поэзия и религия содержат гностические интуиции: «Только символы и образы приближают к тайне бытия», ибо бытие иррационально (там же). В перспективе Бердяев устремлен к гипотетической *теургии* — богоделанию, синтезу всех видов творчества, который осуществится в «творческую» — апокалипсическую эпоху. Бердяев называл себя «человеком мечты», и в его гностицизме не так легко разделить реально пережитое и фантазию. Определенно одно: в бердяевском гнозисе объектом познания выступает сам же познающий субъект, интенция «я» обращена внутрь сферы «я». Речь у Бердяева идет о самосознании мыслящего субъекта, для чего требуется некое особое состояние экстаза — выступления субъекта за свои пределы. Всякий знает, что опыт самонаблюдения в принципе труден, и примечательно, что в Церкви исповедь является таинством — требует присутствия благодати, обеспечивающей также своего рода «экстаз», некое необходимое раздвоение внутри самой личности христианина.

Личность Бердяева отвечала гностическому канону: стремление к ноуменальному знанию в нем естественно сочеталось с «ненавистью к плоти» (Е. Герцык), с волей к дематериализации мира. Острый интерес Бердяева к учениям неогностицистским — теософии и особенно антропософии — был притяжением к явлениям родственным. Р. Штейнера Бердяев называл «замечательнейшим современным теософом — оккультистом»³³, в 1913 году был слушателем гельсингфорских лекций о Бхагават-Гите и обсуждал феномен *Доктора* едва ли не во всех своих книгах. Моя гипотеза заключается в том, что бердяевский гностицизм сформировался под сильным влиянием гносеологии раннего Штейнера, если и не был копией этой последней с точностью до терминологии. Подробно это предположение мною обосновано в предшествующих главах данного раздела, так что здесь я не стану прибегать к цитатам и подробным доказательствам. В 1880-е годы начинающий философ Штейнер задался той же самой целью, что и русские мыслители «Серебряного века» — целью пресечь дурно-бесконечную цепь неокантианских учений дерзким выступлением против самого кантовского

³³ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 219.

феноменализма. Быть может, Бердяев задумался о возможности «мистического реализма» — знания сущностного, познакомившись с проектом как раз Штейнера. Об этом говорит и название книги Бердяева 1911 г.: бердяевская «Философия свободы» прочитывается как реплика в адрес «Философии свободы» Штейнера (1894 г.), содержащая при этом множество заимствований из последней.

Однако творческий гнозис Бердяева всё же в своем истоке, а также в методе принципиально отличался от *гётеанства* Штейнера. От Канта Штейнер хотел оторваться, переориентировав свою гносеологию с позитивного естествознания (восходящего к Ньютону) на науку гётевского типа: Гёте, как известно, отвергал инструментальный опыт Ньютона, взамен него выдвигая медитативное наблюдение природных явлений³⁴. Гносеология Штейнера изложена им в книгах «Очерк теории познания гётевского мировоззрения» (1886 г.), «Истина и наука» (1891 г.) и «Философия свободы». Бердяев знал их все и с особенным пристрастием относился к «Философии свободы» — главному до-теософскому сочинению Штейнера.

Ранние работы Штейнера выдержаны в традиционном гносеологическом дискурсе. В акте познания им выделены стадии восприятия «непосредственно данного образа мира» и последующего мышления с помощью «понятий и идей», — тем самым ставится привычный для неокантианцев вопрос о возможности проникновения познающего субъекта в объект. Штейнер пока еще открыто не обращается к вещам сверхъестественным и не пользуется языком теософии. Учение молодого Штейнера — это философская гносеология, а не оккультизм. Однако даром сверхъестественного восприятия — гностического видения Штейнер, по его признанию, обладал с детства, и в основе «Философии свободы» на самом деле лежит опыт оккультный, а не позитивный. — До-теософскую гносеологию Штейнера обосновывает следующее метафизическое представление. Штейнер признавал особенную реальность *идей* вещей, однако был в этом отношении не платоником, но нового типа перипатетиком.

³⁴ «Природа с красоты своей / Покрова снять не позволяет. /И ты машинами не вынудишь у ней, / Чего твой дух не угадает». Цитирую «Фауста» в переводе Б. Пастернака.

Вместе с Аристотелем настаивая на присутствии *идей* исключительно в самих вещах (а не в «занебесном» мире, как утверждал Платон), Штейнер сверх того полагал, что своё актуальное существование *идеи* получают только в человеческом мышлении. Кого-то может шокировать то, что *Доктор*, идентифицируя свою карму, признавал себя реинкарнацией Аристотеля. Однако я использую данное обстоятельство для исследования его ранней гносеологии: «Аристотель», живший после Канта, не мог элиминировать из учения об *идеях* фактора познающего субъекта. Этот последний, по Штейнеру, окружен миром *идей*, который Штейнер представлял в виде единого организма «мировых мыслей». Стоит ли особо доказывать, что Штейнеров «Логос» очень похож на «Софию» Соловьёва, а также на «Вселенскую Церковь» гносеологии Бердяева! Если субъект находится вне духовного Космоса, то для него недостижимо абсолютное — ноуменальное познание мирового всеединства.

Так вот, согласно Штейнеру, познающий субъект способен своим разумом воспринимать «мировые мысли» — аристотелевские *идеи* познаваемых предметов — в точности так же, как он глазами воспринимает форму вещей, а, скажем, слухом — их звучание. Те мысли о предмете, которые возникают в сознании познающего, утверждает Штейнер, отнюдь не произвольные продукты его субъективности, но суть сами предметные *идеи*, улавливаемые познающим при восприятии предмета. Понятно, что речь идет о встрече в духовном мире — дух человека сливается с духом же, с *идеей* предмета. Такое познание имеет творческий характер, и это вызывало особенное восхищение Бердяева.

Автор «Смысла творчества» приводит длинные цитаты из «Истины и науки», где Штейнер заявляет, что «истина <...> есть свободное порождение человеческого духа», что «задача познания» — это «создание совершенно новой области» в бытии и — главное в глазах Бердяева — что «человек <...> является деятельным сотворцом мирового процесса»³⁵. В своей гносеологии Бердяев педалирует именно этот — субъективно-творческий аспект познания, между тем как для Штейнера еще более важен его объективный аспект, связанный с существованием познаваемого предмета. Но вот, как раз эту объективность

³⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 537–538.

Бердяев считает «объективацией» и из своего гнозиса исключает. Для молодого Штейнера познание «есть постоянно вживание в основание мира»³⁶, тогда как для Бердяева — некое творчески-светоносное эманирование «я» субъекта как микрокосма, являющее при этом макрокосмическую реальность в силу изоморфности на духовном плане микро- и макрокосма. На ранней стадии становления двух гностиков — Штейнера и Бердяева, их метафизика — если угодно, исходные мифы — демонстрируют удивительную близость (при разнице разве что в категориальном языке). Повторю, что допускаю здесь заимствование Бердяевым у Штейнера обуславливающей гносеологию онтологии. Но в «онтологической гносеологии» Бердяева акцент сделан на субъекте, Штейнер же выступает как реалист — сторонник знания оккультного, но при этом совершенно объективного, общезначимого. Именно поэтому гнозис Бердяева впоследствии зашел в тупик «самопознания», тогда как объективные сферы приложения гнозиса Штейнера умножались от книги к книге, от цикла лекций к циклу же: результаты его «духовных исследований» множились лавинообразно. Предметом антропософского гнозиса могла стать любая проблема, — вообще всякая без исключения реальность. В книге 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?» Штейнер продемонстрировал то, что его гносеологические принципы на самом деле обосновывают его оккультизм. Кстати, эту книгу Бердяев считал лучшей у Штейнера. Но сам он, как гностик, до уровня Штейнера дотянуться не мог³⁷. Его развитие осталось в пределах философии, вылившись в несколько эзотерический (в отличие от версий Сартра, Камю, даже Хайдеггера) экзистенциализм.

Гнозис Бердяева — это радикальный персонализм, познание, объектом которого является сам познающий субъект. Именно о гнозисе — книга Бердяева «Я и мир объектов». В солипсизм такой гнозис теоретически не превращается благодаря бердяевской метафизической аксиоме: субъект — это микрокосм, т. е. универсум в его духовном существе, так что познавательная

³⁶ Там же. С. 538. (Бердяев цитирует здесь книгу Штейнера «Истина и наука».)

³⁷ Я, понятно, не берусь судить об адекватности и духовном качестве опытов Бердяева и Штейнера. Но в размахе и доскональности гностической мысли Штейнер, разумеется, намного превосходит Бердяева.

направленность субъекта на самого себя одновременно есть и обращенность на мир. Но в точности о том же — о наблюдении мыслящим своего мыслительного процесса — речь идет в книге Штейнера «Философия свободы». Свободен человек Штейнера прежде всего как познающий, и лишь во вторую очередь — как моральный субъект. Познавательная свобода, как и для Бердяева, означает для Штейнера независимость от всего того, что внеположно субъекту познания. Необходимость для последнего, ради сохранения своей свободы, уйти в собственные душевные недра (где и совершится познавательное событие), как мне представляется, есть то самое суждение, которое Бердяев заимствовал у Штейнера и утвердил на этом камне свой собственный гностицизм. — Однако мыслить свою мысль так же невозможно, как вытащить себя из болота за волосы. Потому Штейнер признавал за своим познавательным опытом особый характер.

В книге Штейнера «Философия свободы» есть глава, посвященная взглядам Фихте. Там Штейнер приводит цитату из *Введения* в «Наукоучение», где Фихте утверждает: началом философии является самонаблюдение, которое развивает у его субъекта новый высший орган духовного восприятия. Я это понимаю так, что усилие увидеть себя как бы со стороны субъекта раздваивает — выводит его (по Бердяеву) в экстаз, поднимает над самим собой. У познающего оказывается два субъектных центра, и из высшего он наблюдает то содержание сознания, которое осталось как бы внизу, — прослеживает собственную мысль. Штейнер использует воззрение Фихте, дабы подкрепить свое учение об *идеях* — «мировых мыслях», логосах вещей, аффицирующих сознание гностика. Гнозис Штейнера в принципе *объективен*, и это подчеркивает симпатизант Штейнера и знаток его воззрений К. Свасьян: «Познание [для Штейнера. — Н.Б.] <...> есть не что иное, как опознание мыслью ее собственной объективности»; «живя в мысли, мы живем во Вселенной»³⁸. Таким образом, у раннего Штейнера мы находим то же самое представление о микро- и макрокосме, что и в гностицизме Бердяева.

Я веду свое рассуждение к тому, что основной гностический миф, заявленный ранним Бердяевым (в книгах первой половины

³⁸ Свасьян К. Книга-мистерия // Свасьян К. Растожествления. М., «Evidentis», 2006. С. 443, 442 соотв.

1910–х гг.), совпадает с мифологическим же представлением Штейнера до–теософского периода, обосновывающим возможность *мышления в бытии*; различие касается одних терминов. Согласно Бердяеву, человек является членом организма мистической Вселенской Церкви, охватывающей собою весь тварный универсум. Речь идет о мире духовном: познающий — дух, равно и предметы познания духовны в их существе. Потому между познающим и познаваемым нет рокового гносеологического средостения. Но в точности то, что Бердяев называет *Церковью*, Штейнер именует *мировым Логосом* и понимает под ним органическое единство предметных *идей* или мировых мыслей. Опять–таки, эти мысли воспринимаются разумом человека так же непосредственно, как орган слуха воспринимает звук, а орган зрения — свет. Ближе эти два воззрения к платонизму или аристотелизму — не столь уж важно: их цель — обосновать метафизическое стояние познающего человека в бытии, дабы обнаружилась глубинная ошибочность кантовского представления о разделяющей их непреодолимой стене. Конечно, Бердяев и Штейнер бесконечно далеки от видения Канта «столпом злобы богопротивной»: эту нелепую, прямо скажу, формулу Флоренский выдвинул в своём «Столпе...», по–видимому, в «стилизаторском» раже³⁹. Кант создал абсолютно адекватную философию естествознания Нового времени, но знание ноуменальное предполагает иной — не позитивный опыт. Штейнер и Бердяев отнюдь не скрывали своих способностей к «озарениям», «инспирации» — к восприятиям сверхчувственным, и «опровергая» Канта (точнее, ставя пределы гносеологии кантовского типа), предложили теории познания гностического толка. Эти теории оказались весьма близкими в их основе. То, что религиозный мыслитель Бердяев считает Церковь Телом Христовым, а неоязычник Штейнер организм идей возводит к до–христианскому Логосу, пока нам не так важно, поскольку мы обсуждаем раннюю стадию развития обоих. «"Философия свободы" стала ответом на вопрос о возможности оккультного знания в условиях повсеместно господствующих форм естественнонаучного мировоззрения»⁴⁰: это сказано

³⁹ Я имею в виду то «стилизованное православие», которое в диссертации Флоренского усмотрел Бердяев.

⁴⁰ Свасьян К. Книга–мистерия. С. 424.

исследователем «книги–мистерии» Штейнера начала 1890–х годов. Однако данную характеристику с тем же самым правом можно отнести и к «Философии свободы» Бердяева — его первому, 1911 года, программному труду.

Гностицизм Бердяева имеет по преимуществу теоретический характер: это размышления о возможности сверхчувственного опыта, но не демонстрация его плодов. «Гётеанское» созерцание — а это метод Штейнера гнозиса — напротив, направлено на конкретные объекты, тогда как «мир объектов» — именно то, что из бердяевского гнозиса в принципе исключено (ибо там сделана ставка на самого субъекта). Действительно, «творчество» — а это слово Бердяев сделал собственным именем гностического пути, предложенного им, — предполагает «творца», субъекта, но не нуждается, будучи действием спонтанным, во внеположном «объекте». Бердяев учил об универсальном гнозисе — о познании макрокосма, но на деле познал лишь легко обозримое количество гуманитарных предметов (познал, замечу, весьма адекватно). Это художественные и философские отдельные сочинения, затем корпусы произведений одного автора — Бердяев был мастером духовного портрета⁴¹, — наконец, это характеры конкретных лиц (тот же Штейнер — и Андрей Белый, Вяч. Иванов, православные старцы, оккультисты, например, А. Минцлова). В книге «Я и мир объектов» Бердяев по сути свел гнозис к общению, диалогу⁴². В ней лишь допускается «возможность общения» с минералами, растениями и животными⁴³. Сентиментальное отношение Бердяева к коту Мури и пёсику Томке — это никак не оккультическое созерцание аур и тонких тел.

Однако гнозис Бердяева отличается от Штейнера не одним великим обеднением — элиминированием объектности. Штейнер действует в русле духовной эволюции человечества, как она описана теософией и затем представлена, например, в книге Штейнера «Очерк тайноведения». Преподавая своим адептам медитативный тренинг, Доктор радел в первую очередь об ускорении эволюционного процесса. В противоположность этому

⁴¹ Таковы трактаты о Леонтьеве, Достоевском, Мережковском, Флоренском и т. д.

⁴² В духе уже возникшей диалогической философии (М. Бубер) Бердяев придавал диалогу онтологический характер.

⁴³ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов*. Указ. изд. С. 309.

«духовность» Бердяева революционна, апокалипсична. По Штейнеру, мир одухотворяется — переходит в новую фазу развития в ходе эволюции; согласно Бердяеву, «мир должен кончиться, история должна кончиться» через «персоналистическую революцию», в которой «мир объективный должен угаснуть и замениться миром существования, миром подлинных реальностей, миром свободы»⁴⁴. Это произойдет, по Бердяеву, таким образом, что бытие человека станет всецело субъектным, существование уйдет внутрь личности, — универсум как бы вывернется наизнанку и обнажит свои духовные недра. Но, быть может, Штейнер имеет в виду примерно то же самое? Ведь с развитием органов духовного восприятия для человека станет доступен, в его невероятном богатстве, мир духа, — и, кстати, предметы, одухотворившись, окажутся друг для друга проницаемыми — субъект–объектность попутно исчезнет! Определенного ответа на этот счет у меня нет. Здесь, как и в других ситуациях сопоставления версий гностицизма Штейнера и Бердяева, вполне может оказаться, что различие существует лишь между языком Штейнера (теософским) и языком же Бердяева (метафизическим и религиозным), но оба они — об одном.

Всё же Бердяев настаивает на одномоментности мировой метаморфозы, на «прерывности» — конце истории, на «прорыве духа» в мир, на том, что «истина есть взрыв мира» и т. п.⁴⁵. Бердяев — гностик, переживающий «творческие экстазы», настроен бунтарски, воинственно, тогда как доктор Штейнер учит мирной «духовной работе», сам практикует «духовные исследования» и внедряет антропософию в наличную культуру. Бердяев, наследник гностиков древности, ненавидит плоть, вегетарианствует и тоскует по утраченной девственности. Штейнер же призывает выявлять духовность плоти (в этом — феноменологическом смысле одухотворять ее) и безусловно принимает (по крайней мере *ex cathedra*) существующие формы жизни. Бердяев — апокалиптик; Штейнер видит впереди (дурную) бесконечность существования Вселенной во времени: за «Землёй» последуют «Юпитер», «Венера» и т. д. — уходящая во тьму неизвестности

⁴⁴ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Указ. изд. С. 393.

⁴⁵ Там же. С. 390, 393, 401.

(даже для оккультных ясновидцев!) цепь планетарных перевоплощений. Человек Бердяева, спасению дерзко предпочетший творчество — духовный вождь и пророк по природе, личность редкая, гениально-пассионарная. А вот Штейнер — сам загадочнейший гений — обращается к среднему человеку, который возьмет упорством, послушливой верой, методичностью делания. Именно поэтому заложенная Штейнером традиция худо-бедно, но существует и поныне, тогда как яркий и вдохновенный, блестящий мыслитель Бердяев учеников и последователей не имел. Творческий гнозис как бы не предполагает методологии. Потому, в своей эзотеричности, он остается непонятным и недоступным. — Но, с другой стороны, кто же не знает, что такое творчество?! И ныне под лозунгом *креативности* спешит заявить о себе всякое ничтожество, выставляя напоказ свое невежество и хамство.

Экзистенциализм как самопознание

«Я задаюсь целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе.»

*Н. Бердяев*⁴⁶

«Я стремился не к изоляции своей личности, <...> а к размыканию в универсум <...>. Я хотел быть микрокосмом <...>. Солнце должно быть во мне.»

*Н. Бердяев*⁴⁷

«Сам познающий философ — существующий, и его существование выражается в его философии.»

*Н. Бердяев*⁴⁸

Называя Бердяева *мистиком, гностиком, экзистенциалистом*, я не имею в виду как бы трех его «специальностей» — не хочу приписать Бердяеву некую триипостасность: вот он переживает творческий экстаз, теперь он познаёт реальность, а вот

⁴⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 300 указ. изд.

⁴⁷ Там же. С. 302–303.

⁴⁸ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов*. С. 249 указ. изд.

сейчас — размышляет о человеческом существовании. В феномене Бердяева эти три деятельности пересекаются, а порой и совпадают. *Экзистенциализм* Бердяева — это своеобразный *гностицизм*⁴⁹. Бердяевская философия существования позиционирует себя как учение о человеке, как антропология или *антроподицея*, не прибегающая к психологии и чуждая рационализма: афористичность бердяевского дискурса призвана свидетельствовать как раз о самопроизвольности и непосредственности его узрений. Тезисы, максимы Бердяева как бы не требуют обоснования и стремятся походить на спонтанные световые вспышки, рассеивающие тьму неведения. Такой стиль характерен для тех, кто философствует от собственного опыта — нового опыта бытия: именно создатели версий *первой философии* формулируют аксиомы, посредством которых, с большим или меньшим искусством, стремятся сообщить о своих мистических открытиях. Безапелляционность такого дискурса призвана свидетельствовать об адекватности познания, несомненной для мистика. В подобном духе писал, к примеру, Ницше, и за ним пошли философы «Серебряного века», уверовавшие в него и канонизировавшие его свидетельство о *смерти Бога*. Но вот уже афористические книги Льва Шестова, подражавшего иногда манере Ницше, относятся к самым слабым его сочинениям: авторская претензия на абсолютность суждения в них не оправдана. Роль чуткости читателя и исследователя здесь велика. Возьмём Соловьёва. К афоризмам он не прибегал, стиль его философствования — это стиль германского идеализма. Но когда Соловьёв заявляет о возможности «цельного знания» единого универсума, мы вправе спросить: а ведомы ли (мистические) пути к этому (окультурному) знанию самому Вл. С-чу? Соловьёв отвечает на наше вопрошание своими признаниями в близости к *Софии* — воипостазированному духовному универсуму, ставя нас перед новой проблемой доверия, требующей уже способности к «различению духов»... И понятно, что Соловьёв для нас остается (и, видимо, навсегда останется) фигурой неразгаданной, — увы, не безусловной.

Рассказ Бердяева в «Самопознании» о потрясшем его светоносном экстазе, на мой взгляд, более реалистичен и адекватен, чем

⁴⁹ Здесь — учение о познании, претендующее на ноуменальность.

явления Соловьёву девочки с цветком в «лазурно–золотистой» ауре или Вселенной в «образе женской красоты». В сочинениях Бердяева часто упоминается мистический свет: *мысль* для него была светоносной, *познание* переживалось как освещение темного пространства сознания. Я допускаю, что *свет* в дискурсе Бердяева — не просто метафора. То, что наш язык связывает с мыслью свет (например, в выражениях «сверкнула мысль», «блеснула догадка» и т. п.), может указывать на предельный светоносный опыт реалистического мышления. Бердяев, лежащий утром в кровати и пребывающий в тонком сне, когда ему явился умный свет — *мистик* по преимуществу: он в тот момент ничего не познавал, ни о чем вообще думать не мог и был пассивным медиумом озарения. Но свет, как он свидетельствует, сразу же вызвал у него «творческий подъем» — дал импульс к творчеству, точнее — к философскому размышлению. Видимо, мистических светов немало, или же единый свет по–разному проявляется в разных человеческих средах. Если исихасты, переживая просветление, воспламенялись любовью к явившемуся им Христу и вступали с Ним в молитвенный «диалог», то стихийного мистика Бердяева свет подвигал к философствованию. С той же достоверностью, какая была у подвижников–монахов, Бердяев знал в тот момент, что перед ним вот сейчас раскрываются тайны бытия.

Беспредметный мистицизм — тот первоначальный духовный подъем, который, кстати, Бердяев ценил превыше всего, почти тотчас же обретал качество *предметности*: мистик находил в своем сознании некое *другое*, к которому и устремлялся. Тем самым мистика трансформировалась в *гнозис*, подъем сменялся спуском. И лишь краткий промежуток внутреннего времени отделял познание от его вербализации: когда Бердяев обретал слова для описания своего творческого опыта — *мистического* подъема и *гностического* спуска, он становился философом–экзистенциалистом.

Предметом познания гностика Бердяева был *человек* в его экзистенции — как творческий, опять–таки познающий субъект. Вся прочая реальность из бердяевского экзистенциализма исключена: познание, скажем, природы без «объективации» невозможно, но такое познание, иллюзорное в глазах Бердяева, не экзистенциально. Концы экзистенциализма Бердяева связаны с его началами. В «Философии свободы» (1911 г.) Бердяев

рассуждает о посвящении в тайны бытия, но это «посвящение во вселенскую жизнь» исключает объективирование предметов⁵⁰: «Лишь углублением в микрокосм познаётся макрокосм»⁵¹. Ниже Бердяев утверждает, что «реализма, объективизма, универсализма» в познании достигает лишь «разум вселенский», церковный⁵², так что на долю разума индивидуального остается одно усилие самоуглубления. И поскольку третьезаветный «церковный разум» (подразумеваемый Бердяевым) остается гипотетическим, как и сама Церковь Третьего Завета, то гнозис Бердяева был изначально обречен на субъективизм — обречен остаться неким *самопознанием*. Мистический выход в универсум изнутри субъекта Бердяеву не было дано совершить на опыте. — И вот в книге «Самопознание» 1940-х годов мы находим итог развития бердяевского гностицизма. «В «я» акт познания и предмет познания — одно и то же. <...> В отношении ко мне самому, как познаваемому, исчезает объективация, отчуждение <...>, и это великое преимущество, которое дает надежду, что познание будет экзистенциальным. Я сам, познающий, экзистенциален, и экзистенциальность есть вместе с тем не объективируемый предмет моего познания»⁵³. Поздний Бердяев, как видно, проектируемое им ноуменальное познание откровенно сводит к самопознанию — о *макркосме* всерьез он давно не говорит. В старом церковном разуме — гаранте и среде Истины — Бердяев разуверился, новая третьезаветная Церковь осталась мечтой. А вот путь гнозиса индивидуального — индивидуальный духовный тренинг — Бердяев теоретически не принимал изначально и впоследствии отвергнул в лице Штейнера, «абсолютно безблагодатного человека»: «Ни одного луча, падающего сверху. Всё хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру»⁵⁴.

⁵⁰ Здесь, повторю, главное отличие гнозиса Бердяева от Штейнера: в антропософских медитациях предмет, напротив, ставится перед созерцателем. Конечно, «духовное исследование» происходит внутри сознания субъекта, но между «я» и предметным миром сохраняется бытийственная дистанция. Аристотелевы *идеи* входят в сознание гностика, но и там удерживают свою объектность.

⁵¹ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 95.

⁵² Там же. С. 96.

⁵³ Бердяев Н. А. *Самопознание*. С. 297, 298.

⁵⁴ Там же. С. 178.

Таким образом Бердяев остался при экзистенциальной философии, опирающейся на опыт самопознания, в которое выродился его «гнозис». Конечно, это была всё же индивидуальная духовная практика, но Бердяев верил в свою причастность третьезаветной и незримой, вселенской «Церкви Святого Духа» и, более того, считал себя выразителем ее разума.

Русский экзистенциализм в варианте Льва Шестова — «заумен» (С. Булгаков), в версии Бердяева — эзотеричен. Дело здесь в том, что оба, в своем восстании против оснований мироустройства, задавались фантастическими на сегодняшний день целями. Шестов боролся с падшим разумом средствами того же разума и жил идеалом потерянного рая; Бердяев также искал «иного мира», но в «экзистенциальной субъективности»⁵⁵, куда его вносил экстаз. Об эзотерическом экзистенциализме Бердяева мы в состоянии говорить только посредством неизбежно экзотерического языка — овнешняя его интимный опыт, соответственно — обедняя и упрощая его мысль. Философия Бердяева существует во времени, как поток мысли, — это не статичный результат, но процесс, — не столько философия, сколько философствование. Бердяевский гностический экзистенциализм ситуативен, событиен; также в мыслительном процессе непрестанно меняются как познаваемое, так и совпадающее с последним в акте познания познающее «я». Как видно, ничего устойчивого в такой философии нет. Потому, как признаётся Бердяев, «есть мучительное несоответствие между моей мыслью и ее словесным выражением»⁵⁶ — хотя бы потому, что мысль динамична, а слова ее останавливают и объективируют. Тем более мы имеем дело прежде всего с «выражением», замораживающим поток сознания — познаваемую экзистенцию. Бердяев имеет в виду себя самого в момент творчества — философствования, когда пишет о творческом человеке — о его «назначении», «рабстве и свободе», «судьбе в современном мире» и пр.⁵⁷ Потому его тексты суть не только плоды его самопознания: в процессе чтения мы всё же приобщаемся к бердяевскому «самопознанию» как действию — будучи сами «я», мы сближаемся с «я» Бердяева.

⁵⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 288.

⁵⁶ Там же. С. 298.

⁵⁷ Я перечисляю здесь названия книг Бердяева.

Десубстанциализация личности — превращение ее в акт и процесс — у Бердяева не абсолютна, до конца не доходит: Бердяев видел человека в Боге, признавал его вечность. Но акцент в экзистенциальной философии — она же философствование — сделан на динамике «я», которую мыслитель часто отождествлял с духовной природой последнего: «"я" есть, прежде всего, акт»⁵⁸. В творческий процесс бердяевского мышления должно вовлекаться и читательское «я», — экзистенциальная философия, работающая над тайной «я», своим заданием имеет реальную встречу философа со своим читателем в едином *событии бытия*.

То, что экзистенциализм Бердяева есть в указанном смысле его самопознание, составляет эзотерический аспект этого воззрения. Но тексты Бердяева можно читать и профанно — ничтоже сумняся извлекать из них богословское и антропологическое положение о *свободе* человека, императив *творчества* (без понимания того, что означает это понятие для самого Бердяева), учение о порабощающей человека объективации и т. д. Обычно так и происходит: даже Андрей Белый, при всей его чуткости к знанию особенному и высшему, не заметил «эзотеризма» Бердяева и в статье «Центральная станция» намекнул на эклектизм бердяевской мысли. Однако изначально Бердяев двигался в том же направлении, что и учитель Белого — сугубый эзотерик Штейнер, — искал выхода в духовный мир через познание, философски мечтал о преображении человека и одухотворении мира вплоть до исчезновения материи. Эзотеризм Бердяева обнаруживает себя, когда философ задается недостижимой ныне целью: она состоит в преодолении объективации, как у Бердяева условно обозначена падшесть мира. Обретение человеком свободы, пробуждение в нем богоподобного творчества, победа над падшим временем, переход от «общности» к «общению» и т. д. — всё это бердяевские развороты единой проблемы, обозначения аспектов апокалипсического преобразования мира, в котором призван участвовать человек. Этого возможно достигнуть, по Бердяеву, лишь уйдя в субъектность, всерьез возненавидев *мир объектов*. Если «экзистенциальная философия есть познание вне объективации»⁵⁹, то у Бердяева она имеет предварительный —

⁵⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 297.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 250.

проективный характер: Бердяев не достигнул бытия в свободе, но сделал свободу заданием; не обрел он способности и к богоподобному *творчеству* — созданию не ценностей, но бытийственных реальностей, хотя и дал на это установку. Вообще, о *Царстве Божием*, телеологически определяющем философию Бердяева, нам трудно составить себе представление на основе его текстов, преимущественно полемических и декларативных. Экзистенциализм Бердяева — это *проект* апокалипсической «творческой эпохи»⁶⁰ и (несколько сумбурный) завет своим адептам, взявшим курс на «творчество». Он не дал им (в отличие от Штейнера) методики внутреннего делания, хотя прикровенно признал, что *творчество* для него самого — это духовный путь. Единственное, на чем он неукоснительно настаивал, это *внутрипробывание*: путь к миру и Богу — это интериоризация, погружение субъекта в свои душевные недра, а не экстериоризация — не обращение вовне, к реальности внеположной. В экзистенциализме Бердяева мир в субъекте выворачивается наизнанку, субъект мало-помалу начинает воспринимать его скрытую дотоле — духовную изнанку.

И самая последняя ступень бердяевской эзотерики (та, которую я в состоянии распознать в текстах Бердяева) — это поглощение *мира объектов* экспансией набирающего силу творчески-познающего субъекта. Каким-то невероятным образом мир у Бердяева развоплощается и вбирается в ширящееся пространство микрокосма. «Прорыв духа, т. е. свободы, может менять состояние мира», «мир объективный должен угаснуть и замениться миром существования»⁶¹. При этом исчезнет мировая множественность и плоть одухотворится: «Царство духа есть внутреннее царство субъективности, царство свободы и любви, не знающее внеположности и отчужденности, т. е. каузальных отношений и отношений властвования»⁶². Идет ли здесь речь о некоей *теургии* — коллективной магии; или это воображение — поэтическая мечта, принявшая обличье философского дискурса;

⁶⁰ Точнее говорить о проекте *хилиастическом* — установке на тысячелетнее царство святых (Откр. 20, 4). Когда затем, по его окончании, начнется сам Страшный суд, думается, людям будет не до «творчества». Впрочем, у Бердяева здесь двусмысленность, и неясно, имеет ли он в виду конечное Царство или это предварительное социальное образование.

⁶¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 401, 393 соотв.

⁶² Там же. С. 457.

или же Бердяев негласно вовлекает в свой апокалипсический проект антропософские концепты — отождествляет антропософское представление об эволюционном одухотворении Земли с собственной целью субъективизации человеческого мировосприятия? И только ли феноменологическое событие имеет в виду мыслитель, или же «прорыв духа» затронет и «мир объектов»?.. Желая слыть эзотериком, всех своих карт — прежде всего своего бессилия и беспомощности перед мировой Тайной — Бердяев не раскрывает.

Все же Бердяев вправе сказать, что на пути *самопознания* ему отчасти удалось достичь искомого — «понять всё происшедшее с миром как происшедшее со мной»⁶³. Свидетельство тому — книга «Самопознание», в советскую эпоху бывшая для нас неким откровением: через свою глубину — экзистенцию — Бердяев доносит до читателя эпоху русских революций. Она представлена им в лицах творцов культуры «Серебряного века». Бердяев — один из лучших и до сих пор не превзойденный ее историк, — созданные им духовные портреты поражают нас своей точностью и адекватностью. Кажется, именно здесь лучше всего работают принципы его «онтологической гносеологии» — познание как общение, познание вне объективации. В виде статей и трактатов 1915–1922 гг. эти портреты присутствуют в культурологическом сборнике «Мутные лики»⁶⁴. Герменевтика Бердяева — это его экзистенциализм в действии.

⁶³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 7.

⁶⁴ В России впервые эти работы собраны в изд.: Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России), М., «Канон», 2004.

Приложение.
Русская софиология и антропософия¹

1

У русского поэта–антропософа Андрея Белого есть четыре стихотворения 1918 г. под одним и тем же названием «Антропософии». Это любовные стихи, и антропософия в них представлена как живое духовное существо женского рода. Главная примета этого существа — «ясный взгляд», «мерцающие очи», смотрящие на поэта из каких–то пространств света, голубизны, из волн ароматов и музыкальных гармоний. Стихи эти явно ориентированы на поэму «Три свидания» Владимира Соловьева, предмет которой — троекратное видение той, которую Соловьев опознал как Софию древних гностиков и Якоба Беме.

Как понять загадочный поэтический замысел Белого? Почему антропософия — «духовная наука», оккультная система, созданная Рудольфом Штейнером,— в представлении Белого оказывается то ли «сестрой», то ли возлюбленной,— «ласковой, милой, благой», связанной с поэтом таинственной и судьбоносной встречей в вечности? Главное, что означает здесь антропоморфность антропософии?! Предположение о возможных реальных прототипах данных стихотворений (Ася Тургенева, М. Я. Сиверс) вопроса не снимает. Разрешается же этот вопрос обращением к очень известной и в некотором отношении ключевой лекции Штейнера «Сущность антропософии», прочитанной в Берлине в феврале 1913 г.; на этой лекции присутствовал Андрей Белый².

¹ Впервые опубликовано в изд.: ВФ, 1995, № 7. С. 79–97.

² См.: Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный). (Публикация Дж. Мальмстада).— В изд.: Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992, С. 348.

Но эта лекция не только дает ключ к интересующим нас сейчас стихотворениям Белого: она непосредственно вводит в тему нашего настоящего исследования, поскольку ее содержание перебрасывает мост между русской религиозной культурой конца XIX — начала XX века, развивающейся под знаком Софии, и новейшим немецким гнозисом. Стоит поэтому на ней специально задержаться.

Разговор о русской софиологии и антропософии невозможно было начать с иной фигуры, нежели Андрей Белый: поклонник мистики Владимира Соловьева, ближайший друг таких русских «рыцарей» Софии, как А. Блок и П. Флоренский, сам в ранней молодости живущий в софийных представлениях, Белый в 1912 г. делается учеником Штейнера и, несмотря на все срывы, остается антропософом до конца жизни. *В Белом соединились софиолог и антропософ*; это подвело нас к проблеме возможного духовного родства русской софиологии и антропософии. Об отношении русских мыслителей к «духовной науке» речь пойдет ниже. Сейчас же обратим внимание на тот примечательнейший факт, что если у наших софиологов существовал интерес к антропософии, то и обратно, для Штейнера была значима София Премудрость Божия. По-видимому, ничего неожиданного в этом быть не должно, если учитывать гностический характер антропософии. Но все же встретить в лекции «Сущность антропософии» Софию как духовное Существо, как Ангела, для русского сознания, привыкшего к медитациям софиологов (от Соловьева до Даниила Андреева) над ангельским образом Софии с Новгородской иконы XV в., является чем-то вроде световой вспышки, делающей явной параллели и соответствия. Рассуждения Штейнера в связи с Софией исключительно остроумны. В несколько упрощенном виде они таковы. София, по Штейнеру, действительно, есть некое высокое Существо (оно воипостазирует божественную Мудрость), в разные эпохи находящееся в различных отношениях к человеку. Древнему греку *София* предстояла «как вполне объективное существо», как «Мудрость в себе», и ее «он созерцал, именно созерцал, со всей объективностью греческого созерцания»³. То,

³ Штейнер Р. Сущность антропософии.— Рукопись, самиздат. С. 10. (Рукопись представляет из себя машинописную копию с русского перевода данной лекции, опубликованного в Дорнахе.)

что мы имеем в сочинениях греческих мыслителей — это не «философия», но образ живой Софии, зримой ими; Штейнер здесь имеет в виду древнее ясновидение, которое еще сохранялось в эпоху Платона, возможность непосредственного контакта с духовным миром, отразившегося в творчестве греков. Но начиная с V в. по Р. Х. на первом плане для изменившейся человеческой души оказывается не «объективная сущность» Софии, но «отношение к Софии самого «Я»: человек уже не в состоянии созерцать саму по себе мудрость — он переживает лишь свою любовь к Мудрости. И когда Данте адресует «даме Философии» стихи, проникнутые «конкретным, страстным, личным, непосредственным душевным отношением», то он лично воспринимает — благодаря последним остаткам того же древнего ясновидения — уже не Софию, но *Любовь к Софии*, по-гречески — *Философию*. Итак, божественную Софию древний грек созерцал непосредственно, для человека Средневековья Мудрость выступала в обличье Философии. Что же дальше? В XIX в., полагает Штейнер, философия «идей, понятий, объектов», превратившись в своем высшем развитии у Гегеля в «понятие самой себя», завершает свой круг, так что становится ясно, что «ее роль в духовном развитии человечества сыграна». Ныне она уже не та величественная Жена, предстоявшая древним, — и, иронизирует Штейнер, вряд ли сейчас кто-нибудь испытал бы влюбленность в «Науку логики» Гегеля. Однако развитие человечества продолжается, ему предстоит новый выход в духовный мир. Обновленное видение Мудрости Штейнер связывает, разумеется, со своей «духовной наукой». Но примечательно то, что его «софийные» интуиции здесь очень близки соответствующим русским — восходящим к идее «Богочеловечества» Соловьева. Ныне, говорит Штейнер, ощущается новое «предчувствие Софии». Но теперь София переживается в ее близости к человеку, как существо, непосредственно охватывающее человека. И в этой своей слиянности с человеком София вновь предстанет перед ним объективно, — но уже не как София, а как *Антропософия* — как София, несущая на себе человеческое существо. И о Мудрости, принявшей новый образ — теперь уже образ Антропософии — вновь, как и в эпоху Данте, может быть написано любовное стихотворение. В Антропософии человек зрит свою собственную сущность, сходящую к нему «небесной

Богиней»: ее—то имя Штейнером усвоено его «духовной науке», являющейся духовным путем к ней...

Итак, Андрей Белый — слушатель лекции «Сущность антропософии» — хотел уподобиться Данте, когда — в XX в. — воспевал «сестру Антропософию».

Твой ясный взгляд, в нем я себя ловлю,
В нем необъемлемое вновь объемлю:
Себя, отображенного — люблю,
Себя, отображенного — приемлю.

Не является ли хотя бы это четверостишие Белого иллюстрацией к софиологическим построениям Штейнера? Лекция 1913 г. врезалась в память Белого (стихи писались пять лет спустя): в ней русский поэт, видимо, действительно, как в зеркале, увидел самого себя — как софиолога и антропософа одновременно.

В книгах и лекционных курсах Штейнера можно обнаружить многочисленные упоминания о «Мудрости» — в разных контекстах, с разными значениями. В 1920 г. им читался и особый цикл из четырех лекций на эту тему—под названием «Поиски новой Изиды, Божественной Софии». Цикл был приурочен к Рождеству, и в Софии здесь Штейнером подчеркнут христианский аспект. Снова София — и духовное существо, аналог египетской Изиды, и всеобъемлющая мировая мудрость, и особенное знание, даваемое антропософией; новым, по сравнению с лекцией 1913 г., является намек Штейнера на то, что с Софией связана тайна Марии. Рассуждения Штейнера начинаются с сетования: современные христиане утратили реальное внутреннее ощущение Христа. Согласно Евангелию, весть о Рождестве была воспринята глубоким благочестием простых пастухов и одухотворенным знанием ученых магов; обе эти способности ныне выродились. Внешняя чувственность и позитивная наука, занявшие в бытии нового человека их место, к Христу приблизить его не могут. Но духовная наука, антропософия, в состоянии указать путь для развития у человека тех скрытых способностей, которые заново откроют ему Христа. Если мистерии Египта строились вокруг мифа об Изиде, ищущей тело Озириса, то современная мистерия, говорит Штейнер, напротив, есть искание Мудрости—Изиды: «Не Христа не достает нам (...) — познания Христа, Софии о Христе, Изиды

о Христе не достает нам»⁴, утверждает он в гностическом ключе. В основе цикла «Поиски новой Изиды...» — христология Штейнера («Пятое евангелие») и антропософская мистическая практика. Собственно религиозный — имеющий отношение к единому Богу—Творцу аспект Софии при этом никак не обозначен; это неудивительно, если принять во внимание то, что Штейнер вообще уклоняется от сближения антропософии с религией.

Однако если мы обратимся к ученикам Штейнера, то у них мы сможем иногда увидеть противоположное стремление. Так, Эмиль Бок трактует тему Софии в категориях религиозно—богословских,— и здесь обнаруживается явная близость софиологии антропософской и софиологии русских религиозных мыслителей. София, согласно Эмилю Боку, содержит в себе две тайны — тайну «мировой мудрости, что дарует свет познания», и тайну «Матери мира как жизнедательницы». Этот второй момент — мистерия «Материнской мировой души» — побуждает Бока сблизить Софию с Марией и говорить вообще о «Марии—Софии». С другой стороны, Бок утверждает, что в раннем христианстве образ Марии связывался с идеей Святого Духа. «Тогда ощущали, что Мария, так же, как и Христос, есть «более, чем человек»: «осенение» Марии Святым Духом в момент Благовещения было состоянием длительным,— так что, «почитая Марию, тем самым почитали Духа Святого»⁵. Эти положения суть опоры и русской софиологии, которая живет чаянием новой эры «Третьего Завета», откровения Святого Духа.

2

Итак, «духовная наука» Штейнера не просто гностична, но и софийна; София — «Божественная Мудрость», одновременно и некое высокое духовное существо — является предметом особого внимания Штейнера, причем постижение Софии отождествляется им с антропософским духовным путем. Русские мыслители тянулись к антропософии, интуитивно чувствуя — еще до всякой

⁴ Штейнер Р. Поиски новой Изиды, Божественной Софии. Цикл из четырех лекций. Лекция II.— Рукопись, самиздат. С. 8.

⁵ Бок Э. Евангелие от Луки. Комментарии и переводы.— Рукопись, самиздат. С. 68—69.

рефлексии — некую духовную близость к ней⁶. Дело в том, что и тот феномен, который условились называть «русской религиозной философией», на самом деле, все же вряд ли философия — по крайней мере, в том смысле, в каком это слово употребляется в новейшее время⁷. Отечественная софиология тяготеет к мифологии; вспомним, как теоретические построения П. Флоренского стягиваются к фигуре огненного Ангела, изображенного на Новгородской иконе Софии Премудрости Божией: за софиологией стоит миф о Небесной Софии («Столп и утверждение Истины»). В другом случае русская философия видится своеобразной натурфилософией, — так, тот же Флоренский вскрывает внутренний смысл природных веществ, вовлеченных в православный культ («Философия культа»). И как правило, русская философия занята не категориально-абстрактными построениями, но истинами факта, — разумеется, факта духовного. В этой своей духовной конкретности русская софиологическая мысль сознательно ориентирована на гетеанизм, с которого, как известно, начинал и Штейнер. Вспомнив еще, что свое мышление Флоренский называл «конкретной метафизикой», подытожим: идеал как софиологии, так и русской философии в целом — «мудрость», и никак не «строгая наука».

Владимир Соловьев, родоначальник русской религиозной мысли, чье творчество принадлежит XIX в., является в большей степени собственно философом, чем его последователи. Однако истоком «нового религиозного сознания» XX в. оказалась стоящая за его спекулятивными построениями истина отнюдь не философского порядка. Это — истина о Софии как о Душе Мира, о человечестве в Боге. В Христе-Богочеловеке, согласно Соловьеву, соединены Логос — Второе Лицо Св. Троицы, и София; идея предвечности твари не принадлежит традиционному богословию и относится к кругу теософских (в широком смысле слова) представлений. Штейнер, знакомый с «Чтениями о Богочеловечестве» Соловьева, с восхищением говорил об их авторе; не забудем, что

⁶ Заметим, что софийные представления не лежат, так сказать, на поверхности антропософии, софиологические понятия не относятся к кругу «рабочих» категорий Штейнера.

⁷ Так, М. Хайдеггер определил философию — самодвижущуюся мысль — как «философствование».

и сам Соловьев определял свои воззрения как «свободную теософию». Все творчество Соловьева распустилось из троекратного мистического видения, описанного в поэме «Три свидания». Трижды произошла встреча Соловьева с неким женственным Ангелом; этого Ангела Соловьев опознал как Софию Премудрость Божию, о которой он читал у Беме и других мистиков Запада, о которой учил гностик Валентин. Если бы Соловьев проигнорировал видения или осмыслил их по-другому, дав духовной Сущности, явившейся ему, другое имя, развитие русской философии в XX в., наверное, было бы иным! Но произошло так, как произошло; творчество самого Соловьева и его последователей в XX в. стало софийным богословствованием — разворачиванием духовного импульса, полученного Соловьевым при «свиданиях». Назвав свою путеводительницу Софией, направив русскую философию в сторону искания «божественной мудрости», Соловьев, в сущности, перебросил мост традиции в рубеж XVIII—XIX вв.: прецедент софиологии в истории русской культуры — это идеология масонства XVIII в. вместе с мистическими исканиями эпохи Александра I⁸.

Русской софиологией движет отнюдь не отрешенный рациональный интерес: цель ее стремлений — постижение бытия как объективной духовной реальности, а в некоторых случаях — развитие скрытых человеческих способностей ради проникновения в невидимый мир⁹. Русская софиология — это не гнозис: для этого ей не хватает системности, конкретности духовного знания,

⁸ По примечательной «Записке о масонстве» И. П. Елагина, поначалу легкомысленного молодого человека, нашедшего себя в масонстве, ставшего позже «великим мастером» Российского масонского общества, можно составить себе представление о тех идеологемах, которые образовали основу мировоззрения русских масонов XVIII в. К масонству, пишет Елагин, его привлекло то, что оно, по словам встреченного им «посвященного в таинства» «истинного масона», «есть древнейшая таинственная наука, святою премудростию называемая», — а именно, есть «та самая премудрость, которая от начала мира (...) в тайне священной хранилась» — культивировалась в древних храмах «и во всех мистериях или посвящениях еллинских» (Елагин И. П. Записка о масонстве//Русский архив. 1864. № 1. С. 599). Масонство возводит идею премудрости к Соломоновым книгам Библии — как то, заметим, делают и софиологи.

⁹ Укажем, например, на призыв Флоренского учиться «мыслить именами» — воспринимать имя человека в качестве такой духовной сущности, которая определяет характер и судьбу личности («Имена»).

разработанности пути к нему,— но ее можно охарактеризовать как страстный порыв к гнозису. В этом отношении правомерно считать программными некоторые статьи Н. Бердяева. Так, в статье 1905 г. «О новом религиозном сознании» Бердяев декларирует отказ «новых» религиозных мыслителей (к числу которых он относит и себя) от «исторического» — «аскетического» христианства, отрицающего культурное делание в тварном мире во имя индивидуального спасения. Религиозное, а затем и общекультурное возрождение Бердяев связывает с «вечной» религией Св. Троицы, торжество которой видится ему в приближении эпохи Св. Духа. Возрождение это, по Бердяеву — христианское и языческое одновременно: «Мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно—прекрасным телом Венеры»¹⁰. «Воскрешение» языческих богов — это и реабилитация земли, плоти, пола, культуры,— всей полноты тварного бытия. Вместе с тем «новое религиозное сознание» включает и тоску по небу. Словом, речь идет у Бердяева о невероятной — с традиционной точки зрения — новой религиозной интуиции: то ли непостижимом синтезе противоположных духовных начал, то ли неведомом синкретизме. И из этой интуиции должна вырасти религиозно—оправданная культура нового типа.

Важнейшим аспектом такой культуры является знание, гнозис: «Гнозис есть органическая часть религиозной жизни»¹¹,— пишет Бердяев в 1916 г. Если в качестве коррелята православия и вообще, традиционного христианства в XIX в. закрепилась наука позитивного типа, то новая религиозность и новый гнозис, согласно Бердяеву, это два очень близких мирозерцательных аспекта эпохи Св. Духа. На определенном этапе духовного развития человек был промыслительно отстранен от духовного мира: христианство, взявшее верх над язычеством, «закрыло от человека иерархию природных духов», «некоторые космические силы и тайны». Благодаря этому человек, освободившийся от власти стихийных демонов, получил возможность «стать духовно на ноги»,— но наряду с этим и невольно «христианская Церковь механизировала природу и сделала возможными науку и технику

¹⁰ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании//Вопросы жизни. 1905. № 9. С. 151.

¹¹ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России. М., 1991. С. 23.

ХІХ века» с их чисто посюсторонней, материалистической ориентацией,— стимулировала возникновение «в этом смысле позитивизма». Сейчас же, утверждает Бердяев, человечество вступает в тот свой возраст, «когда незнание становится опасным», а все попытки религиозного опрощения — реакционными. Будущее, по словам Бердяева,— за «мудрым, софийным знанием»; слабости и самообману «должна быть противопоставлена светоносная религиозная мысль, творческий гнозис, откровение в человеке Софии — Божественной Премудрости». Как видно, русская софиология рвалась за пределы Новозаветного Откровения. «Откровений» Соловьеву было недостаточно: чаяли откровения Св. Духа, Третьей Ипостаси Божества¹². Пока же — искали принципиально новых духовных путей (Д. Мережковский, Вяч. Иванов), размышляли о новом культе — «апокалипсических» мистериях (переписка Андрея Белого и Флоренского 1904—1905 гг.), стремились по-новому философствовать (экзистенциализм Бердяева). В этих своих исканиях русская религиозная мысль встретила с антропософией Рудольфа Штейнера.

3

В литературе нам до сих пор не попадалась прямая постановка проблем, связанных с этой примечательной встречей. Это была встреча, с одной стороны, новейшей волны немецкой мистики, через фигуру Гете получившей доступ, так сказать, в легальную, светскую культуру,— с другой — тоже обновленной философским и естественно-научным духом ХІХ—ХХ вв. русской эзотерики. История этого контакта имеет достаточно отчетливые начало и конец: начинается она в 1909—1910 гг., сближением Андрея Белого в петербургском салоне Вячеслава Иванова с эмиссаром и русской ученицей Штейнера, А. Р. Минцловой,— заканчивается же в 1935 г. выходом в свет в парижской эмиграции сборника статей русских философов под названием «Переселение душ»

¹² В конце ХІХ в. в России однажды было заявлено, что такое откровение совершилось, что «Третий Завет» дан. Произошло это через сверстницу и поклонницу В. Соловьева — Анну Шмидт, написавшую теософскую, в духе Беме, книгу «Третий Завет», в которой о себе она свидетельствовала как о воплощенной Церкви — личности и многоипостасной сущности одновременно. Софиологи проявили к сочинению Шмидт большой интерес.

(при участии Бердяева и С. Булгакова) с глубоко враждебной критикой антропософии. Если ранее Бердяев и Булгаков и находили в антропософии какие-то положительные моменты, то теперь их отношение к ней представало чисто негативным, — так что можно говорить о состоявшемся в 1935 г. полном разрыве русской мысли начала века с «духовной наукой».

Из тех, кто составил славу русского Серебряного века, все-таки связали свой духовный путь с антропософией два человека — Андрей Белый и Максимилиан Волошин. Большую ученическую верность Штейнеру выказал Белый. Он знакомится со Штейнером в 1912 г.; вместе с женой Асей Тургеневой¹³ он слушает ряд лекционных курсов Штейнера в Кельне, Мюнхене, Базеле, Штутгарте; Штейнер не просто очаровывает Белого, но осознается им как ожидаемый всю жизнь «родной мудрец». Молодая чета полностью отдается под духовное водительство Штейнера. 1912—1913 гг. для Белого были временем невероятного духовного подъема, связанного с медитативной практикой, получением совершенно нового — но при этом бесконечно близкого его душе знания, а главное, общением со Штейнером и М. Я. Сиверс. На 1914—1916 гг. падает участие Белого в строительстве первого Гетеанума, «Иоаннова Здания»; затем — отъезд в связи с войной в Россию, деятельность в русском антропософском обществе. И кризисный перелом в отношении к Штейнеру, происшедший с Белым в 1922 г., не помешал ему сохранить антропософское мировоззрение до конца жизни... Другие русские мыслители были по преимуществу читателями книг — и отчасти опубликованных лекционных курсов Штейнера. На «Мистерии древности и христианство» и «Теософию» Штейнера есть ссылки в библиографии к «Столпу и утверждению Истины» Флоренского. Булгаков, кроме книг, хорошо знал христологические циклы Штейнера, — лично с основоположником антропософии эти два ведущих русских софиолога не встречались. Бердяев, помимо чтения, в 1913 г. по свидетельству Белого, слушал Штейнера в Гельсингфорсе, отнесясь двойственно к его идеям¹⁴. Ограничимся сейчас этими фигурами; за пределами нашего исследования мы вынуждены оставить

¹³ Впоследствии Тургенева оставила Белого ради антропософской аскезы.

¹⁴ См.: Минувшее. Вып. 6. М., 1992. С. 352—353.

такие весомые для русской культуры начала XX в. имена лиц, в той или иной степени приобщившихся к антропософии, как Д. Мережковский, З. Гиппиус, Э. Метнер, Эллис, Н. Лосский, Г. Флоровский, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский — и это помимо сонма просто талантливых людей ¹⁵.

Результаты встречи русской софиологической мысли, вышедшей из Соловьева, с антропософией оценить нелегко: картина пестра и сложна, ситуация не завершена. Развитие русской софиологии изначально шло как бы по направлению к антропософии, и в 10–е годы состоялась их встреча. Гностически настроенная русская мысль приступила к «духовной науке» с целым кругом назревших вопросов,— но, кроме того, это обращение было не одним умственным, но и религиозным алканием. И в целом русскую мысль в конце концов постигло разочарование.

Обратное воздействие усмотреть совсем трудно. Хотя Штейнер придавал славянам, и в особенности русским, огромную роль в эволюционном будущем человечества, не создается впечатления, что он сам не особенно пристально интересовался русской культурой. Из русских мыслителей он познакомился с одним Соловьевым,— талант же даже преданнейшего Андрея Белого — как последний сам с обидой пишет — поддержан отнюдь не был. Нам не приходилось читать о том, что Штейнер провидчески оценил русскую революцию 1917 г., что при его теоретической «русофильской» установке (и декларируемом ясновидении, отметим) сделать было бы более чем естественно. Кончина Штейнера в 1925 г., кажется, вообще лишила антропософию ее творческого начала.

С другой стороны, несмотря на всю открытость русских софиологов навстречу новому — новой духовности, новому гнозису — какие-то очень важные, ключевые аспекты антропософии оказались для русского сознания неприемлемыми. Поистине камнем преткновения для него стала христология

¹⁵ Нельзя не упомянуть хотя бы в примечании самобытную художницу Маргариту Волошину, жену поэта М. Волошина, прославившуюся, кроме как своеобразной художественной интерпретацией Евангельских сюжетов, своими воспоминаниями «Зеленая змея»; воспоминания о Штейнере и отношениях с ним Белого оставила Ася Тургенева. Способным литератором была и вторая жена Белого — тоже антропософка — Клавдия Васильева: ее перу принадлежит обширный мемуарный материал по Белому.

Штейнера вместе с весьма чуждой русскому уму идеей перевоплощения, — главное же, отталкивало отсутствие Бога в системе Штейнера. Оглядываясь сейчас назад, мы видим, что в целом отношение к «духовной науке» было двойственным, самопротиворечивым, мучительным. Привлекали какие-то интуиции и идеи Штейнера, казались прозрениями в бытие, ощущались интимно-близкими, многое объясняли; но предпочесть авторитет «Доктора» десятивековой вере, распадающегося на Будду, Заратустру, двух «Иисусов» и Логоса антропософского Христа — православному лику Спаса?! Этому сопротивлялось все существо тогдашнего, не выпавшего из традиции русского человека, против этих неслыханных вещей восставали его последние глубины. При всей богословской свободе софиологов — ориентиры им часто указывал Якоб Беме (как и русским масонам XVIII в.), куда чаще, чем святой Афанасий Александрийский — они не могли принять Штейнера *религиозно*. В Штейнере и антропософии не находили *благодати* — особой православной любовной, милующей духовности, забывая при этом, что дары Духа очень различны... Словом, встреча не удалась — но лишь в том смысле, что Бердяев и Булгаков не стали правоверными антропософами, а Штейнер не написал, скажем, исследования о русской Софии. Как духовное же событие, встреча состоялась и принесла свои плоды. Это был, действительно, диалог — встреча на общей территории, в общем предмете, — а не чисто враждебное противостояние. Поэтому контакты, скажем, Бердяева, Андрея Белого, Флоренского и Булгакова с антропософией были яркими и значимыми.

4

Если говорить о ситуации в целом, то к антропософии русское сознание тянулось, ощущая кризис традиционного христианства, с одной стороны, и позитивной науки — с другой; кризис этот нашел отражение и в европейской философии. Русские религиозные мыслители были действительно *новыми душами*, с *новыми бытийственными интуициями*. Антропософией они заинтересовались именно по причине этой своей новизны; попытаемся уловить особенность каждой из состоявшихся при этом их «встреч» с «духовной наукой».

1. Н. А. Бердяев

Специфической, глубоко интимной (и на самом деле, единственной) интуицией Бердяева была устремленность к духу. Бердяев искал не Бога, но — дух,— вернее сказать, Бога и Христа—Богочеловека Бердяев хотел ощутить, пережить, понять через чисто духовные представления. Дух Бердяев противопоставлял не столько материи (хотя и ей тоже), сколько *вещи*, а точнее, всякому овеществленному объекту познания; и поскольку для него, как наследника философии XIX в., была весьма значима оппозиция субъект/объект, то дух им соотносился с деятельностью субъекта. Отсюда — своеобразный апофатизм Бердяева во взгляде на духовное бытие: о нем нельзя мыслить как об объекте, «овеществлять» его, «объективировать» его. Надеясь дух предикатами, возникшими при созерцании вещественного мира, мы тем самым, по мысли Бердяева, не улавливаем самой сути «духовного» и остаемся в плену объективации. Дух недопустимо представлять предметно, он не подлежит оформлению, его нельзя описать, пользуясь «овеществляющими» понятиями (в том числе, и философскими),— и единственное, как можно его помыслить — это в терминах «я», в категориях субъектности. В стремлении Бердяева описать дух и духовное как деятельность «я», субъекта, в намерении философствовать в категориях, связанных с жизнью «я», родился экзистенциализм. Но тот же самый порыв к духу, жажда выхода в духовный мир обратили интерес Бердяева к антропософии — «духовной науке». Оккультизм Штейнера претендовал на адекватный, однозначный показ невидимых миров, на постижение незримого существа человека. И как и Бердяев, огромное значение Штейнер придавал человеческому «я», считая, что развитие именно этого аспекта человека является задачей настоящей эпохи. Здесь, в этих двух точках — интересе к духу и акцентировании «я» — Бердяев встретился со Штейнером.

Однако результатом этой встречи стало разочарование Бердяева. Он очень серьезно относился к антропософии и некоторые аспекты «духовной науки» признавал как безусловные: «Только в оккультизме,— писал он в 1916 г., имея в виду главным образом антропософию,— можно найти истинное знание о том, что материальный, отвердевший предметный мир есть временный момент космической эволюции, а не что-то

абсолютно устойчивое и неизменное»¹⁶. Ему очень импонировал антропософский гнозис, учение о духовном космосе, о сложном духовно–телесном строении человека. Главную заслугу и правоту Штейнера Бердяев видел в гностической установке, что ставило Бердяева перед роковым вопросом: не есть ли антропософия — то самое искомое русской мыслью, мудрое, софийное знание? Но при всей двойственности (вспомним, замеченной и Белым) отношения к антропософии, последним словом Бердяева стало «нет» «духовной науке» и ее создателю.

В антропософии он усматривает продолжение позитивной науки XIX в., приложение ее устаревших, по мнению Бердяева, принципов к невидимым планам бытия. С богословской же, так сказать, стороны, антропософия, исключая из своего кругозора Бога, может быть охарактеризована как «космическое прельщение». Хотя предмет антропософии — духовный мир, но в книгах Штейнера говорится лишь об «объектной» его стороне, а по существу, об эволюции все того же нашего материального мира. Штейнер, подобно ученым–позитивистам, согласно Бердяеву, не ведает самой сути духовного бытия; его ясновидению мир предстает аналитически разъятым, анатомированным. Труды Штейнера с описаниями духовных иерархий и эволюционных эпох подобны «учебникам географии и минералогии»; эти путеводители по невидимым мирам, «духовные Бедекеры», тупо заучиваются массой антропософов, отнюдь не имеющих того духовного опыта, который имел сам Штейнер. Антропософия, писал Бердяев, исключает творчество; подлинно творческие личности не примут «духовной науки», ее приверженцы — «средняя культурная масса», хотя и обладающая духовными запросами. Антропософия не знает Бога — но не знает и человека как образа Божия, как цельной личности: человек у Штейнера распадается, размывается, исчезает в своих многочисленных оболочках и бесконечных перевоплощениях. Нет в антропософии и Христа–Богочеловека: Он заменен «космическим импульсом», с одной стороны, и неким сложным и опять–таки космическим существом — с другой. В учении Штейнера Бердяев не обнаруживает самых заветных своих интуиций — свободы, творчества, любви, благодати и главное, тайны: в антропософском мирозерцании неизвестное

¹⁶ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России. Указ. изд. С. 16.

переживается как секрет, но не тайна, всегда являющаяся коррелятом к личностной свободе...

Можно было бы продолжать этот перечень недостатков антропософии,— тем более, что бердяевская критика «духовной науки» в философском отношении самая весомая в сравнении с высказываниями на этот счет других представителей русской мысли. Однако суть возражений Бердяева ясна; поэтому перейдем к их обсуждению. Как уже было сказано, главный момент философского мировоззрения Бердяева — то, что сделало его крупнейшим русским философом XX в., но также и «отцом» экзистенциализма — это его, хотелось бы сказать, философская решимость мыслить дух совершенно особым образом,— в его инобытийности, инаковости, трансцендентности эвклидову миру, всей сфере опыта, а также мышления человека Нового времени. В качестве экзистенциализма был осознан именно этот своеобразный апофатизм Бердяева, проявившийся в протесте против любой «объективации» духа. Неудивительно, что, читая такие книги Штейнера, как «Теософия», «Тайноведение», «Мистерии древности и христианство», Бердяев видел в них тот же «объективирующий» способ рассуждений, что и у позитивистов: Штейнер, по мнению Бердяева, описывал космические планы, как какой-нибудь ученый-геолог — срезы и пласты горных пород. Но сам Бердяев признавал, что он критикует «популярную» антропософию — антропософию, застывшую в перечислительных сведениях справочников или учебников. Но разве не естественно, что в свои книги Штейнер собрал именно это самое, дистанцированное от живого опыта, сгущенное и отстоявшееся знание? Ведь цель научных монографий, к жанру которых можно было бы отнести вышеназванные труды Штейнера, именно такова!

Между тем если бы Бердяев больше имел дело не с книгами, а с лекционными циклами Штейнера — не с догматическими «христологическими», но с лекциями, сказанными как бы на случай, по незначительному поводу, удержавшими сам процесс мыслительного творчества основателя антропософии, то он встретил бы там не каталоги и перечни, но пульсацию живой мысли — причем мысли, питающейся интуициями столь непривычными и, действительно, инобытийными, что, думается, Бердяев увидел бы в этом многое, весьма близкое себе. Критика Бердяевым антропософии философски и религиозно

очень сильна,— но она идет извне, не от имманентного ее предмету опыта,— а, вернее сказать, из области другого, личного бердяевского опыта. Опыт этот, заметим, остается загадкой даже для знатока творчества Бердяева; и можно усомниться в том, что Бердяев — принципиальный экзистенциалист—апофатик — принял бы вообще какую бы то ни было (не только антропософскую) онтологию. Все здесь упирается в опыт: и об этом свидетельствует «спор об антропософии», происшедший на страницах издаваемого в Париже журнала русской эмиграции «Путь»¹⁷.

Оппонентами в этом споре выступили Бердяев и ученица Штейнера Н. Тургенева; начался спор с опровержения Тургеновой ряда антиантропософских положений, высказанных Бердяевым в его книге «Философия свободного духа». Не вдаваясь в детали спора, заметим, что это был спор двух разных вер,— бесплодность такого спора очевидна. Каждая спорящая сторона, сосредоточившись на предметах второстепенных, обошла главное, не ответила на ключевые доводы противника. Тургенева, поправив явные передергивания Бердяева, со странной настойчивостью принялась защищать Штейнера от бердяевских упреков его в «несторианстве»; неблагоприятная задача, поскольку если рассуждать о христологии Штейнера, всерьез привлекая для этого понятие ереси, то пришлось бы говорить о ереси в квадрате, в кубе и т. д.— вместо того чтобы вспоминать допотопные несторианство или арианство. И это так же нелепо, как называть ересью коммунистический атеизм. С другой стороны, Тургенева совершенно резонно, опираясь на слова Штейнера о том, что современному человеку, пусть и молящемуся молитвой Господней, неведомо истинное ощущение Бога—Отца, усомнилась, что сам Бердяев, критикуя антропософию за вне-религиозность, обладает настоящим опытом богообщения. Бердяев же, проигнорировав этот весомейший выпад в собственный адрес, в свою очередь разоблачает антропософию как скрытую веру — веру в Штейнера, в посвященных учителей и

¹⁷ См.: Тургенева Н. Ответ Н. А. Бердяеву по поводу антропософии//Путь. 1930. № 25; Бердяев Н. А. Спор об антропософии (ответ Н. Тургеновой).— Там же; см. также: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Париж, б. г. Т. II, гл. VIII: «Теософия и гнозис».

их учения: Антропософия есть вероисповедание, а не свободное исследование и не свободная наука»¹⁸, именоваться которыми, заметим, она претендует. Антропософский оппонент на это, действительно, ничего возразить не в силах, — но ведь если опыт Штейнера истинен, а не «прельщение и самообман», как подозревает Бердяев, то самые остроумные и благочестивые доводы противников «духовной науки» рушатся, подобно карточным домикам. Речь здесь идет о вещах недоказуемых, отчего возникает мучительная безысходность: «Спор об антропософии так же труден, как и всякий спор о вере», — написал в ответе Тургенева Бердяев, прекрасно чувствующий суть ситуации. Эти слова можно отнести и к встрече русской философии с антропософией в целом.

Но в чем была вера самого Бердяева? Отметим сейчас лишь то, что затрагивает нашу тему. Бердяев считал себя софиологом и гностиком, причем истинный христианский гнозис и истинную софиологию находил у Я. Беме. Это представление о Софии как «Деве», «девственности человека», падшей и подлежащей восстановлению, вошедшей в мир в образе Девы Марии, — с другой стороны, как о Красоте, созерцаемой великим искусством — очень близко тому, которое создали русские софиологи. Но Бердяев игнорирует при этом уникальность духовного опыта Беме, изложенного мистиком-башмачником в книге «Аврора, или Утренняя Заря в восхождении», хорошо известной русскому читателю. И все разговоры Бердяева о гнозисе имеют чисто головной характер, — здесь неоспоримое преимущество методологии Штейнера. В целом, несмотря ни на что, «диалог» «философа свободного духа» Бердяева с создателем «духовной науки» Штейнером представляет большой интерес.

5

2. Андрей Белый

Если Бердяев проработал по преимуществу философский аспект антропософии, то Белый, обретший в ней духовный путь для себя, вошел внутрь антропософского видения мира и смог

¹⁸ Бердяев Н. А. Спор об антропософии. Указ. изд. С. 105.

проверить постулаты «духовной науки» на практике. «Встреча» Белого с антропософией, очевидно, была совсем иной.

Чтобы говорить об антропософском опыте Белого, надо хотя бы вкратце обрисовать его личность. Духовное устройство Белого отличалось прямо-таки полярной двойственностью. С одной стороны, ему была присуща сильнейшая тяга к мистическим переживаниям как таковым; именно поэтому Белый — «пленный дух» (М. Цветаева) — еще в 1900-е годы питал куда больший интерес к сектантской русской мистике, чем к православной «трезвости». Как известно, мистическое сектантство на Руси развивалось в двух направлениях — аскетическом (секта скопцов) и оргийном (хлысты). И лучшее, по нашему мнению, художественное произведение Белого — роман «Серебряный голубь» — темой своей имеет тайную и явную жизнь секты оргийного толка: в «голубях» романа просматриваются сектанты-хлысты. Белый, судя по большой силе этого произведения, глубоко погрузился — хотя, разумеется, лишь в воображении — в страшноватую эротическую мистику «голубей»; занимали же сектанты Белого, равно как и других из того же высшего культурного круга, по той причине, что народные мистики ожидали, подобно соловьевцам, Второго Пришествия и откровения Святого Духа. Встречи с «Духом» хлысты искали в дионисийских экстазах, достигаемых на радениях. Хлыстовская стихия, по неисповедимости Промысла, оказалась неотъемлемой от душевных глубин сына профессора Московского университета Бориса Бугаева; надо думать, он испытывал страх перед носимой в себе темной языческой бездной. И это «мистическое славянофильство» было как бы уравновешено в Белом «западническим» рационализмом, ориентацией на «культуру», поисками внутренней дисциплины. До Штейнера его кумиром был Г. Риккерт, и обращение его к антропософии было внутренне подготовлено как отличным знанием сочинений старых немецких мистиков, так и проработкой немецкой философии вплоть до неокантианцев. Кажется, к гармонии в душе Белого стихийное и рациональное начала все же не пришли: чаемый синтез Востока и Запада в его личности не состоялся, и, по меткому слову Бердяева, Белый, видимо, провиденциально был обречен остаться «слишком славянофилом и слишком западником»¹⁹.

¹⁹ Бердяев Н. А. Русский соблазн // Русская мысль. 1910. № 11. С. 113.

В Штейнере Белый увидел того «родного мудреца»²⁰, который укажет ему лично его, Андрея Белого, дорогу ко Христу. В конечном счете Белый искал Христа,— но искал на софийных, соловьевских путях: «Чувствую, что веяние Софии есть мой удел»²¹. Белый, образно говоря, хотел разом убить двух зайцев — сохранить свои стихийно—мистические порывы, с которыми было связано его философское и художественное творчество, но при этом обрести и Христа. Православие, принятое всерьез, не позволило бы ему этого. Но, кажется, экзальтированная мечтательность, присущая Белому, отнюдь не показана и антропософскому — тоже весьма трезвому пути. По мемуарным свидетельствам Белого можно видеть, что пребывание его около Штейнера сопровождалось постоянным горячечным возбуждением. Символический характер его мировидения обострился до предела, во всех жизненных пустяках ему виделся второй план, всюду воображались скрытые, обращенные лично к нему смыслы. Белый представлял, что он — любимый ученик Штейнера и что на него возложена глобальная, вселенская миссия. Свои переживания он осмыслял как опыт миста, приготавливаемого к посвящению; во сне он как бы принял из рук Штейнера посвящение Грааля...

Но, по собственному свидетельству Белого, в своей напряженной внутренней жизни он оставался в полном одиночестве, без реальной поддержки «Доктора». «Доктор» отнюдь не был для своих учеников кем—то вроде монастырского старца! Возможно, следуя своей установке на развитие «я», Штейнер оставлял антропософов—практиков наедине с самими собой. Антропософская община в Дорнахе, если верить описаниям Белого, также была лишена соборного — в церковном понимании — духа; что бы там ни говорить, подвижничество Белого было лишено даже и малой — не то, что благодатной, но просто дружеской поддержки. И когда произошел срыв, когда Белый уже не мог противостоять натиску темных сил, когда подступили состояния, уже не описываемые в терминах антропософии, тогда — примечательнейший факт! — Белого спас

²⁰ Белый А. Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982. С. 11.

²¹ Письмо Андрея Белого П. Флоренскому от 14 августа 1906 г.— Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // «Контекст 1991». М., 1991. С. 42.

от безумия не «Доктор», не медитации, а простая, но отчаянно-жаркая молитва перед иконкой святого Серафима, привезенная из России ... Спас Христос через Своего святого, через Церковь,— спасло православие.

... Но срыв произошел,— и здесь непонятно-двойственной остается его внутренняя оценка самим Белым. Вот позднейший анализ событий его душевной жизни, сопровождавших строительство «Иоаннова Здания». Острота личностного кризиса, переоценка Штейнера были таковы, что в 1922 г., по свидетельству М. Цветаевой («Пленный дух»), Белый называл «Доктора» дьяволом. Но в «Воспоминаниях о Штейнере», написанных уже в Советской России в 1928—1929 гг., Штейнер в изображении Белого предстает как тот, кто впервые показал ему Христа. Белый замечает, что если Штейнер призывает к развитию «Я» (Ich), то на самом деле это означает пробуждение Христа в душе: Ich — монограмма I. Ch., Иисуса Христа. Итак, диапазон оценки Белым Штейнера — немного-немало, но от дьявола до христоносца, тайнозрителя Голгофы, таинственного иерея. Образ Штейнера, видимый через призму опыта Белого, двоятся куда сильнее, чем в рассуждениях Бердяева. Последний, впрочем, имел дело по преимуществу с текстами Штейнера, тогда как Белый — с самим «Доктором». Так что встреча Белого с антропософией была глубоко личной, и главное, что было вынесено из нее русским учеником Соловьева — это память о Штейнере-человеке. Самая высокая и всепрощающая любовь — заметим, весьма не характерная для Белого 20-х годов, цинически осмеивавшего своих прежних кумиров и друзей — ощущается в его признании: «Я не знаю прекраснее явления; четыре года я наблюдал этого человека во всех проявлениях: в величии, в простоте, в равновесиях и неравновесиях, в справедливости и несправедливости, в любви, в гневе, в скорби, в смехе, в шутке; и — что же: померк он во мне, как просто человек? Нет,— сквозь все, что я в нем понял и чего не понял, выступила основная тема: медленно разгорающихся — восхищения, любви, доверия, радости, что судьба сподобила меня его встретить, ибо он — главная "НЕЧАЯННАЯ РАДОСТЬ" моей жизни»²². Соблазном ли была для Белого антропософия, и искушителем — Штейнер,— или же тот, кого Белый обрел в глубине

²² Белый А. Воспоминания о Штейнере. С. 45.

своего духа, был, действительно, Христом?²³ В этом все дело, и это останется последней тайной встречи Белого с тем, кого он ощущал как «Друга», близкого ему с незапамятных времен.

6

Бердяев и Андрей Белый были свободными мыслителями, не привязанными ни к религиозной идеологии, ни вообще к какой-либо устойчивой системе взглядов (кроме идущих изнутри убеждений). Отношение их к антропософии оказывалось поэтому абсолютно непредвзятым. Ниже мы попытаемся осмыслить встречу с «Geheimwissenschaft» двух крупнейших русских софиологов, жизненно связавших себя с православием — священников Павла Флоренского и Сергия Булгакова. Долг мыслить православно, добровольно принятый ими на себя, предварял всякое их суждение, в частности, и философско-критическое. Но Флоренский и Булгаков были не православными мыслителями святоотеческого толка, а носителями «нового религиозного сознания», вызванного к жизни Соловьевым. И эта «новизна» в данном случае выступает в виде их тоже глубинно-двойственного отношения к «тайному знанию» вообще и антропософии в частности.

3. Свящ. Павел Флоренский

В связи с интересующей нас в данный момент проблемой софиологии и антропософии фигуру Флоренского мы привлекаем со значительной долей условности: явных следов знакомства (несомненно, имевшего место) Флоренского с оккультизмом именно в варианте Штейнера в его произведениях нет, как практически нет и критических отзывов в адрес антропософии как таковой (об исключении будет сказано ниже). Но, на наш взгляд, по всему духовно-умственному складу личности Флоренский был ближе Штейнеру, чем кто-либо иной из русских софиологов. Более того, мы дерзнули бы сказать, что никем иным, как Флоренским была предпринята отчасти удавшаяся попытка создать

²³ В 1914 г. Белый писал, что «встретил людей, свет, ответ на то, как мне жить, и подлинное имя Христово у немца, д-ра Штейнера». — Письмо Андрея Белого П. Флоренскому от 17 февраля н. ст.. 1914. — Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым. Указ. изд. С. 49.

«духовную науку» (в широком смысле слова) на русской и даже на православной почве. В отличие от гностика—теоретика Бердяева (равно как и от других русских деятелей духовного «ренессанса», ориентирующихся на гностицизм — включая и Соловьева), Флоренский был гностиком—практиком. Его многогранная научная деятельность — от мистического богословия до исследований электротехнических материалов — могла иметь место благодаря отнюдь не учености кабинетного, начетнического типа: симбиоз в одном научном сознании *абстрактного* интереса, скажем, к химии морских водорослей и Элевсинским мистериям выглядел бы по меньшей мере странным. Если же это дилетантизм, то особого, высшего, так сказать, порядка: Флоренский обладал способностью к специфическому созерцанию вещей — от человеческого слова до минерала; благодаря ей он постигал,— быть может, лучше сказать, ему открывалась скрытая, невидимая,— духовно—содержательная, смысловая сторона мира.

Кажется, здесь все же несколько иной дар, нежели у Штейнера: Флоренский, в отличие от последнего, не имел никакого специального интереса к истории, эволюции, что было коньком Штейнера («Акаша—хроника», «Пятое евангелие» и т. п. вещи); он не видел ауры предметов (ср. «Как достичь познания высших миров» Штейнера) и т. д. Но как и Штейнеру, Флоренскому был присущ своеобразный космизм мировидения, проявившийся в том, что за всеми как природными, так и вовлеченными в культуру вещами и явлениями Флоренский ощущал присутствие живых существ, духов — «богов», сказали бы древние. О таком мировидении, при внешнем его оценивании, говорят как об анимизме, пантеизме, мифологичности и т. д. Флоренский, безусловно, православный человек и мыслитель,— но в русском православии ему как бы особенно дорога его «мифологическая», как—то соотносящаяся с язычеством сторона. Мысленный взгляд Флоренского — эkkлeзиолога, создателя «философии культа» православной Церкви — направлен не столько на Главу Церкви, Христа, сколько на космически—тварный аспект Церкви. Христос вообще не включен Флоренским в его учение о Церкви, и потому о его эkkлeзиологии можно сказать, что в ней больше православия, нежели христианства. Предметом созерцания Флоренского был духовный мир,— потому оно не столько религиозно в христианском смысле, сколько теософично. Здесь—то Флоренский и сближается со Штейнером.

Мысль Флоренского бьется в тисках православной идеологии, когда он хочет описать зримый им духовный космос — хотя бы невидимую сторону православного богослужения: о подобных вещах в церковной литературе принято говорить крайне условно, осторожно и уклончиво, а отнюдь не с тем пронзительным реализмом, какой был свойствен видению Флоренского. Необыкновенно реалистично его описание тех духовных существ, которые присутствуют в крещальной воде и кадильном дыму, совершенно конкретна метафизика материальной стороны иконы — не только образа, лика, но и золота, красок, самой иконной доски,— и абсолютно нова его попытка осознать словесную сторону богослужения. Оккультное учение об именах; теория иконы как живого символа Первообраза; видение закатного неба как откровения Софии («Небесные знамения»), леса как особого существа («Смысл идеализма»), святого Сергия Радонежского как ангела-хранителя России («Троице-Сергиева Лавра и Россия») и т. д. и т. д.— что это? безусловно — и по определению самого Флоренского — своеобразный гетеанизм, усмотрение первоявлений в окружающем человека мире. Можно назвать такое мировидение и разновидностью платонизма (заметим, что «идеи» Платона, по мнению Флоренского, суть живые существа; то же самое, кстати, имеем и у Штейнера), и реалистически-конкретным символизмом. Но сейчас хотелось бы сделать акцент на научно-описательной форме свидетельствования Флоренского об этом невидимом плане. «Философия культа» — это никакое не философствование, но изложение как бы истин факта, результатов прямого созерцания. Тот же самый познавательный принцип мы находим у Штейнера,— и если бы Бердяев читал «Философию культа», то он наверняка бы усмотрел у Флоренского «объективацию» духовной реальности ...

Мы хотим назвать тот принцип познания, который продемонстрировал — едва ли не всеми своими произведениями — Флоренский, «духовно-научным». Если бы осуществилось намерение Флоренского написать труд «У водоразделов мысли» (из которого мы имеем лишь разделы о языке и об иконе), то на русской почве существовала бы гностическая система, по широте охвата реальности способная конкурировать с антропософией²⁴. Но

²⁴ Кажется, два русских духовных писателя, помимо Флоренского, обладали особым,—скажем, не-эвклидовым опытом, на основе которого ими были

в действительности можно говорить только об отдельных гностических исследованиях Флоренского. Софиология Флоренского, в его магистерской диссертации 1914 года «Столп и утверждение Истины» выступившая, скорее, в богословски–метафизическом обличье, в 20–е годы приняла практический характер описания духовного мира, сопряженного с православием. Софиология обернулась действенным гнозисом, «духовной наукой».

Книга Штейнера «Мистерии древности и христианство» вышла в свет в самом начале 1900–х годов; из нее — а может, из более ранних трудов теософов — к Флоренскому пришла идея о связи христианства с эзотерическим язычеством. Экклезиология Флоренского есть разворачивание интуиции Церкви как мистерии. Таковой Церковь является то ли по ее изначальной природе, то ли в задании: придя к православию, Флоренский поставил перед собой цель «довести до мистерий» «святое зерно», которое он нашел в церковной наличности. Церковь для Флоренского 20–х годов — мистериальный институт, причем таинства освящают человека вместе с неодушевленной природой как бы автоматически, благодаря особой сложной системе тайносовершительных действий. Присущая христианству — хотя бы «историческому» — ориентация на *лично* Бога, вытекающая отсюда *молитвенность* православной духовности в экклезиологии Флоренского в расчет не принимаются. Священник для Флоренского — «теург», молитва, в сущности, ничем не отличается от магических заклинаний. Флоренскому, кажется, хотелось видеть в русском православии христианский аналог языческих мистерий,— и его разочарование в Церкви, о котором он заявил уже в 30–е годы, вероятно, связано с тем, что он не нашел в ней эзотерики, о которой мечтал вместе с Белым в начале 1900–х. За десять лет до начала строительства «Иоаннова Здания» в Дорнахе эти «русские мальчики» в восторженной переписке строили проекты эзотерического «ордена», ждали вот–вот Христа–«грядущего», разрабатывали обрядовую сторону нового — «апокалиптического» христианства... Неудивительно, что православие стало ощущаться ими — одним раньше, другим позже — «позитивным» и будничным.

созданы гностические системы. Во–первых, это Анна Шмидт с ее «Третьим Заветом», а во–вторых — Даниил Андреев как автор «Розы Мира», самобытный «теософ» и поэт.

Все же уже в 1910–е годы между бывшими друзьями — Флоренским и Белым — состоялся обмен репликами и по поводу антропософии. Нам эти два письма интересны сейчас, поскольку благодаря им мы имеем единственное прямое высказывание Флоренского на счет антропософской «духовной науки». Правда, заметим, оно двойственно и уклончиво. В 1914 г., в разгар своей деятельности при Штейнере, Белый пишет — после многолетней разлуки–размолвки друзей — Флоренскому письмо с отзывом на его книгу «Столп и утверждение Истины». Белый–антропософ сообщает бывшему товарищу и собеседнику о своем полном отходе от православия и вместе о горячем принятии труда Флоренского с его пафосом «живого религиозного опыта». Затем же Белый пытается рассказать Флоренскому об антропософии как духовном пути; при этом антропософские смыслы он хочет облечь в термины святоотеческой аскетики. Как православием, так и антропософией, пишет Белый, сердце человека признается за главный жизненный центр. Но православная мистика видится Белому «потоплением» ума в сердце²⁵, — антропософия же, по словам Белого, есть «свободная жизнь» ума в сердце, когда «и сердце думает, и ум чувствует» — «Denken» не упраздняется, но соединяется с «Fühlen»²⁶. Критикуя «монашескую школу» за «гипертрофирование Fühlen», а также за незнание «космического смысла Христа», Белый, скорее между строк, чем прямо, просит Флоренского не осуждать его за «отщепенство», умоляет поддержать на найденном пути.

Флоренский, как ему это было свойственно, отвечает очень тонко и увертливо; в его письме нет и следа осуждающей риторики, подобающей ему в данном случае по его «долгу <...> службы в мире», по его священническому «послушанию». Немного странно, правда, то, что Флоренский пишет данное письмо, словно ничего не зная об антропософии (это после штудирования множества оккультных сочинений см. ссылки на них в библиографии «Столпа»). Но, кажется, Флоренский искренен,

²⁵ Одной из ступеней внутренней, безмолвной молитвы в восточном исихазме считается «соединение» ума с сердцем («умно–сердечная молитва»). Ей предшествует «умная» молитва, — целью же подвига является бессловесная «сердечная» молитва.

²⁶ Письмо Андрея Белого Флоренскому от 17 февраля н. ст. 1914 г.—Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым. Указ. изд. С. 46–47.

когда пишет бывшему другу: «Для меня Ваше противопоставление опыта восточного и опыта антропософского преждевременно: может быть, я всецело принимаю опыт антропософский, может быть, я его всецело отвергаю. Для меня это просто неизвестно»²⁷. Белый сделал ошибку, описав аскезу антропософскую с помощью категорий исихазма — Флоренский прекрасно знал оккультическую терминологию и понял бы Белого без этих ложных усилий с его стороны²⁸. И когда Флоренский справедливо возражает Белому, что сердце в православной аскетике — это отнюдь не «Fühlen», не чувствительность, но особое духовное зрение, то здесь вскрывается общая печальная ситуация утраты сознанием XX в. смысла святоотеческих терминов. Непонятно, что такое «ум», «сердце», не говоря уже о такой вещи как их «соединение», — забыт сам святоотеческий опыт ... Снова, как и в случае «спора об антропософии» между Бердяевым и Тургеновой, здесь собеседники — Белый и Флоренский — говорят из разных духовных миров; диалога при этом в принципе состояться не могло. «Неисповедима глубина богатства Премудрости Божией», — пишет Флоренский Белому в ответ на его вопрошание об антропософии²⁹; примечательно, что, отказываясь высказать окончательное, однозначное суждение о ней, Флоренский вспоминает о Софии...

7

4. Свящ. Сергей Булгаков

Среди русских софиологов Булгакову принадлежит особое место: им была предпринята грандиозная попытка реформировать всю систему православного богословия, включив в нее —

²⁷ Письмо Флоренского Андрею Белому 1914 года. Там же. С. 51.

²⁸ В том же письме Флоренский пишет: «Очень может быть, что и постепенность в раскрытии чакрам есть именно то, что требуется от православного мистика, ибо специальные упражнения имеют задачу именно эту постепенность нисхождения: молитва головная, молитва гортанная, молитва сердечная». — Там же. С. 52. Примечательно, что в этих словах Флоренского молитва оказывается не собеседованием с Богом, но «специальным упражнением». В принципиальнейших вещах Флоренский и Белый предстают как единомышленники.

²⁹ Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым. Указ. изд. С. 50.

и более того, приняв за ее основу представление о Софии как о твари и, в особенности, человечестве в Боге. Булгаков считал, что софиологический догмат отнюдь не иноприроден христианству, но всегда присутствовал в церковной мысли и литургической жизни как истина, лишь не дошедшая до отчетливого осознания ее церковным разумом. Однако, полагал Булгаков, пришло время сформулировать ее и возвести в степень догмата. Без этого неясным остается даже догмат Боговоплощения — основа основ христианства. Действительно, если человечество с самого начала и существенно не причастно Божеству, то мысль о Христе как о Богочеловеке, пришлось бы допустить соединение в Нем двух природ, между которыми зияет онтологическая пропасть. Имеется в христианстве, в самом деле, некий эзотеризм, — написал однажды Бердяев; и эта тайна христианства в том, что *есть* Человек в Боге, что Логос — Вторая Ипостась Св. Троицы — никто другой, как этот Божественный Человек, Богочеловек: «И поистине человек через Христа — Абсолютного Человека — пребывает в самых недрах Св. Троицы»³⁰. Булгаков оказывается сторонником именно такого христианского «эзотеризма», поскольку, не акцентируя специально антропологической проблемы (как это делает Бердяев), он идет от той же софийной — соловьевской метафизики. Булгаковым разработано учение о Христе («Агнец Божий»), о Церкви («Невеста Агнца»), Деве Марии («Купина неопалимая»), ангельском мире («Лестница Иаковля»); помимо этого в булгаковской софиологии поставлен ряд менее глобальных, но при этом не менее острых философских и богословских проблем (проблемы философии языка, искусства, иконы, метафизики смерти и т. д.).

Как мыслитель, Булгаков близок к типу метафизика — умозрительного богослова, «чистого» философа: он отнюдь не был ни визионером, подобно Соловьеву, не природным гностиком — тайнозрителем, как Флоренский, ни, тем более, мистиком — экстаतिकом. Несколько огрубляя, можно сказать, что София для Булгакова — скорее, понятие платонической онтологии, чем субъект пронзительно — личной встречи. Глубокие прозрения в бытие, которых множество в трудах Булгакова, имеют собственно философский — но не оккультный характер. Мыслительные строй и

³⁰ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России. — Указ. изд. С. 10.

стиль Булгакова отмечены душевным и духовным здоровьем, не слишком частыми в деятелях русского Серебряного века³¹.

Однако в области буквы сторонникам неподвижной догматики, осудившим взгляды Булгакова, было за что зацепиться. Как носитель «нового религиозного сознания», православие Булгаков хотел соединить с софиологическими, оправдывающими тварный мир интуициями. В его произведениях много гностических — восходящих как к Соловьеву и Флоренскому, так и к древним гностикам представлений. Таковы идеи о воплощении в Марии «тварной» Софии, об ангельской (вместе с человеческой) природе Иоанна Крестителя («Друг Жениха»), о тысячелетнем царстве Христовом («Апокалипсис Иоанна») и т. д., — вместе с «классическим» мифом Валентина о падшей и восстающей Софии. Булгакова — мыслителя отличала большая внутренняя свобода: стремясь обогатить православную мысль, он выходил за пределы собственно православного опыта. Его встреча с антропософией отмечена именно этим желанием воцерковить некоторые ее достояния, лишь кажущиеся, по мнению Булгакова, инородными для православия.

Впрочем, в целом антропософию Булгаков не принимал и принять в принципе не мог: как бы ни была велика свобода и широта его сознания, но заменить родной Спасов Лик, благодатность малых русских церквей на Христа «духовной науки» в отношении Булгакова представляется просто невыносимым³². Главным

³¹ Ср. описание Андреем Белым внешнего облика мыслителя: «В Булгакове поражала меня эта строгая серьезность и вспыхивающая из-под нее молодая такая, здоровая стать; впечатление от него, будто ты вошел в свежий, стойкий, смолистый лес, где несет ягодою и хвоей»; «в Булгакове — что-то бодрящее, свежее, стойкое» — настроение «христоролюбивого, сильного духом орловца, плетущего лапти в лесу, по ночам же склоненного в смолами пахнущей ясной и тихой молитве». — См.: *Белый А.* Из воспоминаний о русских философах. — В изд.: *Минувшее.* Вып. 9. М., 1992. С. 340.

³² Булгаков был потомственным священником, детство провел при храме, получил духовное образование. Церковь для него была домом, и православие — духовной родиной. Здесь глубокое отличие от интеллигентской бесприютности Белого-Бугаева, позволившей ему с ходу принять антропософскую христологию. Примечательно, что «договор» со Штейнером — согласие будущего антропософа на «ученичество» у «Доктора» — предполагал, прежде всего, принятие его христологии. С Белым и Асей Тургеневой такой договор был заключен при завершении Штейнером чтения курса «Пятое евангелие», посвященного вещам именно христологическим.

объектом его критики в антропософии делается христология Штейнера. Надо сказать, что Булгаков основательно проштудировал соответствующие лекционные курсы Штейнера, хотя и признавался, что «в этой пляске перевоплощений и совоплощений нелегко разобраться»³³.

Как известно, Штейнер утверждает своей христологией, что ему ясновидческим путем удалось проникнуть в тайну того события, которое традиционно называют Боговоплощением — в тайну соединения Логоса с человеческой природой. Штейнер досконально прослеживает, как промыслительно готовилась последняя, дабы она могла «удержать» собою божественный дух. Прилагая к Христу свою антропологию, Штейнер анализирует отдельно астральное, эфирное, физическое тела Христа, а также Его «Я»; при этом он утверждает, что тонкоматериальные телесные оболочки Того, Кто умер на кресте, ранее принадлежали Будде и Заратустре, что в Воплощении участвовали два Иисуса, две Марии и два Иосифа (в соответствии с разными родословиями Евангелий от Матфея и от Луки), что Логос, вселившийся в тело Иисуса при крещении на Иордане, был Солнечным духом, тем, кого древние персы называли «Ахура-маздао», Ормуздом и т. д.

Эта картина была неприемлемой для Булгакова — и даже не по причине ее фантастичности и сложности: в конце концов, божественной тайне в катафатическом, так сказать, плане подобало бы предстать в обличье совершенно невероятном. Но как то было и в случае Бердяева, для Булгакова речь здесь шла в первую очередь о «вере в «доктора»», заявляющего о вещах, которым не может быть критической проверки. Однако такая вера есть не что иное, как суеверие. И понятно, почему Булгаков говорит об антропософии также как о «суесловии», ничего общего с христианством не имеющим, и, более того, утверждает, что Штейнер относится к сонму «лжехристов и лжепророков»: русский философ не находит в антропософии тех «сокровищ христианской веры», на которых зиждется жизнь православного человека. Действительно, опыт православный и опыт антропософский принципиально различны. Дело в экзистенциальной установке православного сознания, в его обращенности к божественному

³³ Прот. С. Булгаков. Христианство и штейнерианство.— В сб.: Переселение душ. Париж, 1935. С. 52.

личностному «Ты». В самом деле, можно ли пережить в качестве «Ты» антропософского Христа?! Этому противоречит не только религиозный опыт, но и навык чисто человеческого общения. Впрочем, в антропософии — «науке», но не «религии»! — этого не требуется, «внутреннее делание» имеет там в корне иной характер... Борясь за «Господа Иисуса» против утверждения в сознании «Christus Jesus», Булгаков борется, в сущности, за церковную благодать, за спасительность православной духовной жизни.

Все это — вещи совершенно понятные, и никаких проблем в связи с отношением Булгакова к антропософии не возникло бы, не будь им написана большая статья «Святой Грааль», помещенная в журнале «Путь» (№ 32) в 1932 г. А эта статья — не что иное, как принятие центральной, сакрально-мистической идеи Штейнера, стремление включить ее в православное сознание! Все, в сущности, построения Штейнера — космологические, антропологические, христологические — предприняты ради идеи Грааля, — идеи присутствия Христа на Земле после «мистерии Голгофы» и долженствующего произойти в XX в. Его второго пришествия. В антропософии есть своя святыня (все же это не позитивная наука), и эта святыня — сердце западной эзотерики, Грааль. Согласно средневековым преданиям, Грааль — это чаша Тайной Вечери, куда на Голгофе Иосиф Аримафейский собрал кровь Спасителя.

Штейнер это интерпретирует таким образом, что Христос через Свою кровь остался на Земле в эфирном теле; именно в нем, в этом тонком теле, Он иногда является Своим избранникам — и прежде всего, явился апостолу Павлу. И в полном соответствии со Штейнером Булгаков пишет: «Образ святого Грааля, хранящего святую Кровь, выражает именно ту идею, что, хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, изливавшихся из ребра Его, мир принял Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ее киворий и рака. И весь мир есть эта чаша св. Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире и от мира. Однако он существует в нем, как невидимая сила, и он становится видимым, является чистым сердцам, того достойным»³⁴. Свою концепцию 1000-летнего Царства и Второго Пришествия Булгаков связывает со смыслами Грааля. Заметим,

³⁴ Прот. С. Булгаков. Святой Грааль // Путь. 1932. № 32. С. 13–14.

что он решительно отвергал мысль о новом явлении Христа на физическом плане, в эвклидовом мире («Апокалипсис Иоанна»); влияние Штейнера может быть предположено и здесь... Но «Грааль» статьи Булгакова — точно ли «Грааль» антропософский? Не пришла ли к Булгакову идея Грааля из тех же средневековых источников, что, скажем, и к Вагнеру как автору «Парсифаля»? Ответ здесь однозначен, «Грааль» в статье Булгакова принят из рук Штейнера: в «Святом Граале» Булгакова есть две отсылки к антропософии³⁵.

Видимо, Булгаков считал возможным для себя использовать представление о Граале, хотя оно и является элементом «бредовой»³⁶, по словам русского софиолога, христологической системы Штейнера,— для Булгакова оказываются приемлемыми не только сам образ таинственной Чаши, но и его антропософское истолкование. Но как, почему Грааль оказался уместным в булгаковской софиологии, какие софиологические интуиции и понятия связал Булгаков с Граалем? В трактовке Булгакова, идея Грааля есть специфически софийная идея; также через «Грааль» софиология связывается с Евангелием, приобретает высший авторитет на основе событий жизни Спасителя. Антропософская концепция Грааля избавлена Булгаковым от множества гностических тонкостей, сделана более монументальной и частично выражена в богословских терминах. «Грааль» понадобился Булгакову, чтобы теоретически подкрепить им софиологическую идею вселенской, космической Церкви, охватывающей все творение. Спаситель пребывает на земле не только в христианской Церкви, родившейся в день Пятидесятницы через сошествие Св. Духа, обладающей сокровищем Евхаристии: Он присутствует в мире и, так сказать, природно, через излившиеся на Голгофе божественные кровь и воду, которые принадлежат всему миру и освящают всю тварь. Святой Грааль, кровь и вода, излившиеся из Тела Христа — реальная действенная сила, «импульс Христа», созидающий «в видимом «невидимую Церковь»»³⁷.

³⁵ 1. «Голгофская мистерия (антропософский термин.—Н.Б.) продолжается незримо в "мире"» (с. 35); 2. «Импульс Христов — Christus Impuls, по выражению антропософов» (там же. С. 38).

³⁶ См.: Прот. С. Булгаков. Христианство и штейнерианство. Указ. изд. С. 62.

³⁷ Прот. С. Булгаков. Святой Грааль. Указ. изд. С. 38.

Так принятием идеи св. Грааля границы Церкви распространяются на все творение; мысль о святой твари, восстающей Софии получает дополнительное обоснование. И когда Булгаков пишет, что «св. Грааль (...) есть (...) освящение нашей человеческой жизни, исполнение нашей человеческой истории»³⁸, то он соотносит с «Граалем» ключевые положения софиологии. Кажется, мы пришли к тому же, с чего начали это обсуждение: Булгаков чувствует глубинную софийность антропософии и в идее «Грааля» опознает ее софийное ядро. Очевидно, что отношение к антропософии и самого православного из русских софиологов двойственно. Не признавая за «духовной наукой» вероучительного статуса и отвергая гностическое расчленение духовной реальности (в особенности религиозных святынь), Булгаков идет на то, чтобы расширить православное сознание и православное учение, допуская в них отдельные антропософские представления.

* * *

В конце этих рассуждений нам хотелось бы уточнить наше понимание поставленной здесь проблемы. Мы никоим образом не считаем, что русская софиология имеет корни исключительно в гностической традиции и что, соответственно этому, единственной параллелью в немецкой культуре XX в. для нее может быть антропософия. Нас занимает, как таковой, эпизод встречи софиологии и антропософии, пересечение двух этих духовно-интеллектуальных течений, имевшее место в истории и невозможное без некоторой духовной общности. В софиологии есть сильное гностическое начало, антропософии, наоборот, не чужда идея Софии. Но антропософия отнюдь не сводима пусть и к особой разновидности софиологии, — равно как русская софиология имеет другие духовные источники и западные параллели. Таким несомненным — и надо думать, мощным источником является католицизм. Как известно, В. Соловьев к нему был настолько неравнодушен, что, по одной из биографических версий, имел место его переход в католичество. Правда, следующему поколению софиологов не была свойственна эта католическая ориентация³⁹.

³⁸ Там же. С. 40.

³⁹ Сложный случай представляет собой отношение к католицизму С. Булгакова. Сторонник вселенского христианства (следующий в этом за Соловье-

Но исходный «софийный» импульс, воспринятый русской мыслью через Соловьева, имел отчетливую мариологическую окраску, связанную, надо думать, с акцентированием мариологической проблемы именно в католическом богословии XIX в. Как у Флоренского, так и у Булгакова тема Софии неотделима от темы Марии; если здесь и гнозис, то опосредованный представлениями новейшего католицизма. Русская софиология вполне может рассматриваться как параллель к тому течению в католицизме, которое обнаружилось в идеях *Maria Immaculata*, *Maria Assumpta*, *Maria Ecclesia*⁴⁰. Эти идеи суть модусы более общего представления о Марии—Софии, которое, насколько мы можем об этом судить, практически «легализировано» современной католической Церковью⁴¹. Мария как особое Существо, вознесенное над человеческим родом и вместе с Иисусом Христом посредствующее между Богом и человеком — так Богоматерь понимается и русской софиологией, и католическим богословием XIX—XX вв. Неприятие софиологами католического догмата о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы не мешает считать русскую софиологию (хотя бы только в вариантах Флоренского и Булгакова) восполнением современного ей православного богословия, не принявшего мариологический поворот, совершившийся в западной мысли. Однако — и здесь поразительный парадокс — сами католические богословы, обнаружившие, что «софиологическое» понимание Марии имело место уже в Средние века, источником софийных идей считают при этом византийскую традицию!⁴² С этим

вым) Булгаков в большом исследовании «У стен Херсониса» (1923) стремился обосновать то, что соединение Церквей уже произошло, — в середине XV в. на Флорентийском соборе. С другой стороны, в трудах Булгакова нередко критика католической догматики — например, догмата *Conceptio Immaculate* в книге «Купина неопалимая».

⁴⁰ См.: Монсеньер д-р Альберт Раух. Почитание Божией Матери на Востоке и на Западе. — В изд.: Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии. Мюнхен — Цюрих — Регенсбург — Москва, 1990. С. 28–35.

⁴¹ В энциклике «*Redemptoris Mater*» папы Иоанна Павла II (1988 г.), в частности, Дева Мария характеризуется как «воплощение вечной Мудрости» (там же. С. 28).

⁴² Так, патер Томас Шипфлингер полагает, что знаменитый византийский Акафист Богородице в его художественности и богословской содержательности может быть понят «только в том случае, если воспринимать Марию в ветхозаветном свете Софии как Обиталище Премудрости, вочеловечение Премудрости, как эпифанию (явление) Софии» (см.: Патер *Томас Шипфлингер*. Лоретанская Церковь в Биркенштайне у Фишбаху. (Святилище Софии

согласны и современные русские богословы⁴³; но к ним именно от софиологов первой половины XX в. пришла мысль о том, что православное литургическое почитание Девы Марии содержит негласную предпосылку об особой таинственной общности Марии и Софии⁴⁴.

Итак, если в числе «источников» русской софиологии мы называли *гнозис* и *католичество*, то проигнорировать родную *православную традицию* при этом было бы по меньшей мере странно. Русская софиология — весьма сложное в духовном отношении явление. Но уже XX в. показал, что в ней можно видеть одно из веяний вселенского христианства. «Мариология — богословие будущего»⁴⁵, — пишет православный богослов наших дней. Так что в данном исследовании мы затронули явление становящееся, неготовое. Своей задачей мы видим внесение лепты в самое предварительное его описание.

в Альпах).— Там же. С. 200). Нам было чрезвычайно отраднo прочесть данное суждение автора, поскольку нами в начале 80-х годов — именно под этим «софийным» углом зрения — была написана работа «Похвала Богородице», состоящая в анализе образов и имен Богородицы в Акафисте.

⁴³ См., напр.: Протоиерей В. Иванов. Иконография Пресвятой Богородицы.— Там же. С. 36–51.

⁴⁴ А также Марии и Св. Духа — тема, которую мы здесь даже не затронем.

⁴⁵ Протоиерей В. Иванов. Иконография Пресвятой Богородицы.—Там же. С. 45.

РАЗДЕЛ 3. ПИСЬМА О РУССКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ (ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ)*

**От автора. Адресат моих писем — образ собирательный, за ним реальные лица, перипетии многолетних переписок. Тему «Бердяев и Штейнер» мне захотелось облечь в форму письма к (немецкому) профессору–философу, одновременно антропософу, — проблема эта безнадежно диалогична. Для меня она приобрела особую остроту после прочтения интереснейшей книги Карена Свасьяна «Растождествления». Пускай читатель не преувеличит моей смелости и не решит, что обращаюсь — то я в своем первом «философическом письме» как раз к Свасьяну. Повторю: я вижу перед собой внутреннего, вымышленного собеседника. Но я позволяю себе не только цитировать «Растождествления», но и заимствовать у Свасьяна его антибердяевские пассажи и обобщать его отношение к русскому экзистенциалисту до типично антропософского. Надеюсь на снисходительность Карена Араевича не только к «автору» письма, но и... к «даме». — Следуя своей внутренней логике — не только диалогической, но и историко–философской, — моя переписка с «коллегой» продолжилась и вылилась в серию из восьми (в соответствии с «философической» чаадаевской) «писем о русском экзистенциализме».*

**Письмо первое:
антроподицея Бердяева и антропософия Штейнера**

«Душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений.»

Платон «Федон» 88 А (пер. С. Маркиша)

«При воскресении мертвых: сеется в тлении, восстаёт в нетлении.»

I Кор. 15, 42

Дорогой коллега!

Московские зимние постоянные сумерки способствуют душевной сосредоточенности, следование тютчевскому императиву «Лишь жить в себе самом умей» становится естественным. Город давно сделался чужим, церковь уже не то светлое прибежище, каким была для меня в советские годы. Стараешься «прокрасться» по жизни незамеченной, «пройти, чтоб не оставить следа», — мне близко это настроение Цветаевой! *Внутрипробывание* православных мистиков, *жизнь в собственных мыслях*, чему учил Ваш Доктор, — вещи вообще-то опасные, — мало-помалу раскрывают свою плодотворность. Вот из какого состояния души я пишу. Не стану его уточнять и перейду к существенной части своего письма.

Вы знаете, что уже несколько месяцев я веду исследование под кодовым названием «Бердяев-гностики». То, что философствование Бердяева очень рано сбросило собственно философские путы и вырвалось на простор духовной жизни, самопознания, богоискательства, — его приватной гностической мистики одним словом, — ясно, наверное, каждому. Но меня заинтересовали переклички двух гностических феноменов XX века — *антроподицеи* Бердяева и *антропософии* Штейнера. С кем же мне было обсудить эти вещи, если не с Вами — блестящим философом

в антропософии и свободным антропософом в философии! Как соотносится бердяевская книга 1911 года «Философия свободы» с «Философией свободы» Штейнера, вышедшей в 1894 году и сочувственно упомянутой Бердяевым в его «Смысле творчества» (1916)? Случайна ли общность основных концептов у Штейнера — философа (отвлекусь от образа *Великого Посвященного*, «умного оккультиста») и русского экзистенциалиста, — таких как *дух, свобода, Я, самопознание, назначение человека, индивидуализм* — или *субъективизм и персонализм* у Бердяева, вместе с прочими категориями обеих версий *философии духа*? Всё же, наверное, не случайна, поскольку и Андрей Белый в своем мемуарном эссе «Центральная станция» (начало 1930-х гг.) замечает, что в «Философии свободы» Бердяева и сам *Доктор* распознал бы «не бердяевство, а *Дорнах*!» — Но почему же тогда Бердяев не воспользовался, как Вы любите выражаться, антропософским шансом своей кармы? Почему он яростно критиковал антропософию, утверждая, что в ней нет человека, заодно — в 1920-е — и Штейнеру «Философию свободы» за отсутствие там *свободы*? Считаю Штейнера «замечательнейшим оккультистом», — ведь Бердяев не только признавал тайное знание, но даже настаивал на его необходимости, — он не мирился при этом с антропософским анализом космоса и человека, называл «разложением» естественнонаучный в основе Штейнеров подход и даже ощущал «трупный запах» от «распластованного» и разлагающегося антропософского мира. Как примирить эти две оценки Бердяевым феномена Штейнера? Я, может, сейчас чуть по-новому формулирую уже заданные Вам раньше вопросы. Они отнюдь не праздные и касаются не только историков философии, но и всякого человека, — позже я надеюсь это обосновать.

Но Ваш ответ на мои вопрошания разочаровал меня! Да и был ли это ответ хотя бы читателя книг Бердяева? «Бердяевская высокопарная, пошлая белиберда»: в точности эти самые слова я слышала и от церковных мракобесов. Вы восполнили их филологические изыскания совсем уж странной метафорой «бердяевская барахолка», чьи «ублюдки» — это «эсхатология» и «апокатастасис». Я Вас понимаю: и меня тоже иногда «заносят» — уносит поток идейных страстей. Но признаюсь Вам: я по-человечески люблю Бердяева, Булгакова и даже Шестова, им я обязана углублением и просветлением своего мировоззрения.

Заступить за них — не есть ли мой прямой долг? Сразу открою Вам свое бессилие пред стрелами Вашего великолепного осроумия, попадающего в самый центр мишени. «Русские мальчишки» Достоевского, решающие «последние вопросы» в вонючих трактирах — вместо того, чтобы погружаться в философские трактаты: кто не примет такого генезиса литераторов Серебряного века, которых, как Вы пишете, не слишком сведущие западные слависты преподнесли миру под гордым именем «русских философов»? Но зачем главную тенденцию тогдашнего христианства называть «апокалиптическим кокетством»? Сами страдая, не станем отнимать у других права на искренность страдания! — И почему Бердяев (вместе с Ходасевичем и М. Цветаевой) был обязан понять, что в Андрее Белом, по-хлыстовски исступленно пляшущем в берлинском питейном заведении (эпизод 1922 г., освещенный во многих мемуарах), в тот самый момент происходило рождение высшего «Я», совершалась встреча со *Стражем порога* — его личным дьяволом, которого он принял за *Доктора*? По-моему, некорректно настаивать на такой — догматически-антропософской рецепции шокирующего эпизода. Но вот, Вы наполовину всерьез грозите Бердяеву (по сути, за отвержение им антропософского *кармического шанса*) загробным судом, — и чьим же? — египетских богов! Простите, многомудрый коллега: серьезный момент вашей шутки для меня в том, что изрекший ее стал в тот самый момент рупором «египетской» ложи Мемфис-Мизраим, куда в 1906 году вступил Рудольф Штейнер! И конечно, это тоже — теперь уж моя — шутка.

Итак, своим нежеланием «копаться в бердяевской барахолке» Вы побуждаете меня на свой собственный страх и риск разбираться в проблеме. Вы, уж простите, — не ас в русской философии; я же — никак не антропософский ас. Но я бы никогда не взялась судить об антропософии, будь я в ней совсем уж случайным посетителем: мне тоже был дан — и какой! — шанс пойти вслед за *Доктором* и тем ускорить свою эволюцию (говорю это в Ваших категориях). Антропософию я получила из самых первых — и каких! — рук: из дома Волошина в Коктебеле. Это произошло в самом начале 1970-х годов, — именно тогда и Вы открыли для себя Штейнера: Ваш родной город известен своими сильными антропософскими кругами. — Итак, в Коктебеле, на теннисном корте Литфонда я познакомилась с Еленой Д., молодой

девушкой, моей сверстницей, которая жила в волошинском Доме, поскольку принадлежала к семье, близкой не только Марье Степановне, но и самому Максиму. И мы с ней подружились. В Доме же, перед точёным ликом Царевны Таиах, я стала получать от Лены самиздатские, на папиросной бумаге, машинописные тексты книг и лекций Штейнера. Не сразу я поняла, что это такое. Философия? религия? наука? — так приступала я к новой подруге. А та — по внешности ботичеллиевская Венера, по складу ума и судьбе — Ася Тургенева или Маргарита Волошина, — музыкантша и эвритмистка по роду занятий — возбужденно-заговорщически шептала мне прямо в ухо: «Не-е-ет, ты не понимаешь — это совсем-совсем другое!!!» Уже тогда Лена сделала антропософию своей жизнью. Ныне ее ближайший друг возглавляет Международное антропософское общество, — Вы прекрасно знаете, кого я имею в виду. Лена же нашла себя в столь созвучных ее душе занятиях эвритмией, поселившись в 1990-х в Штутгарте. Что же касается меня, то начавшееся в 70-е мое углубление в христианскую традицию (куда я отношу не только православие, но и религиозную философию Серебряного века) шло рука об руку с изучением антропософии. В выборе между ними я никогда не нуждалась, антропософская практика мне всегда была чуждой. Но без антропософии русский Серебряный век понять невозможно.

...Интересно пускаться в воспоминания, они могут увлечь! Однако вернемся, мой великодушный собеседник, к нашей — надеюсь, общей теме. Приступая к ней полгода назад, я проштудировала три гносеологических — до-теософских труда молодого Штейнера. Это «Очерк теории познания Гётевского мировоззрения» (1886), «Истина и наука» (1892) и превознесенная Вами, не преувеличиваю, до небес «Философия свободы» (1894). Не Вы ли нарекли этот последний труд «книгой жизни», философской жемчужиной, дарованной миру Высшими силами ради его спасения? Для меня такая оценка более чем странность. При абсолютно непредвзятом подходе, ФС Штейнера ничуть не значительнее ФС Бердяева. Два гносеологических труда, авторы которых задалась целью «преодоления Канта», кажущейся насущной на рубеже XIX–XX вв., просят быть сопоставленными!

И Бердяев, и Штейнер искали такого пути познания мира, на котором не возникало бы рокового антагонизма между субъектом и объектом (заостренного послекантовской гносеологией)

и упразднилась непреодолимая преграда между познанием и бытием, — искали познания *сущностного*. Ход рассуждения обоих — до некоторого момента! — весьма близок. Штейнер в ФС говорит о «восприятии» предмета познающим, к чему затем подключается «мышление», оперирующее «понятиями». Те же самые ступени познания Бердяев определяет чуть иначе: «Гносеология должна начать с установления различия между первичным нерационализированным сознанием и сознанием вторичным, рационализированным»¹. Налицо полное — вплоть до важнейших терминов — совпадение: и для Штейнера, и для Бердяева познающий исходит из живой интуиции бытия, которую затем рационалистически оформляет.

Однако коренное мировоззренческое расхождение мыслителей проявляется тотчас же. Бердяев в двухступенчатом акте познания ценит его первый этап непосредственного восприятия. Он усматривает в нем таинственность и связывает с *верой*: воспринимаемая мир, мы уже верим в его существование, — восприятие не что иное, как наша практика веры. Штейнер же сосредоточивается на втором этапе — на *мышлении*, показывая его глубинные возможности. Отсюда невероятным образом — расширением сферы познавательного опыта — впоследствии разовьется система антропософии, — из гносеологического зерна вырастет гигантское древо *духовной науки*. Уже в ФС Бердяев встал на путь веры — некоей естественной мистики. А Штейнер, наследник немецкого идеализма, сделал ставку на рационализм и продемонстрировал, как этот последний может быть углублен и утончен до превращения в *тайновеление*. Оба мыслителя были мистиками, но представляли разные изводы мистицизма.

С трепетом перехожу я к своему пониманию ФС Штейнера. Ведь Вы так дорожите этой книгой! Сам Штейнер настолько ценил ее, что, по его словам, случись гипотетический роковой выбор, он предпочел бы сохранить ФС ценой гибели всех плодов своего последующего творчества. Еще в «Истине и науке» — в прологе к ФС — Штейнер втягивает своего читателя в опыт наблюдения его (читателя) собственного мышления. Он опирается при этом на Фихте, также призывавшего субъекта созерцать

¹ Бердяев Н. А. *Философия свободы* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 71.

собственное познающее «я», — Фихте предупреждал, что для этого потребен особый орган, который есть лишь у тех людей, которые в своем духовном развитии обошли прочих. Кстати, корни экзистенциализма — «субъективизма», «персонализма» Бердяева тоже надо искать у Фихте! Уже в «Смысле творчества» он делает «я», субъекта, центром своего воззрения. И это «я» в бердяевской творческой биографии проходит путь от трансцендентального фихтевского «я» (таково еще «я» в книге 1934 г. «Я и мир объектов») до интимного «я» Бердяева, которое в «Самопознании» (1940–е гг.) порой звенит пронзительно исповедально. Вы, дорогой коллега, так цените этот пафос «я» — не только у Штейнера, но и у Штирнера, не говоря уже о Ницше. Но почему же, смею спросить, Вы не заметили этого пафоса у Бердяева — откровенного философа «я», всю жизнь не занимавшегося ничем кроме самопознания?..

Вернусь к ФС Штейнера. Сразу напомню Вам пикантный момент: Штейнер считал себя перевоплощением Аристотеля. Вы, антропософы, обходите молчанием такого рода связанные с Доктором вещи. К примеру: в начале 1900–х Штейнер себя и своих сторонников именовал «детьми Люцифера», издавал соответственно журнал «Гнозис Люцифера», а также, лелея уже «христологический» проект, усматривал связь праздника Духовна дня — Троицы — с «люциферическим принципом»². Никакое красноречие адептов Штейнера не выдавит из моего ментального мира устойчивый архетип: Люцифер — это дьявол. — А вот что пишет Ваш единомышленник — красноречивейший, остроумнейший, гениальный, быть может, Карен Свасьян о ФС Штейнера, усматривая в ней действие «царственной» «магической власти»: «Вершина, достигнутая тут [в «книге–мистерии», по Свасьяну. — Н.Б.], — та самая, с которой только приоткрываются "все царства мира и слава их"»³. Я отказываюсь понимать Свасьяна!! Он цитирует Мф. 4,8, где сказано о «дьяволе», который берет Иисуса «на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их». И у Свасьяна получается, что Штейнер

² Штейнер Р. Об утерянном храме, который должен быть восстановлен // Штейнер Р. Золотая легенда и легенда о Храме. М.: «Новалис», 2006. С. 181.

³ Свасьян К. Книга–мистерия // Свасьян К. Растождествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 467.

в ФС достиг вершины дьявольского гнозиса и ведет туда своих последователей! Такое крутое манихейство мне уже совсем не по плечу! «Отойди от меня, Доктор, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»: перефразируя Мф. 4, 10, подражая Иисусу, отвечаю я сейчас и ответила давно. Но все же, скажите наконец, что это значит?! — Возвращусь однако к гносеологии Штейнера.

По Аристотелю, *идеи* присутствуют в вещах, а не в «занебесной сфере» Платонова «Федра». По Штейнеру, они аффицируют мысль человека подобно тому, как свет аффицирует глаз, а звук — ухо. Понятийная — головная мысль это *интеллектуальная интуиция* (старое достояние идеализма!), посредством которой познающий высвечивает идею вещи, словно прожектором. Человек, интуитивно вживаясь в идеи, начинает жить в их мире и поднимается мало-помалу в духовный план. Метаморфозой аристотелизма оказывается феноменология: *идея* вещи обретает актуальное бытие в ситуации познания. Жизнь в мире идей — мире вселенских творческих мыслей — для Штейнера означает деятельную обращенность мышления на самоё себя. Именно в мышлении «я» свободно, ибо не ограничено извне ничем иноприродным. Солипсизм при этом исключен — идеи всё же объективны. Потому именно «в мышлении нам дан элемент [Н. Боянусу лучше бы перевести последнее слово — «стихия»! — Н.Б.], соединяющий нашу особую индивидуальность с космосом. <...> Когда мы мыслим, мы все — единое Существо, которое всё пронизывает»⁴.

Не напоминает ли Вам это о чаемом Соловьёвым — наперекор mainstream'у западной философии — познании мирового Всеединства? Мне — очень даже напоминает! Тем более что, по Штейнеру, «человек постигает в своем мышлении общее Первосущество, пронизывающее всех людей»⁵: «Первосущество» — это соловьёвская София, которую Штейнер признавал (видимо, по наводке Белого) и конципировал как «новую Изиду» или же «мировой Юмор»⁶. И уж совсем метафизически, в стиле

⁴ Штайнер Р. Философия свободы. Основные черты современного мировоззрения. (Результаты душевных наблюдений по естественнонаучному методу). Сайт www.koob.ru. С. 40.

⁵ Там же. С. 114.

⁶ См.: Штайнер Р. Поиск новой Изиды, Божественной Софии (1920) // Штайнер Р. Границы естественного познания. Поиск новой Изиды, Божественной

въедливых «русских мальчиков», воспрянувших в философах Серебряного века, звучит Штейнеров тезис (уж не русифицировал ли его переводчик?): «Исполненная мысленного содержания жизнь в действительности есть одновременно и жизнь в Боге»⁷. Мне отчетливо слышится «бердяевство» и «соловьёвство» в ФС Штейнера! Русский Серебряный век и Штейнер — об одном!

«Философия свободы» Штейнера, по-моему, в первую очередь описывает обычный опыт ученого, всё вновь и вновь возвращающегося мыслью к своей гипотезе и как бы методом итераций уточняющего ее, — при этом возникает впечатление, что предмет сам раскрывается нам навстречу. — Но главное-то, конечно, дорогой философский друг, заключено в том, что вскоре после публикации своей ФС Штейнер, взяв на вооружение теософский язык, стал учить тому, «как достигнуть познания высших миров». В книге 1904 г. с таким названием (кстати, «Как достигнуть...» Бердяев считал лучшим сочинением Штейнера) приведен пример «работы» познавательного метода ФС: созерцание зерна растения (Элевсинский и евангельский символ!), сопровождающееся медитативным размышлением о нем (кружащаяся в себе самой мысль, как сверло, ввинчивается в свой предмет — зерно), приводит рано или поздно к оккультному результату — вокруг зерна появляется светящаяся цветовая аура, эзотерический ученик начинает видеть эфирное тело семени. Это, по Штейнеру, образец познания гётевского типа: так, создавая свое учение о цвете, выдвинутое им в пику Ньютону с его стеклянными призмами, разлагающими белый световой луч, Гёте подолгу всматривался в закатную игру красок на альпийских снегах. Подобный метод, как антропософы должны верить, Штейнер применял при «духовных исследованиях» всего на свете — от камней и растений до происхождения человечества, «мистерии Голгофы» и кармических странствий конкретных душ. Благодаря своему природному ясновидению, о котором Штейнер свидетельствовал начиная с 1880-х гг., он опровергнул Канта, указав путь познания *вещей-в-себе*, Аристотелевых *идей*, и стяжал

Софии. Пер. с нем. языка Памфиловой Л. Б. М.: «Титурель», 2003. С. 183 и далее; Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума. Пер. с нем. языка Бонецкой Н. К. М.: «Новалис», 2002. С. 119.

⁷ Штейнер Р. Философия свободы. С. 114.

софийную мудрость, узрев «живого Христа», которого отождествил с «живым Существом антропософии». Всё это входит в антропософское Credo. Правда, Андрей Белый в «сестре Антропософии» опознавал Софию, а не Христа, но сейчас это не столь важно. Для сравнения с гностицизмом Бердяева мне достаточно было выявить вектор развития «умного оккультизма» — от новой гносеологии ФС к «духовной науке», т. е. естествознанию образцов XIX в., распространенному на области, прежде находившиеся в ведении метафизики.

Но вот что удивительно: как утверждает К. Свасьян, ФС Штейнера никто не понял! Не понял ее Э. фон Гартманн, старший современник и симпатизант Штейнера, мимо ФС прошел и целый сонм мыслителей XX века. К. Свасьян показывает, что к антропософии — феноменологии до Гуссерля — вплотную приблизился этот последний: ничего не зная о ФС и ее авторе, он почти достиг представлений о реинкарнации и карме. К. Свасьян же считает, что, прими ФС Сартр, он пришел бы к просветлению, а не к философской «тошноте»: антропософия уже рождалась в интуициях ее «слепого свидетеля». По мемуарам Серебряного века кочует рассказ о встрече в Париже в 1908 г. Штейнера и четы Мережковских. Гиппиус тогда презрительно лорнировала *Великого Посвященного*, Мережковский требовал от него решения «последних вопросов», — а Штейнер, тонко улыбаясь, предложил проповеднику *Третьего Завета* прежде освоить «предпоследние»: по-моему, всё это пикантно и вдвойне комично. Не понял ФС и Бердяев, вместе с Гартманном не нашедший там «свободы». — Но ФС, согласно К. Свасьяну — книга за семью печатями и для сонмов антропософов! Я знаю, как они штудируют ее — фразу за фразой, индивидуально и в коллективной *духовной работе* на семинарах. Возможно ли нам, профанам, понять ФС — «съесть» ее в библейском смысле, чего требует от нас К. Свасьян?!

Хочется все-таки догадаться, почему ФС не была прочитана и люди, вместо того чтобы создавать длиннейшие очереди записывающихся в антропософские ложи, предпочли ФС — «этому бесценному самородку духа — кричаще дешёвую бижутерию собственных представлений: марксистских, фрейдистских, экзистенциалистских, позитивистских... и Бог весть каких еще»⁸.

⁸ Свасьян К. Книга-мистерия. Указ. изд. С. 412.

Дело, по-моему, просто в том, что ФС показалась современникам достаточно заурядным, ученическим образцом неокантианства — неважно, про- или антикантовского его извода. Признайтесь вместе со мной: Штейнеру-философу далеко до самобытно-вдохновенных Риккерта или Когена, и его можно поставить только во вторую или даже в третью шеренгу неокантианцев. Великолепная голова «царя-мага»⁹ виднеется где-то за плечами Иоганна Фолькельта и Теодора Липпса: всё же их первичные интуиции — «трансубъективность» первого и «вчувствование» второго, право же, впечатляют сильнее, чем, действительно, призрачная (особенно в свете очень авторитарной антропософской веры) «свобода» Штейнера.

Дорогой коллега, я рискую вызвать Ваш гнев, диффамируя философию Вашего кумира. Что же касается профессора Свасьяна, то, прочитай это письмо, он расправился бы со мною похлеще, чем с бедной антиштейнерианкой Ренатой Гальцевой (я уж не говорю о подвергнутом им убийственной экзекуции церковном мыслителе Кураеве): некогда г-н Свасьян с вызовом отбросил тот факт, что, как он сам же и выразился, имеет дело не только с «автором» статьи в «Литературке», но и с «дамой»!¹⁰ И я боюсь еще более *страшной мести* со стороны антропософов! Потому в дальнейшем я просто поверю самому Штейнеру, назвавшему эту свою диссертацию «биографией одной взыскующей свободы души», а предложенный в ней метод сущностного познания — опытом, который он «внутренне пережил сам»¹¹. И дело всё в том, чтобы войти в этот опыт: тогда — поверю и Свасьяну — совершится чудо, мир будет спасен.

Однако, дабы принять, в Ваших терминах, Штейнерово гносеологическое «посвящение», надо априорно уже быть «посвященным», прежде иметь некий *орган восприятия*, который я назову для удобства органом Фихте-Штейнера. Объяснюсь, сперва попросив Вас открыть книгу Штейнера «Истина и наука», — это пролегомены к ФС. Там есть важнейшая для понимания

⁹ Свасьян К. Книга-мистерия. Указ. изд. С. 468.

¹⁰ См.: Свасьян К. Недержание лжи // Там же. С. 323–331. Выражения Свасьяна вряд ли подлежат цитированию за их нецензурностью.

¹¹ Письмо Штейнера от ноября 1894 г. к Розе Майредер цитирую по статье «Книга-мистерия» К. Свасьяна. См.: Там же. С. 415.

гносеологии–гнозиса Штейнера глава «Свободная от предпосылок теория познания и Наукоучение Фихте». Из нее следует, что на рубеже XVIII–XIX веков Фихте задался целью — скажу от себя — барона Мюнхгаузена, перенеся его проект по вытаскиванию себя за волосы из болота в область познания: «Уже в 1797 году, в "Первом Введении в Наукоучение", он [И. Г. Фихте — Н.Б.] рекомендует самонаблюдение, как правильный путь для познания "я" в изначально присущем ему характере». Видимо, Вы и г–н Свасьян — искусные мастера этого делания, фокусов сказочного барона, ибо в противном случае обесцениваются все ваши панегирики в адрес ФС. Но как Штейнер, так, видимо, и Фихте сознавали, что это не так просто — пытаться «рассматривать "я" в его акте построения мира», *превращать субъекта в объект познания* (не веет ли здесь на Вас бердяевством? Кто как не Бердяев задался именно этой целью в книге «Я и мир объектов»?). — И вот, Штейнер говорит, что речь у Фихте идет о «пробуждении того *разумного* [темный перевод Б. Григорова! — Н. Б.], совершенно нового внутреннего орудия чувства», — то есть *органа*, имеющегося у человека лишь в зачатке, — «которое было бы в состоянии подслушать "я" при этом построении мира». «Тот, кто это может, — продолжает Штейнер, комментируя Фихте, — кажется ему [Фихте] стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только построенное, готовое бытие» — «мир объектов» (опять, еще мощнее, повеяло бердяевством!)¹². «Более высокой» — ибо у способного к такому созерцанию имеется орган, которого у прочих нет. Вот он — орган Фихте–Штейнера! За ним, уже в «Истине и науке» (это 1892 год), маячат *духовная*, с ее ступенями, *эволюция*, а также антропософский *человек* с его высшими, чем «я» «органами» — «самодухом», «жизнедухом» и «духочеловеком». В Шестую послеатлантическую эпоху люди с помощью этих органов смогут воспринимать свое творческое «я» так, как ныне мы, из этого убогого «я», воспринимаем тела физическое, эфирное и астральное.

Но пока что длится Пятая послеатлантическая эпоха! И ни у кого, кроме, быть может, Вас, мой дорогой продвинутый коллега, и сверхъестественно одаренного (возьмите хотя бы его аппарат

¹² См.: Штейнер Р. Истина и наука (пер. с нем. языка Б. Григорова). М.: Московский Центр вальдорфской педагогики, 1992. С. 42–43.

к двухтомнику, 1990 года, Ницше) Карена Свасьяна, органа Фихте–Штейнера, увы, еще нет!! Не было его также ни у кого из философов от Гуссерля до Гальцевой, включая Бердяева. Именно поэтому ни до кого из нас не доходит сама соль Штейнеровой ФС: поверьте, мы просто биологически не в состоянии прикоснуться к ее сокровенному существу!

Дорогой профессор! И всё это было бы ничего: когда–нибудь ФС прочтут, кто–то, может, уже даже родился в мир с заветным тайным органом! Но главный–то ужас, главная трагедия «книги жизни» состоит в том, что само ее «естественнонаучное» существо давно — думаю, уже более ста лет назад — безнадежно устарело. Сейчас нет той естественной науки, на которую ориентируется Штейнер, — нет не только Гётевского естествознания, но и методологий экспериментатора Резерфорда и даже верившего в мировой эфир Х. Лоренца, предшественника уже априорной физики Эйнштейна. Опять–таки я говорю это со знанием дела: Вы в курсе того, что я — физико–химик с университетским и академическим стажем и что я оставила естествознание (на завершающем этапе аспирантуры), безнадежно устав от постоянной мысли о том, что познаю–то я вовсе не природу, а созданную мною же самой, изначально мне уже известную математическую модель. Я переживала это как картёжный блеф. Смешно же посвящать жизнь такой ерунде! — Но дело, конечно, не во мне. Философия науки XX века на бесконечные лады перепевает то, что сознаёт всякий естествоиспытатель: научный предмет ныне не имеет никакой физической реальности, которая испарилась в уравнениях, искорёжена и сублимирована приборами, растворена в царской водке, искажена стеклами микроскопов и телескопов. Соответственно этому *познание* открыто уступило место *описанию*. Я уж не говорю о веке XXI–м: мы все, мощным пылесосом Интернета, ныне втягиваемся в иной — виртуальный мир и скоро просто позабудем о старом, оставшемся непознанным, «софийном» универсуме.

Штейнер обращался к своему современнику — рационалисту–естествоиспытателю, надеясь склонить его к «умному» духоведению. Но уже на мое поколение приходится трансформация господствующей парадигмы сознания: «физики» уступили свой приоритет «лирикам», над естественнонаучной ментальностью возобладала гуманитарная. В настоящее же

время стремительно формируется *человек магический*: юзерская ловкость при манипуляции кнопками ПК играет роль пассов и ритуальных жестов древних колдунов. Нынешнее *тайноведение* ли, *философия* ли *свободы* упирается в секреты хакерства, в тайны паролей, в цинизм рекламодателей — в «свободу» плаванья в самой черной «пучине греха»! Какие там гётевские цветные снега, какое Штейнерово зерно! От дела Штейнера (которое сгорело почти дотла вместе с Гётеанумом в роковую новогоднюю — 1923 года — ночь) остался один, как выражается К. Свасьян, «неразлучный теософско–браминский двойник» антропософии¹³ — антропософская сектантская схоластика. Ну и еще — «вальдорфские детские сады»¹⁴...

Невероятно, но Бердяеву повезло больше: верующий церковник в своей ФС (1911 г.), романтический «человек мечты», мистик–кустарь, он удержался на всех исторических поворотах XX века и в XXI–м кажется нашим современником. Быть может, так случилось именно потому, что, в отличие от Штейнера, Бердяев — безнадежный гуманитарий. В борьбе со Штейнером он отстоял традиционных Бога и человека, лишь слегка поработав над этими образами ницшевским ... нет, не *молотом* — тонким резцом. Дорогой друг! Я возвращаюсь к *нашим баранам* — к ФС уже Бердяева, подозревая, что Вы вряд ли когда–либо углублялись в ход его мысли. Штейнер, как мы помним, в ФС перешел от «восприятия» и «мышления» к проблеме познания *мира идей* — духовного космоса. Бердяев же, изначально утвердившись на фундаменте одиозной в глазах Штейнера *веры*, мало–помалу преобразил ее в некое специфически бердяевское *знание* (Штейнер, замечу, шел в обратном направлении — к вере в Акашу хроннику, карму и т. д.).

В бердяевской ФС вера в существование мира как–то незаметно оборачивается церковной верой: Церковь здесь — соловьёвская Вселенская, точнее — Душа мира, соединенная с Логосом. Этот мыслеобраз (очень напоминающий «космическую гармонию», «мир идей» в гносеологии Штейнера) Бердяев называет еще *макрокосмом*, который (согласно воззрениям Средневековья) изоморфен *микрокосму*, т. е. человеку. И вот, в силу

¹³ Свасьян К. Книга–мистерия. Указ. изд. С. 414.

¹⁴ Его же. Экспонированная антропософия // Там же. С. 312.

этой изоморфности, макрокосм познаётся через самопознание микрокосма, — опыт—таки это похоже на «умную мистику» Штейнера. Но в отличие от по—протестантски обособленного субъекта познания последнего, познающий индивид раннего Бердяева — член конкретной православной («народной») Церкви. В ее благодатной атмосфере опровергается Кант, преодолевается трагедия познания — познающий дух сливается интуицией с вещью—в себе. Забегу вперед: во Христе, по Бердяеву, упраздняется и закон кармы—реинкарнации, в который русский философ под влиянием Штейнера всё же уверовал. Получается так: крещёные души не перевоплощаются и ожидают в загробном мире воскресения мертвых, — тогда как все прочие претерпевают дурно бесконечную цепь рождений.

Пронизанные пылкой церковной верой главы ФС Бердяевым писались в пору его страстного увлечения православием. Вы, дорогой коллега, любитель России, знаете, что от изначального марксизма Бердяев обратился к кантовскому идеализму, а от него — к *новому религиозному сознанию* в версии Мережковского. В 1905 г. он солидаризировался именно с последним и Гиппиус, когда писал: «Мы благоговейно склоняемся не только перед крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры»¹⁵. Но сектантский дух «Нашей Церкви» супругов Мережковских быстро надоел Бердяеву; не признавал он и доминирования над собой родоначальника школы. На просторы вселенского христианства выведет узкий путь православной практики: уверовав в это, Бердяев подчинил себя канону церковной жизни — выставлял многочасовые службы, ездил по старцам и пр. Надолго его, понятно, и здесь не хватило: на покаянном пути Бердяев страдал от «подавленности грехом». Дорогой профессор, вот Вы не ставите Бердяева ни во что, — а он, как Ваш Штейнер, был мистиком — тоже обладал тайным *органом* оккультных восприятий, — органом уже Бердяева! В письмах, например, к Философову он рассказывает о своих мистических переживаниях, а о главном таком опыте мы узнаём из «Самопознания». Летом то ли 1910, то ли 1911 года, отдыхая в деревне, неким ранним утром, еще в тонком сне, Бердяев узрел мистический свет, потрясший всё

¹⁵ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993. С. 227.

его существо. Потрясение это он опознал как переход от угнетенности грехом к творческому подъему. В данном событии — не сочтете ли Вы его за приватное *посвящение*? — родился Бердяев — философ творчества, создатель *антроподицеи*. Эта русская версия экзистенциализма очень сходна с тем «эгоизмом» или «индивидуализмом» М. Штирнера, который К. Свасьян бесконечно приближает к «философии свободы» Штейнера¹⁶.

Увы, родившись как свободное «я», Бердяев отпал от церковной соборности, исключаяющей «абсолютизацию единичного» — собственного «я». Но не стал ли он при этом — здесь прошу внимания, мой дорогой адресат! — самым настоящим, взыскемым Штейнером *антропософом*? Ведь согласно определению Штейнера–Свасьяна, «антропософия — это жизнь в Я», «путь Я к самому себе» — ко Христу как высшему Я, — путь познания себя и, через себя — «духовного во Вселенной»¹⁷ (макрокосма). Но именно эти вещи проблематизировал Бердяев, исходя из своего опыта бытия. Я рискну сейчас выдвинуть следующий тезис: Бердяеву, в меру его сил, удалось приблизиться «к самому себе» (особенно в итоговом «Самопознании»); и ему также удалось познать уголок «духовного во Вселенной». Да, естествознание не было его коньком и сфера духа «объектного» была им изначально из рассмотрения исключена. Но бытие *очеловеченное* оказалось ему по плечу. Когда–нибудь я займусь изучением герменевтики Бердяева. Духовные портреты Мережковского и Иванова, Флоренского, Андрея Белого, Зинаиды Гиппиус вместе с рядом «героев» его статей в эмигрантском «Пути»: «Лицам творчества» антропософа Волошина далеко до этой галереи! А фундаментальные монографии о Достоевском, Хомякове, Леонтьеве? А летучие замечания о современниках — Минцловой, Евгении Герцык, православных старцах и т. д., врезающиеся в память! Антроподицея Бердяева своей прикладной стороной имела блистательное *человековедение*, конкретную антропологию. Бердяев отвергнул *духовную науку* Штейнера — сомнительной достоверности (даже и по Свасьяну!) естествознание, распространенное, с помощью

¹⁶ «Книгу–мистерию» Свасьян называет «философским фундаментом штирнеровского мировоззрения». См.: Свасьян К. Конец истории философии // Свасьян К. Растождествления. С. 166.

¹⁷ См.: Свасьян К. Сорок тысяч антропософий? Там же. С. 334.

теософской терминологии, на тонкоматериальные миры. Но сам Бердяев продолжил и развил германскую традицию *наук о духе*, встав здесь в русской мысли XX века рядом с М. Бахтиным... Дорогой антропософский друг, я могу еще бесконечно долго развивать эту тему. Но ресурс моего письма исчерпан. В заключение я все же скажу, какова моя сверхцель. Надеюсь, я убедила Вас в историко–философской плодотворности сопоставления русского экзистенциализма и антропософии.

Об этом редко говорят, хотя всем понятно, что противостояние Бердяева и Штейнера упирается в ключевое и непостижимое — в тайну человеческого бессмертия. Наша историко–философская тема имеет мощное общечеловеческое звучание! Давайте сразу отложим в сторону базаровскую версию — могилу с лопухом: вы, антропософы, и мы, христиане, верим в вечное и нетленное ядро человеческого существа. Но многократно или единожды является эта, по–вашему, *индивидуальность*, а по–нашему — *личность* на землю? Работает ли в мире душ закон реинкарнации–кармы или же спасения–гибели? Царят ли на земле «смерть и время» (Соловьёв) с его плохой бесконечностью — или в вечности «времени уже не будет» (Откр. 10, 6)? И, наверное, главное, экзистенциальное: прожив нашу короткую, бедную жизнь, имеем ли мы надежду вступить в эту светлую вечность, или же обречены на веки веков скитаться в темных астральных мирах? У Штейнера есть несколько «Драм–мистерий»; Вы, конечно, знаете, он утверждал, что в них вложил всю свою антропософию. Так вот, эти сцены суть бесконечные «разговоры в царстве мертвых» — был такой некогда литературный жанр. Эзотерические ученики, связанные общей кармой, разговаривают на антропософские темы, — по сути, это разыгранные по ролям антропософские трактаты. Теперь внимание! Самое активное участие в загробных беседах гностиков принимают Люцифер и Ариман — антропософские духи зла. Таким образом, место действия «Драм–мистерий» — это преисподняя. Что же, Штейнер хотел честно предупредить своих адептов о том, что их ожидает в посмертии? Я приступала с этим роковым для *духовной науки* вопросом ко многим знакомым антропософам. И в ответ, увы, кроме смущенного мямления, ничего не получала!

С другой стороны, и церковное богословие не в силах предложить людям на этот счет чего–то более свежего и убедительного,

чем история мытарств Феодоры, какого-то совсем уж архаично-иудейского (мало вдохновительного!) Авраамова лона или, в католичестве, облакающегося в барочные образы лимба. Религии Дальнего Востока, язычество, теософию и антропософию Церковь ненавидит не в последнюю очередь за веру в перевоплощение душ. Но не в бесконечных ли замалчиваниях самого главного и интересного, не в фундаментальной ли неискренности и ориентации на невежество — причина глубокого нынешнего кризиса церковности? Ведь только до самого темного, «глубинного» народа не дошло знание о том, что реинкарнацию исповедовали и исповедуют миллиарды миллиардов людей, — что те, кто жил в великих хронотопах древности, истину перевоплощения переживали так же явственно, как мы наблюдаем смену дня и ночи. Церкви надо что-то с этим делать, христианское сознание не терпит лжи, тем более в «последних вопросах».

Мне остается только попрощаться с Вами, дорогой коллега. Вы, конечно, догадываетесь, что, обсуждая взгляды Бердяева и Штейнера, я преследую и личный интерес — ближе подойти к себе самой. Многое можно было бы еще обсудить с Вами. Но не только от меня зависит, возьмусь ли я вновь за перо.

Мегаполис 2019, 20 февраля

Письмо второе: духовность Серебряного века и оккультизм

«Бог един (т. е. не множествен) лишь как Бог; <...> в другом отношении, т. е. поскольку Он не есть Бог, Он есть множество <...>.»

Шеллинг Ф. В. Й. Монотеизм¹

Дорогой профессор, Ваш ответ на мое первое письмо вынуждает меня заподозрить, что интересующая меня сейчас тема глубинных идейных переключек гностического экзистенциализма Бердяева и антропософии Штейнера (ее философских основ) сама по себе нуждается в оправдании. По-Вашему получается так, что если Бердяев и достоин сравнения со Штейнером, то он попросту его противоположность, антиантропософ, — а на самом-то деле его писания — плод неочищенного ума. Однако такое отношение к Бердяеву в корне противоречит историко-философской интуиции Штейнера. Считая антропософию универсальной, абсолютной философией, — мудростью как таковой, — Штейнер утверждал, что она, в качестве некоей скрытой силы, присутствует во всех философских воззрениях. Это присутствие не доведено до сознания философа, не воплощено в его идеях, — оно маргинально, инстинктивно. Но поскольку в истории мысли действует сам всемирный Дух, он непременно оставит свой след в философской системе, который будет тем отчетливее, чем эта система — индивидуальнее. Не является ли самым естественным для историка философии, в частности, антропософа, каким выступаете Вы, искать — и находить! — мысли Штейнера, глубоко усвоенные и индивидуально преломлённые, у его современника Бердяева, задетого и взбудораженного феноменом *Доктора*? Я, разумеется,

¹ Цит. по: Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. Пер. с нем. языка Бонецкой Н. К. СПб.: «Росток», 2015. С. 406.

не считаю антропософию абсолютной «разгадкой» всех «загадок философии»²: это образец новейшего оккультизма, поздний побег на многовековом древе натурфилософии. Но вот разомкнутость философии в область знания оккультного — факт, давно изученный и обоснованный на Западе. Укорененность идеализма Гегеля и Шеллинга в оккультизме Якоба Бёме и других немецких мистиков — общепринятое суждение в среде западных историков философии. Не уходя далеко в сторону, укажу Вам хотя бы на великолепный труд Михаэля Френча «Лик Премудрости» («Die Weisheit in Person» von Michael Frensch), — я не поленилась перевести на русский эту огромную книгу и издать в России! Присутствие Каббалы — в версии Исаака Лурия (XVI в.) — у немецких идеалистов, а затем, через них — в русской софиологии Френч обосновывает блестяще!

Для философии же Серебряного века связь ее с религией и оккультизмом особенно очевидна: ее непосредственными источниками (помимо Ницше) являются православие и оккультный, по его природе, опыт Соловьёва, который этот визионер идентифицировал как общение с *Софией* Библии и мистического предания. Изначально русская философия осознала себя как гностицизм — обоснование возможности и обретение знания ноуменального поверх непреодолимых, казалось бы, барьеров, которые воздвигла перед познающим разумом кантиански ориентированная мысль. Штейнер был принят русскими с энтузиазмом именно из-за его устремленности к тому же сущностному познанию. Образ-концепт мирового Всеединства (которое не что иное, как Абсолютный Человек), центром которого является человек познающий — общий для мысли Серебряного века и антропософии. И если Андрей Белый и М. Волошин были сознательными исповедниками антропософии, то в случае Бердяева дело обстояло сложнее. Согласие и борьба, притяжение и отталкивание, тайное подражание и критика на словах: все эти формы любви-ненависти к тайной мудрости не заслуживают ли самого пристального внимания исследователя-гуманитария?

Ваше отрицание любого подобия воззрений Бердяева и Штейнера основано на утверждении: экзистенциализм Бердяева — это

² Ср.: Свасьян К. Загадки истории философии // Свасьян К. Растождествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 479.

феномен *религиозный*, тогда как Штейнер — создатель *духовной науки*. Казалось бы, так оно и есть: гносеолог Бердяев уже исходит из *веры*, гётеанец Штейнер уповает на *знание*. Тем не менее, как я Вам уже писала, противоположность их тенденций во многом кажущаяся и сводится к текучести терминов. Так, *вера* в философствовании Бердяева перетекает в *знание*, а львиная доля антропософских смыслов принимается на веру — боюсь, не одними «непродвинутыми» эзотерическими учениками. Отношение Бердяева и Штейнера к религии тоже вроде бы противоположно. «Бог» — верховное ключевое слово для Бердяева. «Я становлюсь безмерно богат оттого, что существует Бог»³: вот одно из бесчисленных бердяевских постулирований бытия Божия и нужды человека в Боге. «Принятый в силу абстрактных умозаключений Бог есть только перенесенный в потустороннее человек»⁴, — походя замечает, в духе Фейербаха, Штейнер. Он и не снисходит до опровержений теизма: монист, в гипотезе трансцендентного Бога он попросту не нуждается. Но хотя Бердяев выступает как страстный апологет Бога и Церкви, тогда как Штейнер — их насмешливый отрицатель, первый — очень сомнительный *теист*, и было бы весьма странно именовать Штейнера *атеистом*. Собственно, мое письмо будет посвящено обоснованию определенной близости Бердяева и Штейнера не только в теории познания, но и в области религии. Однако прежде хотелось бы предложить Вашему вниманию одно — важнейшее! — соображение.

Решающую роль в становлении как Штейнера, так и Бердяева сыграл сложный и глубокий феномен Фихте. Он считал себя последователем Канта, но, развивая воззрения учителя, преодолел их. И вот, в своем пафосе опровержения Канта ранние Штейнер и Бердяев пошли по пути именно Фихте. «Фихте усиливает субъективно-идеалистическую тенденцию кантовской философии: по его утверждению, вне Я ничего нет», «всё внешнее должно быть выведено из Я» — «из деятельности самосознания», — пишет наш блестящий знаток немецкого идеализма

³ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Сайт www.royallib.ru. С. 272.

⁴ Штейнер Р. Философия свободы. Сайт www.koob.ru. С. 115.

П. П. Гайденко⁵. В «самосознающую» душу, во внутренний мир Я от Канта бежали и Штейнер, и Бердяев. Последний отвергнул кантовскую вещь–в–себе, назвав ее «объектом», и «всё внешнее», переосмыслив, свел к творчеству субъекта. Что же касается Штейнера, то он метафизику Канта вытеснил метафизикой Аристотеля и заявил о возможности интуитивного проникновения в Аристотелев мир идей, сопряженных с вещами. В своем прошлом письме я напомнила Вам о том, что важнейшая глава книги молодого Штейнера «Истина и наука» (1892 г.) восходит к Фихте: именно из «Введения в Наукоучение» 1797 г. Штейнер здесь заимствует познавательный метод самонаблюдения — медитативное погружение в мир собственных мыслей, выводящее, по его убеждению, в изоморфный этому микрокосму объективный универсум. Не в берлинской ли масонской ложе Royal York Фихте почерпнул знание о подобной — оккультной практике?⁶ Отказ Штейнера от потустороннего Бога имеет тот же философский исток, что и *атеизм* Фихте⁷ — сосредоточение всей реальности в творческом субъекте, — у Штейнера всё же феноменологическое. Но, конечно, фихтевский «атеизм» совсем особенный! Фихте — и Бердяев вслед именно за ним! — переносил Бога, в духе чтимых опять–таки ими обоими Мейстера Экхарта и Ангелуса Силезиуса, внутрь души человека и называл Абсолютным Я. «В первый период [до 1800 года, когда Фихте вступил на путь философского покаяния — критики «аффекта самостоятельности». — Н.Б.] Фихте в сущности отождествляет Бога с бессознательной деятельностью Абсолютного Я, которое обретает сознание только в конечном Я. Значит, полную реальность Бог имеет только в единстве с человеком <...>. Не только конечное [Я. — Н.Б.] не может существовать без Абсолютного [Я. — Н.Б.], но и Абсолютное без конечного»⁸. Как видите, в границах воззрения Фихте мы незаметно перешли от интуиций *атеизма* Штейнера к интуициям же *богочеловеческой* религии Бердяева! Ведь шокирующий момент теологии Фихте — представление о нужде Бога

⁵ Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: «Наука», 1990. С. 26.

⁶ См.: Там же. С. 118.

⁷ «Наукоучение <...> не признаёт трансцендентного личного Бога христианской религии». — Там же. С. 105.

⁸ Там же. С. 104.

в человеке, симметричной нужде человека в Боге, — является изюминкой и бердяевского богословия.

Ich weiss, dass ohne mich
Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd ich zu nicht, er muss
Von Noth den Geist aufgeben.

Я так перевела — адекватно ли, на Ваш взгляд? — четверостишие Ангелуса Силезиуса, которое Бердяев сделал эпиграфом к своему «Смыслу творчества»:

Я знаю, без меня
Бог жить не в состоянье.
Коль стану я ничем —
Лишится Он дыханья.

Как Вы, конечно, видите, богословы Фихте и Бердяев сходным образом ориентируются на германскую мистику, бросают традиции одинаковый вызов! У Фихте «Бог и человеческое Я настолько тесно сомкнуты, что провести границу меж ними в сущности невозможно»: «пульсация», движение мысли между этими началами и составляет «диалектический метод Фихте»⁹. Но что это одновременно, как не «экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», представленная Бердяевым в качестве новейшего «богочеловеческого откровения», полученного лично им?! Вот несколько наугад взятых цитат из одноименной его книги 1944–45 гг.: «В истинной человечности <...> раскрывается сам Бог»; «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку»; «Человечен не человек, а Бог», «человечность и есть богочеловечность» и т. д.¹⁰ И когда Бердяев страстно-эротические отношения Бога и человека называет «драмой двух» — «тоской по любимому», и сводит к этой «драме» свой «основной миф» — «миф о богочеловеческом и богочеловечестве»¹¹, то, дорогой коллега, мне почему-то приходят на ум отнюдь не библейские истории миротворения и

⁹ Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. С. 105.

¹⁰ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 15, 37, 220, 221 соотв.

¹¹ Там же. С. 88, 100 соотв.

Голгофы, а языческие сюжеты — тоска Зевса по Семеле, Данае или Ганимеду, — что-нибудь в таком роде. Не случайно же для Бердяева было естественным поклоняться одновременно Кресту и «божественно-прекрасному телу Венеры» («О новом религиозном сознании») — Однако не упрекал ли Ф. Шлегель и Фихте именно в язычестве?¹² Правда, в связи с Фихте говорят о «титанизме» и «человекобожестве», тогда как Бердяев сам отстаивает «богочеловечность», желая держаться христианской традиции. Но опять таки, мне видятся здесь терминологические игры, разница в одних словах. Творческий «человек» Бердяева во всяком случае «титаничен»: это герой, первопроходец, революционер, — аскет в миру, как и человек Фихте. Бердяевское «богочеловечество» посредством «экзистенциальной диалектики» постоянно совершает кульбиты и превращается в «человекобожество».

Мой дорогой антропософский друг! Штейнер, не боясь насмешек, бросил в среду своих учеников — разумеется, имея в виду ее распространение — весть о том, что он — вновь воплотившаяся на земле индивидуальность Аристотеля. А вот что мне говорит моя интуиция: Бердяев — это реинкарнация Фихте! Иначе как же объяснить то, что в учениях Фихте и Бердяева легко распознаётся один и тот же философский лик, философский тип?! «Фихте отождествил свой первопринцип со свободой и с помощью последней попытался объяснить всё существующее»¹³: из свободного Я он вывел сущностный мир не-Я, ухитрившись вместить его в деятельность Я же — в *самомышление*, тем самым опровергнув кантовский агностицизм. Попутно он указал путь к познанию Бога, Абсолютного Я, — путь этот — самопознание (Я есмь Я — библейское Имя Божие, Яхве). Природа при этом, понятно, подчинена свободному духу человека, наделенного «всемогуществом и всеблагостью» — превращающего вселенский хаос в космос, побеждающего мировое зло — косность материи, создающего общество свободных индивидов. «Я основал свое дело на свободе»¹⁴, — гордо заявлял и Бердяев, в точности, как Фихте, поставивший в центр своего персонализма свободного субъекта. Презрев мертвенный «мир объектов», этот послед-

¹² См.: Гайденок П. П. Парадоксы... С. 105–106.

¹³ Там же. С. 5.

¹⁴ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 4.

ний творит — в своем самопознании — Вселенную, причем такой микрокосм в эсхатологической перспективе оборачивается макрокосмом — «новым небом и новой землей». И стилистика мечтаний этих Я-философов одна и та же! По сути, мы находим у обоих образ великого мага — человека будущего, «живой микрокосм», который «в силах внутренне общаться с живым макрокосмом и управлять им»¹⁵. «Магическое общение с природой, — грезит Бердяев, — будет преодолением «мира сего», выходом из данного природного порядка, механически омертвелого»: человек «силен внутренне управлять духами, а не только внешне управлять механизмом природы. Мечты магов, алхимиков и астрологов реально осуществляются. Найден будет и философский камень, и жизненный эликсир». Эту «светлую магию» Бердяев называет «теургией»: «Теургия есть продолжение дела Божьего творения <...>, есть путь к новому Космосу»¹⁶. О такой же магической деятельности, из микрокосма распространяющейся на природу макрокосмическую, говорит и Фихте: именно через человека «держатся вместе мировые тела и становятся единым организованным телом, через него вращаются светила по указанным им путям... В Я лежит верное ручательство того, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония»¹⁷. Одна и та же волна романтико-окультурных мечтаний уносит обоих мыслителей. О «назначении человека» они мыслили весьма сходно!¹⁸

Близки Фихте и Бердяев и в их собственно религиозных интуициях. «Абсолютное Я Фихте не тождественно ни человеку, ни человечеству: оно скорее есть *богочеловечество*, тот идеал, который должен осуществляться на протяжении бесконечного времени»¹⁹: комментарий исследовательницы (Вам, конечно, знакомо ее имя) относим и к «богочеловеческой» религии Бердяева. Последний заслужил в точности те же упреки в *атеизме*, *политеизме* и *гностицизме*, которые от своих современников получал Фихте. Вот что, кстати, пишет П. П. Гайденко уже о Бердяеве:

¹⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 518.

¹⁶ Там же. С. 518, 517, 226 соотв.

¹⁷ Цит. по: Гайденко П. П. Парадоксы... С. 56.

¹⁸ «Назначение человека» — название труда Фихте (1800 г.); «О назначении человека» — книга Бердяева 1931 г., особенно им ценящаяся.

¹⁹ Гайденко П. П. Парадоксы... С. 62.

«Человек, как творец ценностей, ставится Бердяевым на место Бога». И далее: «Если согласиться со Шлейермахером, что главное в религиозном сознании — это чувство зависимости человека от высшего начала, то Бердяева нельзя назвать религиозным. Ничто ему так не претило, как чувство зависимости, он даже согласен был считать себя, скорее, атеистом, если религия требует признания конечности человека»²⁰. Слегка возражу Пиаме Павловне: к концу жизни в воззрении Бердяева все же наметился тот же покаянный сдвиг, которым отмечено творчество Фихте второго этапа. Инстинктивно воспроизводя отказ от титанизма — «аффекта самостоятельности» своего философского прототипа, в «Экзистенциальной диалектике...», равно как в «Самопознании» Бердяев признаёт подчиненность человека Богу: «Человек есть существо молящееся»²¹. Но этот компромисс с традицией маловыразителен, как бы маргинален для бердяевской философской *идеи*.

Дорогой профессор! Я всё же решусь представить Вам существо частной религии Бердяева: ведь слово «*богочеловечество*» в бердяевском контексте означает совсем-совсем не то, что в Никейском церковном богословии и даже не то, что в софиологии Соловьёва. Вы увидите, что в этот термин Бердяев облакает свои «религиозные» интуиции, весьма близкие фихтевским и, как я покажу Вам чуть позже, заставляющие вспомнить и о проекте Штейнера. «Богочеловечество» — верховный концепт воззрения Бердяева. «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества», «в Бога можно верить лишь в том случае, если есть Бог Сын, Искупитель и Освободитель, Бог жертвы и любви»²²: ну да, верить в Бога после Аушвица и Трешлинка можно лишь в том случае, если в тамошних газовых камерах задыхался и Он. Такова логика бердяевской теодицеи, мне, кстати, вовсе не близкая. Впрочем, кажется, свое богословие Бердяев подводил не под это отдающее садизмом, примитивное представление, а под фундаментальнейшую для него интуицию человеческой свободы. В вере в Бога он искал «более глубокого

²⁰ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М.: «Республика», 1997. С. 458, 457 соотв.

²¹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 264.

²² Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 165.

и прочного обоснования» веры в человека: «Если есть Бог, то человек есть существо духовно независимое. <...> Бог есть моя свобода» — свобода от мира объективации. Бердяев исключил из христианства, как он пишет в 1940–е годы, «ложное учение о смирении»²³, самую суть религии Креста, создав тем самым версию христианства *постнищевского*. *Голгофы* он откровенно не любил и полагал, что обрел путь к *Воскресению* в обход ее.

Не посетуйте на меня за то, что я выпишу Вам большую цитату из «Самопознания»: в ней не только ключ к *философии творчества* и *богочеловеческой* религии Бердяева, но — что особенно важно для осознания оккультных обертонов его экзистенциализма — явственное указание на его мистическую одаренность, мыслителем усиленно культивируемую. «Я пережил период сознания подавленности грехом, — Бердяев имеет в виду свои усилия стать на покаянный церковный путь после отхода в 1908 году от секты Мережковских. — От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности. И вот я <...> испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением. Я летом лежал в деревне в кровати, и уже под утро всё моё существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему. Я понял, что сознание греховности должно переходить в сознание творческого подъема, иначе человек опускается вниз. <...> В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, порабощенность внеположностью [т. е. *миром объектов*. — Н.Б.]»²⁴. В терминах Штейнера, речь у Бердяева здесь идет о его личном «посвящении», — сам он нередко намекает на «антропологическое откровение», которым обосновывает свой *профетизм*. Мистический свет созерцали неоплатоники, германские мистики, православные исихасты, каббалисты, — также о нем писал и Фихте²⁵. Конечно, Бердяеву было прекрасно известно, что, с точки зрения Церкви, его светоносный опыт —

²³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 165.

²⁴ Там же. С. 196–197.

²⁵ См.: Гайденок П. П. Парадоксы... С. 49.

явное прельщение. Но подобные переживания всегда отличаются острым чувством достоверности. К тому же Бердяев, вдохновленный примером Ницше, любил рисковать. До конца жизни он посещал церковные службы, в эмиграции слыл православным. Но его внутреннюю жизнь определяло не покаянное настроение, а творческие «экстазы», которые он ценил так же, как Достоевский — эпилептические припадки. Изучаются ли современной психологией подобные явления? Вряд ли: наука о душе ориентируется на *психоанализ*, тогда как экстаз — это *психосинтез*. Но это материи, уже нас не касающиеся. В связи с нашей темой важно высказывание Бердяева, завершающего свой рассказ о видении духовного света: «Мне стал чужд исключительно сотериологический тип религии»²⁶. Возможно, философ овладел техникой введения себя в творческий экстаз, — нравственная работа над собой отступила на второй план. Так или иначе, перед Бердяевым тогда встала задача богословски оправдать открытый им духовный путь, что он и осуществляет в книге 1916 г. «Смысл творчества».

Здесь, дорогой коллега, Бердяев предпринимает нечто, с евангельской точки зрения недопустимое — *молодое вино* своей мистики пытается влить в *ветхие мехи* традиционного тринитарного богословия. Почему-то он берет себе в союзники Я. Бёме, который свои видения истолковывал с помощью каббалистических представлений. Я вспоминаю алхимический космос бёмевской «Авроры» — вихревую игру принципов *серы, соли*, четырех стихий и пр.; ничего подобного Бердяев, кажется, не созерцал! Но так или иначе, он заимствует у Бёме учение о Небесном Человеке, — он же Адам Кадмон Каббалы. Этот «предвечный, абсолютный, божественный Человек» — никто иной, как Христос — «предвечно рождается от Отца». «*Вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек*», — дерзновенно заявляет Бердяев вопреки традиции, согласно коей Вторая Ипостась, Бог Логос, Бог Сын — никакой не «Человек» и соединяется с человеческой природой только в событии боговоплощения, в котором участвует и Дева Мария. У Бердяева же «в Божестве пребывает лик человеческий», и в Божество же — в самые недра Св. Троицы — вознесена и человеческая природа. Так что «в человеке есть природная

²⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 197.

божественность»²⁷, выражающаяся именно в *творчестве*, в котором совместно с человеком действует и Христос, т. е. Бог Сын. И впрямь, христианство «не есть чистый монотеизм» для Бердяева!²⁸ Не напоминает ли всё это Вам о «диалектике» же Абсолютного и эмпирического Я, у Фихте совместно «полагающих» мир не-Я? Бердяев подводит под свою «диалектику божественного и человеческого» «христологический» фундамент и, кажется, в своем обожествлении человека превосходит Фихте. Свое богословие он называет эзотерическим — до времени утаённым от «святоотеческого христианства». Должны были наступит времена «богооставленности» — когда Бог «умрёт» для мира. И, по Бердяеву, вот тогда-то, когда уже не будет «залогов от небес»²⁹, человек осознает свое призвание к творчеству — к существованию на свой страх и риск, и ему откроется «тайна о божественной природе человека»³⁰. Бердяев рассуждает в духе деизма (интересно, что деистом был его отец); при этом в его богословии скрыты семена пантеизма и многобожия — вполне в духе Фихте. Впрочем, все эти «измы» я привлекаю лишь ради более рельефной проработки философского лика Бердяева.

Дискурс Бердяева, дорогой коллега, мне кажется в высшей степени софистическим и даже лукавым! Он вроде бы признаёт трансцендентного Бога Троицу традиции, хочет выглядеть теистом. Но ключевое ницшевское «Бог умер» для мира — исходная интуиция его экзистенциализма, роднящая Бердяева с Хайдеггером, Камю, Сартром. Он точно формулирует трагическую проблему, общую у него с западными собратьями: «Как пережить божественное, когда Бога нет?»³¹ Не столько человек возносится Бердяевым на небо, сколько *Бог* умалется до человеческого творчества — сводится на землю! Только на словах Бердяев — религиозный дуалист, вне абстрактных деклараций он монист, имманентист — антиплатоник даже в большей степени, чем Штейнер, признающий *мир идей* хотя бы по Аристотелю. Бердяев критикует Штейнера за то, что антропософский Христос — это

²⁷ Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. Указ. изд. С. 313.

²⁸ См.: Бердяев Н. А. *Экзистенциальная диалектика...* С. 91.

²⁹ Это русский Шиллер — в переводческой версии В. Жуковского.

³⁰ Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. С. 314.

³¹ Бердяев Н. А. *Экзистенциальная диалектика...* С. 75.

«космический агент», т. е. причина космических действий, тогда как у самого Бердяева Христос вообще сведен к *действию*, инициированному человеком. Ведь опасаясь впасть в «объективацию», Бердяев исключает из своей частной религии евангельский, иконописный и богословский Лик Христа, ценя одни Его *энергии*, поддерживающие творчество человека. Признав в конце концов в своей *практике* молитву, в *теории* Бердяев остался при своих «парадоксах». Его «экзистенциальная диалектика» не что иное, как свидетельство глубокого кризиса религиозного сознания и языка. «Бог совсем, совсем не то, что о Нем думают», «к Богу неприменимы наши категории»³², — заявляет Бердяев, продолжающий тем не менее пользоваться всё тем же словом *Бог* для описания своей весьма сомнительной в религиозном отношении внутренней жизни. Его старшие, авторитетные современники Ницше и Штейнер от слова, утратившего для них смысл, отказались: Ницше свой опыт вложил в «сверхчеловека», у Штейнера всё «божественное» заменено на *оккультное*. Таков плод разрыва с Церковью, которая одна дает человеку возможность правильно выйти в духовный мир! Бог человеку открывается только в Церкви, — «божественное», по определению, это то, что дается в церковном опыте. В «диалектике» же Бердяева «Бог» движется к «богу» в языческом смысле, «человек» тендирует к «сверхчеловеку» по Ницше — Штейнеру. Желая развить халкидонскую диалектику «неслиянности и нераздельности» божественного и человеческого, Бердяев по сути упраздняет обе традиционных категории!

Вы чувствуете, дорогой коллега, что я клоню к экзистенциальному, религиозному ли созвучию Бердяева и Штейнера. Это было признано уже друзьями обоих: так, Ася Тургенева вместе, видимо, с Андреем Белым считала, что Рудольф Штейнер был «ближе всего» глубинному «существу» Бердяева³³. Так что настает время нам поговорить и о *религии Штейнера*. Правда, вы, антропософы, признающие его учение за «науку», отрицаете религиозность проекта *Доктора*. Однако будем свободнее в употреблении слова «религия» — включим в это понятие также и гнозис!

³² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 284.

³³ См.: Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума. Пер. с нем. языка Н. Бонецкой. М.: «Новалис», 2002. С. 50.

Вопрос о религии Штейнера раньше нас пытался разрешить Бердяев. «Теософия и антропософия вновь восстанавливают древнюю демонолатрию, — утверждал он во второй половине 20-х годов. — Это есть отмена дела христианского освобождения человеческого духа и возврат к старому полуязыческому, полухристианскому гностицизму»³⁴. Правомерно ли говорить о *демонолатрии* — поклонению демонам — в связи со Штейнером? Я обращаюсь к Вам, антропософу, знающему, как я предполагаю, не только антропософское *писание* (доступные и нам, профанам, все 400 томов дорнахской GA Штейнера), но и тайное *предание*. Открыто Штейнер нигде не призывал к поклонению природным духам — да и вообще, к какому-либо «поклонению»: антропософская практика имеет деловой, трудовой, а отнюдь не набожно-благочестивый характер. Однако Бердяев — то к «преданию» — слухам вокруг дела Штейнера имел самую непосредственную близость, будучи прекрасно знаком с Андреем Белым, Волошиным и их окружением. И он, быть может, знал, о чем говорил, когда намекал на существование антропософского уже внутреннего *эзотеризма* — неких аспектов «духовной науки», скрытых от ее рядовых адептов. Ведь даже до нас дошла весть о том, что иногда Штейнер прибегал к магическим действиям... Но так или иначе, антропософская картина мира — это полный духовных существ — душ, демонов, божеств (вспомним досократика Фалеса), одушевленный творческим Словом Космос. Описанные Дионисием Ареопагитом иерархии, Люцифер — падший ангел Библии и Ариман — дух зла у древних персов, архангел Михаил и Дева София, быть может, наиболее значимые для Штейнера «божества».

Теософ по идейной закваске, Штейнер весьма специфически намеревался ввести в свое воззрение великие традиционные религиозные системы. Позиционируя себя христианином, он учил о «синтетическом» Христе: физическое тело Иисусу дала иудейка Мария, тело эфирное, неким оккультно-мифологическим образом, Он получил от персидского учителя Заратустры, астральное тело — от Будды. И в этот сосуд, совершеннейшее многовековое творение Кармы, в день Иорданского крещения

³⁴ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа* // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: «Республика», 1994. С. 178.

вселился великий Дух Солнца, Логос — сам антропософский Христос. Всё это страшно рационалистично, Вы не находите? Штейнер при этом учил о христианстве, соединившем интуиции древних мистерий, и своего Христа он слепил из телесности предшествующих «великий посвященных». Сознаюсь: христология Штейнера меня всегда отталкивала. Но вот что примечательно: Христос Штейнера в философском отношении также и Христос Бердяева! Вот что говорит о Христе Штейнер. «В Христе явилось в человеческом облике высокое Солнечное существо как великий человеческий земной прообраз», составляющий «первооснову человеческого «Я»», так что призвание христианина — раскрыть в собственном «Я» Христа в качестве высшего аспекта этого «Я»³⁵. У Бердяева каббалистический «предвечный Человек» — также прообраз человека земного. Разница со Штейнером лишь в том, что этот бердяевский Христос — всё же не солярный Дух и не эволюционно продвинутый человек, обитающий ныне в эфирной оболочке Солнца, а Вторая Ипостась Св. Троицы. Бердяевская христология не предполагает теософского — кармического контекста. До такого крутого язычества — до признания Христа солярным божеством — русский мыслитель все же не дошел.

Дорогой мой германский коллега! Вы гораздо лучше меня знаете всё про Дорнах и Гётеанум, где, конечно, и надо искать все смыслы и саму суть религии Штейнера. Вы, разумеется, видели во втором — бетонном Гётеануме сакральную скульптуру Христа, вырезанную из дерева самим Доктором: она уцелела в пожаре, уничтожившем первый — деревянный Гётеанум в роковую ночь на 1 января 1923 года. Но Вам, быть может, будет интересна наша, русская рецепция именно религиозной стороны *духовной науки*. Вам известно о русских метаморфозах феномена Ницше: Серебряный век канонизировал его как святого, в качестве подлиннейшего христианина, открывшего новый путь к Богу. По этому пути и двинулись наши вдохновенные пилигримы — Шестов, Мережковский, Бердяев — и не только. Штейнер в России не создал такого яркого тренда. Русское штейнерианство, в отличие от ницшеанства, отмечено печатью ученичества: оно вновь возвращает к Штейнеру, намекая на *загадки антропософии...*

³⁵ Штайнер Р. Очерк тайноведения. Ереван: «Ной», 1992. С. 187 и далее.

Один из русских строителей Гётеанума Максимилиан Волошин развил собственно языческий уклон «духовной науки». Он, друг и соперник дионисийца Вяч. Иванова, намеревался учредить в своем коктебельском доме как бы параллельные петербургским башенным «мистериям Диониса» *мистерии Аполлона*³⁶. Я не стану пересказывать Вам непростой волошинский трактат «Аполлон и мышь», где этот поэт–масон закладывает идейный фундамент Аполлоновых посвящений. Я предлагаю Вам просто насладиться стихотворением Волошина 1909 года, в котором изображено его жертвоприношение Аполлону. Я так и вижу перед собой коктебельскую *Библейскую долину*, пологую Енышарскую гору, поросшую полынью и розовым вереском, где ныне могила Волошина. Жаркий июльский полдень, тучный Макс с бородой Зевса в античном хитоне и полынном венке на буйных кудрях, обливаясь потом, взбирается на холм...

«Станет солнце в огненном притине,
Струйки темной потекут жары...
Я поставлю жертвенник в пустыне
На широком темени горы.

Дым ветвей, пропитанных смолою,
Листья, мох и травы я сложу,
И огню, пленённому землёю,
Золотые крылья развяжу.

Вспыхнут травы пламенем багровым,
Золотисто–тёмным и седым.
И потянет облаком лиловым
Горький, терпкий и пахучий дым.

Ты, Ликей! Ты, Фойбос! Здесь ты, близко!
Знойный гнев, Эойос, твой велик!
Отрок–бог! Из солнечного диска
Мне яви сверкающий свой лик.»

Игривый гениальный толстяк в своем жизнетворчестве совершает акт самопознания: он входит в роль Аполлонова жреца,

³⁶ См. об этом подробно в главе «Боги Греции в России» моей монографии «Дух Серебряного века», М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

проверяя созданную им гипотезу своего кармического прошлого. Так под его руководством писала испанские стихи и Елизавета Дмитриева, прорабатывая память о собственной, опять — таки гипотетической инкарнации Терезы Авильской. Но при этом лирический герой волошинского стихотворения — это христианин антропософского толка, ибо «отрок — бог», чья икона сверкает на солнечном диске — духовный свет еще ярче солнечного! — чье настоящее имя еще не явлено, — не кто иной, как антропософский Христос.

Эпопея строительства первого Гётеанума отражена в интереснейших литературных источниках Серебряного века — в интимных дневниках и книге о Штейнере Андрея Белого, в воспоминаниях Маргариты Волошиной и Аси Тургеневой. Мемуары этих русских учениц Штейнера написаны по-немецки, Вам они, думаю, известны. Сейчас я не буду погружаться в тексты Белого: они ставят множество новых сложнейших вопросов. Ограничусь сочинением его первой жены и книгой «Зеленая Змея» Волошиной — Сабашниковой (в последней ее супруг видел перевоплощение египетской Царевны, чье изображение сейчас стоит у меня перед глазами). Это очень разные индивидуальности, принадлежащие к первому поколению творческих русских женщин, вызванному к жизни софийным импульсом Соловьёва. Маргарита Волошина (1882–1973) формировалась как художница и в юности слыла гениальной. Получив европейское образование, она осталась глубоко русской натурой. Ее духовной стихией было русское православие, софийно смягченное народной мистикой «Матери — Земли», украшенное образом града Китежа и просветленное «белыми лучами» Серафима Саровского, которые вокруг его лика видел даже противник монашества Бердяев. По сравнению с вдохновенной Маргаритой, Ася Тургенева (1890–1966), тоже эстетка и интеллектуалка, тоже художница, производит впечатление натуры более сухой, узкой, порой даже манерной. Вряд ли они были подругами, хотя самозабвенно участвовали в общем деле, казавшемся им грандиозным. В своих мемуарных описаниях феномена Гётеанума они видятся мне, так сказать, равновеликими. При этом М. В. представляется более пытливой, устремленной к смыслам вещей и событий, тогда как А. Т. весьма точна в конкретности деталей, и ее изображение пожара Гётеанума, чему она была свидетельницей, блестяще по реализму. Для

обеих Гётеанум остался тайной, к которой нечестиво подступать свободным размышлением. Доктор Штейнер с этими очаровательными, молоденькими русскими дамами (несомненно, его обожавшими!) разговаривал несколько вычурно, не без кокетства, — впрочем, всегда точно держась предмета беседы. Ради дела Штейнера обе отказались от семьи и родины.

Что же о религии Штейнера можно вычитать из мемуаров М. В. и А. Т.? Прежде всего благодаря их книгам проясняется статус Гётеанума: это не храм — там никому не поклоняются, это и не театр — у тамошних действий нет зрителей и все в той или иной степени — участники. Гётеанум — это *святилище*, предназначенное для новых мистерий и посвящений. Штейнер противопоставлял мистерии древности с их установкой на бессмертие человека народным религиям, обслуживающим земную жизнь людей. В основе мистериальных действий лежали мифологические сюжеты, содержащие мотивы преодоления смерти. Таков миф о Деметре и Персефоне, фундаментальный для знаменитых Элевсиний. Штейнер написал четыре «драмы–мистерии», куда, по его признанию М. В., заключил всё существо антропософии. Персонажи «драм–мистерий» оккультно–типологичны, быть может, даже аллегоричны; эти лица ведут бесконечные разговоры на антропософские темы, и я воспринимаю «драмы» как расписанные по ролям трактаты. Многие сцены разыгрываются в посмертии героев и, поскольку в них участвуют Люцифер и Ариман, место их действия традиционно обозначается как преисподняя. М. В. поначалу не поняла сути «драм–мистерий». Но после прочтения одной из сцен самим Штейнером, — а он, как известно, умел заворочить слушателей, — она сумела войти внутрь антропософского действия. Герои *драм–мистерий* — это «живые прообразы, действующие в моей душе и в душах других людей», — осознала она. Участие миста в действе заключается в том, что он избирает среди этих «прообразов» близкий себе и, отождествив с ним собственное «я», включается в сюжет, мистериально переживая священную космическую драму. А поскольку в ее героях «просвечивает единый образ, образ Человека»³⁷, т. е. антропософско–каббалистического «Христа», то мист, участник

³⁷ Волошина М. Зелёная Змея. Перевод с нем. языка М. Н. Жемчужниковой. М.: «Энигма», 1993. С. 221–222.

«драмы», в ней приобщается к этому «Человеку». Отождествившись в Элевсинских действиях с Персефоной — зерном, которое циклически умирает и «воскресает», тамошние мисты видели в нем символ собственных вечных судеб. Сходный в формальном отношении принцип вложен и в «драмы–мистерии»: каждый их участник обретал и прорабатывал некую кармическую структуру — собственное вечное «лицо».

Дорогой антропософский коллега! По стилистически безыскусной кииге М. В. разбросаны множество скупых замечаний о «новых мистериях». Прошедшая школу символизма на *Башне Вяч. Иванова*, М. В., понятно, живо интересовалась смыслами, скрытыми в архитектурных формах и живописи удивительного Здания. Они должны были отвечать духу мистерий: «Дух этого Здания всеми своими формами и красками обращался к входящему, побуждая к самопознанию»³⁸. Гётеанум называли еще Домом Слова — Слова миротворческого; по замыслу Штейнера, через персонажей мистерий действовали духи, созидающие Вселенную. Штейнер не хотел устраивать Здание по принципу грубой аллегоричности, и художественные формы были призваны предельно адекватно являть незримые духовные реалии. Вся символика была подчинена единому целому. «Наше Здание есть целостный организм», — писала М. В., одна из его строителей: речь, очевидно, идет об организме духовного Универсума. «Здание становится Человеком»: Асе Тургеневой удалось схватить это важнейшее замечание самого Штейнера³⁹. В Гётеануме она выполняла резные работы по дереву, а также создала художественные композиции для оконных витражей. Ася же распознала в Здании формы Сфинкса⁴⁰. Космос, Человек, Сфинкс: в оккультном отношении это один и тот же образ, символ Штейнера Божества — *Существа Антропософии*, как выражаются Ваши единомышленники. Но это и *Абсолютный Человек* христианина Бердяева!

Пространство Гётеанума было устроено как два пересекающихся купола — большого и малого; внутри в плане им отвечали два круга, ограничивающих сцену — малый круг, и зрительный зал — круг большой. Повторю, что участие «зрителей» в действиях

³⁸ Там же. С. 244.

³⁹ Тургенева А. Воспоминания... С. 69.

⁴⁰ См.: Там же. С. 116.

задумывалось как более активное и интимное, чем в театре. Внутренняя роспись куполов — она, конечно, не сохранилась — была, видимо, очень мощной. В передаче М. В., это были символично-цветовые потоки (в большом куполе) и фигуры (в малом). Опытной художнице, ей были поручены образы Египетского Посвященного и Славянина (ведь она — кармически, египетская Царевна, ныне же утончённая славянка). Малый купол, по-видимому, являл будущий теософский синтез религий и культур, тогда как большой втягивал созерцателя в сам процесс сотворения мира. Не знаю, как для Вас, дорогой коллега, но для меня на суть религии Штейнера точнее всего намекают следующие наблюдения М. В. Она проследила путь *красного* потока через большой купол в малый, где соответствующая духовная сила обрела образные очертания. Эта сила — Люцифер, носитель эгоистического начала. И если в центре малого купола была представлена *мистерия Голгофы*, то одновременно она трактовалась Штейнером (бывшим, разумеется, автором всех форм Гётеанума) как *мистерия Люцифера* — его грехопадения и, через Христа, спасения. «Из сердца Христова восстаёт в красном пламени Люцифер, устремляясь к зеленому небу утренней зари»: так в малом куполе выглядела Голгофа. Это называлось и «мистерией Грааля»⁴¹, к которой, очевидно, и восходят смыслы «драм-мистерий». Штейнер всегда питал особенный интерес к Люциферу; в своем предыдущем письме я уже делилась с Вами своим недоумением по этому поводу. Так или иначе, символы Гётеанума прямо говорят о *манихейском* характере «новых мистерий». Впрочем, Штейнер никогда не скрывал своей принципиально манихейской мировоззренческой установки на союз со злом («союз Фауста») ради *внутреннего преодоления* (а не отсечения) последнего⁴². Феномен Гётеанума — вершина Штейнера проекта выхода «по ту сторону добра и зла», достижение цели, поставленной Ницше перед своими последователями.

Конечно наши *новые христианки* — М. В. и А. Т. — усиленно пытались понять существо главного образа Гётеанума — скульптурной группы «Представитель человечества»,

⁴¹ Волошина М. Зелёная Змея. С. 240–242.

⁴² См.: Штейнер Р. Манихейство (1904 г.) // Штейнер Р. Золотая легенда и легенда о Храме. М.: «Новалис», 2006. С. 61–74.

где антропософский Христос представлен вместе с Люцифером и Ариманом. По совету Марии Штейнер в левый верхний угол барельефа поместили еще образ «новой Изиды, Божественной Софии» — головку с крыльями. Догадываетесь ли Вы, почему этот образ Штейнер именовал еще «Мировым Юмором»? Я Вам объясню: Доктор подразумевал странный демонический смех тайнозрителя Софии Соловьёва, о чем ему рассказывали русские ученики (разумеется, в первую очередь Андрей Белый). Группа «Представитель человечества» являла собою современное, в понимании Штейнера, состояние христианства. Включение в группу образ Софии было великодушным жестом Штейнера, питавшего интерес к тогдашним софиологическим исканиям в России. Мемуары обеих его русских учениц содержат описания верховного кумира святилища, — он должен был располагаться в глубине пространства под малым куполом. Христос, одетый в хитон, стоит рядом с Люцифером, как бы рушащимся сверху, и над Ариманом, втиснутым в скалу. Можно подумать, что сакральный жест «Представителя человечества» — левая рука воздета кверху, правая опущена — обращен к этим существам. Однако, как пишет Ася Тургенева, Люцифер и Ариман «не затронуты импульсом Христа» — «Христос не судит», — и силы зла терпят крах от одной его близости⁴³. Согласно общепринятому антропософскому толкованию, Христос — уравнивающая сила, использующая духов зла для собственных целей. Честно Вам скажу, мне крайне несимпатична эта явно вторичная роль Христа в отношении его супостатов! По-моему, жест *Представителя человечества* означает союз Неба и Земли: в нем мне видятся соединенными жесты Платона и Аристотеля в «Афинской школе» Рафаэля. — У М. В. приведена шокирующая подробность «Христового» «прекрасного лица»: у *Представителя человечества* имеются «крылья, соединяющие уши и гортань»⁴⁴. Вы тоже находите «прекрасным» этот образ?! Мне, правда, трудно о нем судить — я знаю его по одним фотографиям. На мой взгляд профана, это химера, напоминающая летучую мышь. Штейнер хотел изобразить не исторического Иисуса, а человека, стоящего на более высокой ступени духовной эволюции и обладающего неким

⁴³ Тургенева А. Воспоминания... С. 119.

⁴⁴ Волошина М. Зелёная Змея. С. 238.

новым органом восприятия. Не напоминает ли всё это Вам некоторые приведенные мною в прошлом письме положения Фихте?..

Интересно, что Штейнер не представил Христа в виде Духа Солнца (как Волошин в своих стихах), — не религиозное язычество определяет стиль Гётеанума. Штейнер не любил настроения набожности и посмеивался над М. В. за этот реликт в ней православной молитвенности⁴⁵. Здание должно было служить делу «преобразования души»⁴⁶ — там царил деятельный дух антропософии. Напомню здесь Вам суждение Бердяева о Штейнере: «Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер. Ни одного луча, падающего сверху. Всё хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру»⁴⁷. Магический организм Гётеанума был призван стать орудием — скажу по-библейски, колесницей, которая вознесёт в антропософский Эмпирей вверившегося *Доктору* адепта. Кто как не *сверхчеловек* — «Представитель человечества» этого святилища?! Дорогой коллега, Штейнер посвятил себя именно той задаче «преодоления человека», которую поставил Ницше своим «Заратустрой». Я боюсь смутить Вас; но откровенное суждение об антропософии разве осудил бы сам Штейнер?

Тропарёво, 15 марта 2019 г.

⁴⁵ См.: Волошина М. Зелёная Змея. С. 240.

⁴⁶ Там же. С. 222.

⁴⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 178.

**Письмо третье:
русский экзистенциализм, духовная революция,
Интернет**

«Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию».

Н. А. Бердяев. Смысл творчества¹

«Техника имеет космогоническое значение, через нее создаётся новый космос. <...> Техника делает человека космиургом».

Н. А. Бердяев. Человек и машина²

Я с радостью констатирую, дорогой коллега, что Вы отказываетесь от предвзятого отношения к нашим философам. Если с русскими экзистенциалистами обменивались мнениями философские звезды первой величины (Хайдеггер, Бубер), попадая даже порой под их влияние (Камю), то заявления типа того, что русской философии вообще нет, а есть только трактирная болтовня «русских мальчиков», свидетельствуют лишь о недостаточной начитанности в предмете. Вот Вы уже всерьез хотите разобраться в феномене Бердяева и просите меня прокомментировать такой пассаж из книги Вашего единомышленника Карена Свасьяна: «Все эти Бердяевы, Шестовы и Эрны <... >стали <...> отцами–основателями советского эксперимента: недаром же юность некоторых из них помечена посвящением в марксизм, которому они впоследствии лишь по видимости предпочли эсхатологию». Почему,

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества //Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 515.

² Бердяев Н. А. Человек и машина // «Путь», № 38. Париж, май 1933. С. 15, 24 соотв.

спрашиваете Вы, К. Свасьян находит нечто бердяевское в «хтоническом божке Стаханове», «кукурузософе Хрущёве», а также в «нынешних чикагских мальчиках–реформаторах»³? Отвечая Вам, обозначу вначале два момента. Во–первых, К. Свасьян предельно формализует русскую мысль, допуская тождественность в ней марксизма и эсхатологии, и во–вторых, неумеренно типологизирует русского человека, приравнивая бердяевский пафос творчества к страстной мечте Хрущёва о том, как бы обогнать Америку «по производству мяса, молока и яиц». К. Свасьян часто идет на поводу у своего огненно–памфлетного стиля, и его, как говорится, *заносит*. Но он касается действительной проблемы, которую я пока что обозначу так: ответственны ли философы Серебряного века за «советский эксперимент», включающий не только революцию, но и Гулаг? Сейчас у нас часто говорят: да, ответственны — переворот подготовила творческая интеллигенция. Еще прежде нынешних судей это признал сам Бердяев: «Ответственность за духоборческий, враждебный духовной культуре характер русской революции лежит на деятелях русского ренессанса начала XX века»⁴. Однако мне, честно сказать, обвинять Шестова, Мережковского, Бердяева в гибели старой России неприятно и скучно: живи я в то время, я была бы идейно вместе с ними, а не в лагере распутинцев и чёрной сотни. А в 1970–80–е годы, когда взрослело моё поколение, русские философы вместе с Церковью — также и с антропософией! — выступали единым фронтом против тяжелого и темного духа советчины. Если и существовала их историческая вина — Бердяеву виднее, чем мне, — ныне она сполна искуплена, он может быть спокоен. Но если отбросить за его некорректностью момент «ответственности», сама по себе проблема **«русская революция и религиозная философия»** весьма интересна. Кажется, и Вас занимает именно она.

То, что к религиозной мысли пришли те, кто поначалу задавался социальными вопросами, как Лев Шестов, или увлекался марксизмом, подобно Бердяеву (ограничим наше рассмотрение русским экзистенциализмом), это факт. При этом Шестов всегда

³ Свасьян К. Россия: мысли вслух // Свасьян К. Растожествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 67.

⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 215.

был в стороне от общественной борьбы, его генезис в корне другой. Что же касается Бердяева, то, противник царизма и капитализма, после революции 1905–1907 гг. и он отказался от замыслов насильственно–внешнего переустройства общества. Об этом он заявил в статье «Философская истина и интеллигентская правда», помещенной в сборнике «Вехи» (1909 г.): ему страстно хотелось переключить внимание мыслящей России с «правды» революционного народничества и марксизма на «истину» высокой философии и отвлечь тем самым от политической борьбы. Этим обозначен и вектор собственного развития Бердяева.

Однако, дорогой профессор, этот опять–таки факт поворота не уменьшил революционного накала бердяевской мысли. Вообще русский экзистенциализм представляет собой философский бунт такой силы и глубины, который и не грезился ни Марксу, ни Ленину, ни Троцкому. Градус революционной страсти в случае Бердяева поднимался с каждой его новой книгой, — бедствия революций и изгнания мыслителя не смирили. Самыми революционными мне представляются его работы 1930–х годов, — скажем, «Я и мир объектов» (1934 г.) и в особенности «Дух и реальность» (1937 г.). Если марксисты восстали против оснований эксплуататорского общества, то русские экзистенциалисты отрицали основы самого мирового бытия, — вслед за Иваном Карамазовым они гордо «возвращали билет». Соглашусь здесь со Свасьяном: Шестов и Бердяев относятся к презираемому им типу «русских мальчиков» — наследников, быть может, Обломова. Но Свасьян–то навстречу обломовщине, карамазовщине и бердяевщине выдвигает духовную *штольцовщину* Штейнера! Я имею в виду нечто одновременно очевидное и для России утопическое — пресловутый антропософский абстрактный проект *социальной трехчленности*... Вы уж простите, мой антропософский друг, у меня эти вещи вызывают такую нестерпимую скуку, что я сразу же перехожу к сути нашего нынешнего предмета.

Есть революция по Марксу и есть *революция по Ницше*. Последняя в сфере мысли и была осуществлена русскими экзистенциалистами. Ницше в «Заратустре» бросил клич «высшим людям», вставшим над «толпой»: «Вперед, высшие люди! Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках», — «только теперь высший человек становится господином»: «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил

сверхчеловек»⁵. Русским ответом на вызов Ницше и стали замыслы *духовной революции*: концепции Бердяева и Шестова — это проекты осуществления идеала сверхчеловечества в ситуации Божественного отсутствия. Оба проекта при этом религиозны, — но разве мы ныне не вправе говорить о *теологии смерти Бога*? Я попробую показать Вам, как нашим мыслителям удалось совместить, казалось бы, несовместимое.

Оба мыслителя держались библейских представлений и ущербность мира возводили к событию грехопадения. Вырвать самый корень мирового зла, прежде постигнув суть грехопадения: именно такой целью задалась «высшие люди» Бердяев и Шестов. Они поняли, что трагизма человеческого бытия никакая социальная революция не упразднит и надо смотреть глубже. Но их не устраивало и традиционное толкование грехопадения. Вопреки его собственным заявлениям, они не считали Ницше атеистом и антихристианином. Более того, в их глазах он был святым (для Шестова), христианином нового типа (для Бердяева). В своей книге начала 1900-х гг. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» Шестов провозгласил, что Ницше открыл новый *путь к Богу*. По этому — то революционному, невиданному прежде пути и двинулись наши богоискатели — экзистенциалисты.

Я начну с шестовского варианта бытийственной революции. Шестов стремился к самой буквальной верности слову Библии. Он словно не видел исторической дистанции между современным и библейским сознанием и искал для себя веры Авраама, по воле Бога идущего в землю обетованную. Наше понимание Библии имеет герменевтическую природу: этого Шестов как бы не признавал. В его установке странно смешались архаизация современной души и модернизация древних текстов. Игнорируя историчность языковой семантики, он вкладывал в образ райского «древа познания добра и зла» смысл «познания» по Канту. Недолжными ему представлялись деятельность «чистого» и «практического» «разума», т. е. теоретическая мысль и «категорический императив». Бог запретил Адаму и Еве вкушать плоды с древа познания, угрожая в случае непослушания смертью.

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Перевод с нем. языка Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Издательство «Мысль», 1990. С. 206, 207.

И грехопадение, по Шестову, состояло в том, что в корне изменился способ отношения человека как к Богу, так и к миру. Восприятие действительности в свете веры в Бога — доверия Ему, сменилось отношением познавательным — понятийным, законническим. На древе познания, говорил Шестов, висели кантовские суждения априори и нормы морали. Главная черта познающего разума — это стремление множественность подвести под единство. В мире знания индивидуальность гибнет, — с грехопадением в этот мир вошла смерть конкретных существ, и так осуществилась угроза Бога. Интересно, что в этих рассуждениях Шестова *мир как бытие* и *познанный мир* тесно и таинственно связаны: возникновение, в качестве результата грехопадения, мира знания, где властвует Необходимость норм и закономерностей, означало утрату *бытиём* свободы в Боге и воцарение в бытии смерти. Познание для Шестова является некоей магической силой, создающей новое, и при этом иллюзорное бытие, которое роковым образом заслонило человеку бытие богоданное, райское. Наверное, эти интуиции отчасти восходят к *миру как представлению* у Шопенгауэра. Но в учении Шестова (которое, очевидно, также волюнтаристично) *познанию* противостоит столь же великая творческая сила *веры*, способной сдвигать горы и восстанавливать райский порядок. *Вера Авраама* (в Библии он именуется «отцом веры») — единственное упование Шестова. И сейчас, дорогой коллега, я покажу Вам, как эта *вера* встроилась в шестовское революционное ницшеанство, — Ницше, как известно, веру гневно отрицал.

Революция, по Шестову, есть «великая и последняя» философская «борьба» с разумом. Сам он вел ее всю жизнь и искал ее признаки в мировой мысли. В вышеупомянутой книге о Толстом и Ницше казус богоборчества последнего он истолковал как восстание против нормативного *добра*. Еще раньше — в книге 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» — Шестов оправдал злодея, серийного убийцу Макбета, выступавшего будто бы против *категорического императива*. Если революция по Марксу — вещь отнюдь не вегетарианская, то революция по Ницше–Шестову — явление куда как более крутое. *Оправдание зла*, этот декадентский вирус, впущенный в Серебряный век именно Шестовым, отнюдь не пустой софизм. «Оправдывая» Макбета, Раскольникова, каторжников Достоевского, «антихристианина» Ницше

и т. д., Шестов оправдывает нормативное зло, осудив нормативное же добро — «категорический императив». Шестовское оправдание всякого индивида означает вызов традиционной морали. Готов он ниспровергнуть и природные закономерности — прежде всего конечность конкретного бытия. Отрицая «бывшее» — истины факта, он доходит до абсурда. Впрочем, и Бог Шестова — это Абсурд и абсолютный Произвол. Его человек — это человек над бездной дионисийского хаоса или небытия; шестовская мировоззренческая программа — это апофеоз беспочвенности. Как видно, Шестов ницшевским молотом «переоценки всех ценностей» крушит мир в самих его основах. Не только Марксу, но и прямому последователю Шестова Мережковскому далеко до такого радикализма. Ведь Мережковский всего лишь хочет ценностно перевернуть, в апокалиптической перспективе, привычный мир с помощью рычага — революционной, в его глазах, Нагорной проповеди Христа. Шестов же оставляет после себя пустыню, по которой бредет одинокий странник Авраам.

Дорогой коллега! Я не могу удержаться, чтобы не поделиться с Вами своим наблюдением в связи с феноменом Шестова. Оно достоверно для меня, — сознаюсь, я горжусь им как своим маленьким открытием. Экзистенциализм Шестова, на мой взгляд, то ли обусловлен двумя фактами его биографии, то ли — вместе с ними — восходит к метафизике его личности. Первый факт — это юридическое прошлое философа Шестова, который был, между прочим, членом адвокатской коллегии. Строй философского сознания Шестова — юридический, «весы» его логики принадлежат некоей абсолютной для него Фемиде — Шестов называл ее «Иовом», его философский дискурс — это суд, то есть тяжба прокурора и адвоката, — собственное, наконец, философское слово Шестова — это защитительная речь. Кого же защищает философ-адвокат Шестов? Индивида, приговоренного к казни «всемством» — общечеловеческим разумом. Но попутно Шестов защищает то, что традицией признаётся за зло. И в этом смысле философ Шестов выступает в роли адвоката дьявола в событии канонизации некоего нового, неведомого добра, новой святости. Здесь моё собственное оправдание Шестова, которого я отнюдь не считаю сатанистом: в моих глазах он лучше Ницше и нравственно близок христианину Достоевскому.

Но что же это за *добро*, которым Шестов заменяет в своей этике «категорический императив»? Поздний — 1930-х гг. — Шестов признаётся, что действительно *должным*, т. е. *добром*, для него является *близость к Богу* «блаженных мужей древности» — библейских праведников, и прежде всего — Авраама, которому Шестов, по его признанию Евгении Герцык, хотел экзистенциально подражать. И вот, дорогой профессор, **Авраам** вошел в жизнь и мысль Шестова не столько со страниц латинской Библии, с которой Шестов не расставался, сколько из его, шестовской, современности! Дело в том, что отец Шестова Исаак Моисеевич Шварцман был одним из первых сионистов России. И тот факт, что в 1898 году сын по просьбе отца ездил в Базель на Второй сионистский конгресс, оказался весьма важным в становлении философа Шестова. Его дочь Наталья в книге «Жизнь Льва Шестова» весьма скупо сообщает о поездке отца на конгресс, и мы ничего не знаем ни о его отношении к проекту возвращения евреев в святую для них землю, ни о возможном знакомстве с Теодором Герцлем и пр. Совершенно аполитичный и даже асоциальный Шестов самой сионистской идеей, видимо, не зажёгся. Но вот архетип библейского Авраама, бредущего в Палестину, — прообраз, надо думать, и для религиозных сионистов, — стал личным идеалом Шестова. Именно Авраам — это шестовский образ *сверхчеловека*, и Авраамова *вера*, согласно Шестову, и есть та самая великая творческая сила, которая как бы магически переустроит мир — рассеяв иллюзию, порожденную разумом. При этом весьма значимым для Шестова оказался и мотив *странничества*: свое философствование он неслучайно назвал «странствованием по душам!» «Адвокат дьявола», духовный «странник»: вот собственные имена самого радикального из мне известных «революционера» Шестова.

Если Шестов восстал на познающий человеческий разум, чей пафос — стремление к Единому, то Бердяев ополчился против «мира объектов» во имя «субъекта» — всё того же шестовского индивида, в отличие от последнего, взятого в его внутреннем существовании. Экзистенциализм и Шестова, и Бердяева — это апология субъекта. Пафос же познавательного *внутрипробывания* сближает Бердяева со Штейнером, — об этом уже шла речь в моем предыдущем письме. — Бердяев слегка иначе, чем Шестов понимает библейское грехопадение. Шестову скорее

импонировало прародителево непослушание Богу: «покорности» он всегда предпочитал личное «дерзновение». Вредоносность, согласно Шестову, заключалась не в самом поступке Адама и Евы, а в его цели — обретении знания, символом чего было само вкушение плодов. «Древо познания» Шестова сходно с пушкинским анчаром, чья поросль источает смертельный яд. В глазах Бердяева же исток смерти надо искать внутри человека, — а именно — в его свободе: преступлением было уже нарушение Божией заповеди первыми людьми, сам их выбор, оказавшийся ложным. Суть первородного греха по Бердяеву — отпадение человека, а вместе с ним и всего творения от Бога. Только в Боге имеет место тварное всеединство, и результатом грехопадения стала атомизация мира, лишившегося своего единящего центра. Взаимная любовь тварей сменилась враждой — расталкиванием разобщенных существ, сделавшихся непроницаемыми друг для друга. Эта непроницаемость и взаимная борьба — не что иное, как метафизические принципы материи. Таким образом грех для Бердяева обернулся материализацией прежде духовного мира, расталкивание материальных частиц означало приобретение бытием модуса Эвклидовой пространственности. Кроме того, выпав из божественной вечности, мир сделался смертным. Метафизически *смертность* мира знаменуется категорией *времени* аналогично тому, как всеобщей *вражде* отвечает *пространство*. Падший — материальный, пространственно-временной мир человеку в познании дан как «мир объектов», и Бердяев предлагает субъекту уйти внутрь себя, отвернувшись от этого царства всеобщей ненависти. Мне хочется, дорогой друг, чтобы Вы в полной мере прочувствовали всю глубину и радикальность философского бунта русских экзистенциалистов — «великой и последней борьбы» Шестова с самим существом разума человека — его пафосом обобщения, — и «персоналистической революции» по Бердяеву, цель которой — развоплощение мира! Революционеры марксистского толка «до основанья» хотели разрушить всего лишь мир социального «насилия» — тогда как русские философы обосновывали упразднение мирового вещества вместе с трехмерным пространством и смертоносным временем. Удивительно то, что для них речь шла о вещах вполне реальных — всерьез должных, интонация Шестова и Бердяева не менее императивна, чем пафос программных трудов Ленина!

Теперь, дорогой коллега, я прошу Вашего сугубого внимания! Обсудим мой важнейший тезис: для Бердяева и Шестова революция означала по сути то же самое, что для Штейнера — *посвящение*. А именно, наши экзистенциалисты проблематизировали *выход человека в иной мир*, моделируя тем самым неопределенно далекое будущее. Книга Штейнера 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?», намечающая методологию такого выхода, особенно нравилась Бердяеву. Моя гипотеза состоит в том, что своей «персоналистической революции» Бердяев придавал смысл именно такого антропологического прорыва.

«Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека», которое поддерживается Богом⁶: как понимать этот революционный тезис Бердяева? Ранние высказывания философа побуждают к буквальному его толкованию: «освобождение от объективации» совершается некоей магией — усилием духа, который «революционен в отношении к миру»⁷. В книге 1916 года, к примеру, говорится об «избавлении от материи» через «преодоление <...> материнства, как начала мирового», т. е. упразднение «рождающего пола», «родовой жизни» «через раскрытие девственности», андрогинического образа человека, «творящей, а не рождающей жизни антропоса»⁸. Этот «космический кризис» напоминает, кроме как об «общем деле» Н. Фёдорова, о «жутком оккультном проекте» (Флоровский⁹) Соловьёва — обретении бессмертия таинственным андрогинном. Полемизируя с Шестовым, Бердяев подчеркивал, что понимает *онтологически* проблему грехопадения и его преодоления, а не *гносеологически*, как Шестов. И даже такой выдающийся исследователь, как П. П. Гайденко, подозревала Бердяева в том, что он избрал «дурной путь отрицания и разрушения бытия как такового, грозящий ядерной и экологической катастрофой»¹⁰. Пристрастие Бердяева к такому экзотическому понятию, как «теургия» («Смысл творчества»), тоже может свидетельствовать о его философском заигрывании с магией...

⁶ Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: «Республика», 1994. С. 461.

⁷ Там же. С. 456.

⁸ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 534.

⁹ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж: YMCA PRESS, 1937. С. 462.

¹⁰ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М.: «Республика», 1997. С. 467.

Однако антропософские склонности Бердяева — «дорнахский» (Андрей Белый) элемент его мысли, а также крайний субъективизм, сугубая установка на *внутрипробывание* — убеждают в том, что никакого внешнего, в том числе магического разрушения материального мира Бердяев в виду не имел. «Новая духовность должна производить впечатление развоплощения»¹¹: Бердяев подразумевает одно только «впечатление». «Угасание объективности» по Бердяеву имеет феноменологическую природу — значимо именно для изменившегося субъекта. Разрушение «мира объективации» «прежде всего предполагает изменение сознания, ибо ложная направленность сознания создала мир призрачный»¹². Сознание должно обратиться к духовному миру, который через это обретет реальность для человека: здесь не только феноменология, но и намек на духовный тренинг. Вспомним, к примеру, медитации по Штейнеру, описанные в его книге «Как достигнуть...». На собственно же философском языке этот революционный прорыв Бердяев обозначает как «переход в сферу чистого существования»: «Царство духа есть внутреннее царство субъективности»¹³. Мы — свидетели радостной терминологической встречи «дорнахства» и «бердяевства»! Их разница в том, что Бердяев, в отличие от Штейнера, методологии *духовного пути* не создал. Он совершил свой личный прорыв — открыл в своей душе источник светоносного творчества, — но, как мистик, остался кустарем-одиночкой. Именно поэтому он осмысляет *революционный* — спонтанный выход в «царство духа», тогда как трезвый и методичный Штейнер имел в виду *постепенное* ученическое выхождение, а для человечества в целом признавал многовековые пути *духовной эволюции*.

Дорогой друг, заметьте, пожалуйста, что, пытаясь описать бердяевскую «персоналистическую революцию», я не принимаю в расчет его эсхатологии: по-моему, «персонализм» как таковой правомерно рассматривать вне эсхатологического вектора учения Бердяева. Замечу, что и антропософия лишена эсхатологического оттенка — это в принципе иной дискурс. «Персоналистическая революция» по Бердяеву — это душевное событие, и совсем

¹¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Указ. изд. С. 457.

¹² Там же. С. 461.

¹³ Там же. С. 461, 457 соотв.

другое дело — «новое небо и новая земля» Иоаннова «Откровения». Это плоды *космического* переворота, преобразования универсума, в отношении чего человеческая практика имеет пропедевтическое значение.

А что же бунт Льва Шестова? Имеет ли сверхчеловеческая вера «Авраама» оккультные аспекты? Или же эта «великая творческая сила», разрушающая мир *всемства*, лишь квазимагична? К Штейнеру Шестов никакого отношения не имел. Но в качестве гносеолога он ценил некие редкие и особенные душевные состояния, когда упраздняются законы разума и человеку открывается высшая истина. Таковы, в частности, экстазы мистиков, значимые и для Бердяева, таков смертный ужас. И, как мне кажется, если исключить некоторую разницу в понимании Шестовым и Бердяевым грехопадения (у Бердяева мысль о материализации мира увеличивает онтологичность, объективность этой катастрофы), во всём остальном — в сведении падшести мира к иллюзии разума и в стратегии борьбы с ней русские экзистенциалисты весьма близки. Ведь упразднение объективации (Бердяев) не отличается от преодоления познавательного рационализма (Шестов): *объект* порождается именно падшим в *рассудок* разумом. И как и в случае Штейнера, и у Бердяева, и у Шестова речь идет о снятии кантианства — о прорыве в ноуменальный мир. Искомый Шестовым *мир веры* — в принципе тот же, что бердяевский *мир субъекта*, познание по Бердяеву также есть вера. Революция по Шестову, его «великая и последняя борьба» с истинами разума, выводит в *мир чудес*, творимых человеческой волей. Однако таково же и *царство субъектности* по Бердяеву — хилиастическое преддверие Царства Божия.

Как Вы видите, философские мечтания русских экзистенциалистов устремлены к некоему совершенному новому бытию, которое при этом — плод человеческой деятельности, будь то творческое знание (Бердяев) или безусловная вера (Шестов). Человек, превращающийся в *сверхчеловека* в учениях Штейнера и наших экзистенциалистов, превосходя, по Ницше, самого себя¹⁴, манифестирует свою *сверхчеловечность*, создавая *новый мир*. Именно демиург новой реальности имеет, в глазах

¹⁴ «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти». — Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Указ изд. С. 8.

ницшеанцев, наибольшее право претендовать на место «умершего» Бога Творца. Таковы амбиции послекантовского разума в XX веке! — Эти соображения, дорогой коллега, приходят ко мне, когда я, со смесью восхищения и ужаса, всматриваюсь в великое создание новейшего человека — **Интернет**. Что такое Всемирная Сеть? Что это за реальность, которая властно вторглась в естественную жизнь людей и почти возоблудала над ней? Могут ли метафизика и экзистенциальная философия определить существо Сети? Что такое Сеть с духовной точки зрения? Интернет стал острейшим вызовом для нынешней философии. Существует философия науки и техники; но есть ли Интернет лишь техническое средство, или он представляет собой некий качественный скачок прогресса? Лично я воспринимаю Сеть как рядовой юзер, вчерашний *чайник*. И что же я вижу со своей позиции?

Первый мой тезис таков: Интернет не является техническим *орудием*, некоей совершеннейшей умной *машиной*: смысл Сети надо искать вне области технических инструментов. Действительно, что такое орудие труда? Вспомним трактат Флоренского «Органопроекция»: там обосновано, что орудия всегда создавались человеком по принципу усовершенствования деятельности и расширения в пространство органов его тела — глаза, уха, руки и ног и т. д. В метафизическом пределе подобного очеловечивания пространственной среды, тело человека, распространяющееся в Космос, подчинив его человеческой воле, сольётся с ним. Одновременно Флоренский требовал освящения как «малого», так и «большого» человека в церковных таинствах, которые, числом семь, призваны, согласно Флоренскому, освящать семь главных функций человеческого организма. Освященный Космос — он же универсальный Человек Каббалы Адам Кадмон — вот макрокосм, наглядно уподобившийся микрокосму в концепции Флоренского. Окажется ли при этом мир Телом Христовым — Вселенской Церковью? Скорее, на мой взгляд, *Большой Человек* Флоренского — это версия Ницшева *сверхчеловека*, созданная инженером-теургом¹⁵... И вот, в свете этих интересных идей, возникает вопрос: не является ли Сеть расширением *человеческого мозга* на всё земное пространство? Не окажется ли тем самым Земля «головой» вселенского Адама?

¹⁵ См. главу «Homo faber и homo liturgus» моей книги «Между Логосом и Софией».

Это эффектное предположение, дорогой профессор, по-моему, всё же надо отклонить. Мыслящему мозгу подобен компьютер, обладающий памятью и способный к рациональной деятельности, — но не Сеть в целом. Бердяев, как и Флоренский, размышляя о глубинном смысле технизации жизни, имел перед глазами в 1930-е годы автомобиль и фордовский конвейер, суть которого в «Новых временах» наглядно явил Чаплин. Для нас это вещи уже рутинные. И конечно, Бердяев пророчески опередил свое время — экстраполировал уже на нашу эпоху смысл технического прогресса: «Человеку удалось вызвать к жизни, реализовать новую действительность. Это есть показатель страшной мощи человека. Это указывает на его творческое и царственное призвание в мире»¹⁶. Тогдашняя «новая действительность» — это асфальтовый мир городов, «сверхфизическая» реальность стальных машин и моторов — искусственные тела, вытеснившие старые органические. Но всё же для тех времён Бердяев выражается фигурально. Тогдашние машины лишь преобразили ландшафт, ускорив, правда, время и исказив пространство. Трёхмерный Эвклидов прочнейший каркас был упразднен вместе с единым для всех ходом времени лишь в наши дни, когда альтернативой старому Божьему миру выступил *новый мир Сети*.

Наверное, гораздо раньше меня Вы, человек Запада, задались вопросом: а что это, в самом деле, за мир? У нас на глазах наши современники, сжигая за собой корабли, переселяются в пространство Интернета: там можно работать и учиться, заводить семью, путешествовать, расплачиваясь тамошней валютой, — вообще, делать всё то, что люди делали веками. Но возможностей для человека в Сети несравненно больше! Так, сетевые игры позволяют мне избрать себе другую судьбу, — не правда ли, и Вам Ваша давно осточертела?! В игровых сюжетах можно переселиться в другую эпоху, сменить общественное положение, пол, возраст и пр. Великий капитан, я открываю новый континент! Греческий философ, в обществе Платона я участвую в Элевсинских таинствах! Иерусалимская жена, я следую за Христом и постигаю Его тайну!.. Диапазон моих фантазий безграничен, и любая цель для меня в Сети достижима.

¹⁶ Бердяев Н. А. Человек и машина. Указ. изд. С. 15.

Сеть — это трансцендентальный общечеловеческий разум или же мир культурных ценностей в духе Риккерта и Виндельбанда. Сеть стремится к тотальному охвату всемирной культуры включая современность. Совокупность сайтов — множество, конечно, счетное (их количество рвется в бесконечность), но эта система желала бы обрести непрерывность реального бытия. Уже сейчас сайты соединяются между собой посредством гиперссылок, — это попытка преодоления мозаичности сетевой структуры. Станет ли эта последняя континуумом, нужно ли это ей — не знаю: пока что пользователь с помощью курсора прыгает по сайтам, как по болотным кочкам. Мне ясно одно: юзер оставил трехмерный мир и вступил в сетевую *многомерность*; он расстался со своим настоящим и оказался... нет, не в вечности, а в некоей *мультитемпоральности*. Он волен сам избрать для себя время — конкретный момент истории и скорость его проживания. Но важно то, что человек, войдя в Сеть, входит при этом в своё внутреннее — по Бергсону, *длние (duree)*: именно в отношении временных восприятий пребывание в Сети обнаруживает себя как некое *внутрипребывание* субъекта-юзера...

Если считать Интернет за подобный мир, то становится ясным: Сеть — это не средство, но цель сама по себе. Средством для человека он мог бы быть только ради существования людей в более значимом для них мире, — и порой мы, действительно, прибегаем к Интернету ради наших задач в мире прежнем. Мы пользуемся Сетью, к примеру, вместо энциклопедии или словаря, — однако Интернет здесь умаляет себя до простого носителя информации. Интернет, как сфера человеческого существования, кажется высшей ступенью в сравнении с привычной действительностью. А именно, — здесь, пожалуйста, внимание! — в Интернете человек обретает небывалую для него прежде свободу. Он получает в несколько кликов всё, что ни захочет, или встаёт на путь обретения желаемого. Но чего как не *свободы* искал для человека философ Штейнер и русские экзистенциалисты! Что как не *свободу* клали они в основание гипотетических, конструируемых ими миров? Они мечтали об «угасании», «развоплощении» мира физического, «мира объектов», подчиненного Необходимости, и о появлении перед взором человека нового — «тонкого» мира свободы. И вот, это как бы исполнилось непредвиденным для них способом — на путях совершеннейшей техники, превратившейся

по сути в магию — вернувшейся к своим истокам. Современный человек всё больше предпочитает Сеть серой, давящей действительности именно потому, что для него свобода лучше, чем несвобода. Это остро чувствуют дети, для которых сидеть в Сети куда как интереснее, чем гулять в убогом дворе. Мир Интернета проницаем для человека, не оказывает мне сопротивления, как неприступный мир судьбы, ибо он создан не запредельным Богом, а подобным мне же человеком. Он не содержит высшей Тайны вещи-в-себе, он для меня близкий, родной. В Сети удовлетворена воля юзера к власти, которую он ощущает как магическую. Интернет — это магическое царство, и в нем я становлюсь человеком магическим. Такова великая — на самом деле лукавая и страшная воспитательная сила Сети.

Как рождается магический человек — человек будущего? Поделюсь с Вами, дорогой друг, собственным опытом, — полагаю, это опыт духовный. Когда я включаю свой ПК, меня всегда охватывает метафизический страх: я чувствую всю невероятную сложность этого аппарата и воистину волшебное качество процессов, которые запускаю тупым нажатием кнопки. Ужас перед неведомой силой, свернувшейся подобно змее в плоской коробке, это первичная интуиция юзера. Но когда этот удивительный — нет, не механизм, но всё же не организм! — послушно подчиняется моим примитивным действиям (компьютер и тем более Интернет — это для тупых), мой первоначальный страх в соответствии с весьма низменной душевной логикой сменяется чувством неограниченной мощи. Кажется, о чем-то подобном мечтал несчастный Ницше (перечитайте его Предисловие к книге «Человеческое, слишком человеческое», где описан экстаз разрыва Ницше с прошлым и переход к «великому здоровью»). Овладев несложным знаковым инструментарием, даже не пытаясь вникнуть в устройство систем ПК, я обретаю власть над сокровищами, собранными человечеством на протяжении веков. Немногие слова, которые я набираю в окне поисковика; манипулирование курсором и щелчки пальцем по клавишам мыши — вот действия, которыми я, новый маг, заменяю заклинания и ритуальные пассы моих древних коллег-колдунов.

Как пользователь Сети, я живу в мире своей мечты и осуществляю ее с помощью ПК. Виртуальный мир — это мир страстей человеческих, — раскрепощение нашей неутолимой похоти.

Ведь эффект магического обретения мгновенен, всякая страсть рождает другую, что известно давным-давно. Мир Сети устроен в соответствии с императивом, которому следует всякий юзер: «Да будет воля моя». Ясно, что это некий антипод молитвы Христа Богу Отцу: «Да будет воля Твоя». — И вновь я вспоминаю наших экзистенциалистов! «Апофеоз беспочвенности», философская идея Шестова — это апофеоз индивидуального произвола: Иов желает возврата детей, Ницше — «великого здоровья»; Кьеркегор хочет, чтобы ему вернули Регину Ольсен, а сам Шестов — чтобы Сократа не отравили и т. д. И всё это Шестов без труда достигнул бы в Сети! — А вот Бердяев: он мечтает о власти человека над природой, чаемой «магами, алхимиками и астрологами», — его влекут «и философский камень, и жизненный эликсир»¹⁷. И всё это раз плюнуть для сетевой игры! — Также и Ваш Штейнер! Вспомните идею его «Философии свободы»: я свободен лишь в усвоении своей же собственной мысли, мир, где мне хочется жить как свободному существу — это мир моих мыслей. Но таков в точности Интернет: это мир человеческих мыслей, прозрачный и для меня, ибо создан разумом, к которому и я причастен. Там нет темных вещей-в-себе, чей исток — в трансцендентном Боге. И если угодно, реалии Интернета — это *ноумены*, пускай и низшего порядка, созданные человеком. Но зато они доступны для моего умишки, — в их мире я *у себя дома* (использую выражение Гегеля!). Да, Интернет — это *Дом Человека*, и не напоминает ли он Вам о Гётеануме?..

Перехожу к следующему сущностному аспекту Сети. У пользователя Интернета возникает такое чувство, что его действия в Сети — это общение, что он имеет дело с неким Субъектом, — быть может, даже с живым Существом. Гугл мгновенно реагирует на наше обращение длинным списком подсказок, не только предвосхищая наш выбор, но и, возможно, руководя им. Некоторым Сеть кажется гигантским торговым центром, где всякий норовит навязать вам свой товар. Неудивительно, что вас будут зазывать к себе всяческие сомнительные клиники, если вы однажды записались через Сеть к вашему стоматологу: программы *куки*, эти мелкие бесы Сети, играют роль носителей ее памяти. Но иногда возникает жутковатое впечатление, что Интернет сам,

¹⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 517.

прежде нашего обращения к нему, знает наши секреты и тайные пристрастия. У меня впервые в жизни заболела коленка, — и что же? Реклама в E-mail мне в тот же самый день предлагает лечить коленный артроз! Всеведущий youtube постоянно подсовывает мне ролики, действительно, в соответствии с моими глубинными интересами... Короче говоря, я клоню к тому, что в связи с Интернетом надо говорить не только о новом *мире* и новом *человеке*, но и о новом и неведомом *Божестве* — едином *Субъекте Сети*.

Что же это за Божество? О нем можно говорить лишь очень приблизительно. Это тот бог, который реагирует на «да будет воля моя»: ведь свое желание юзер осуществляет не своей убогой силенкой, но в синэргии с совокупной мощностью Сети. Мировое компьютерное *всеединство* недаром же названо Сетью: аллюзия на евангельские сети апостолов, улавливающих в них рыб-христиан, правомерна, но главный образ здесь паутина (World Wide Web), предполагающая наличие Паука. Ипостазирова существо Сети, я делаю, разумеется, мифологическое допущение. Однако разве не *всё на свете есть миф* — по слову знатока этих вещей А. Ф. Лосева?.. Продвинутые сетевики советуют со всеми нашими вопросами обращаться к Интернету. Но эта диалогическая практика Сеть обоготворяет — ведь раньше вопрошали духовников, видя в них глашатаев Божией воли. Метафизики Серебряного века — например, С. Булгаков — связали бы, возможно, разум Сети с образом земной Софии — Софии Ахамот. Но разбираться в гностических зонах — дело неблагодарное. Ясно одно: Божество Сети не различает добро и зло, — оно манихейски двулико. Интернет — вещь остро языческая: это апофеоз земной похоти, *libido*, источник коей — *материально-телесный низ*. Сеть впрямь можно описать с помощью бахтинского концепта *карнавала*, но я не стану этого делать. В связи с русскими экзистенциалистами мне интереснее рассмотреть *человека в Сети*.

Всякий пользователь Интернета знает, что прежде чем он получит доступ к тем или иным сетевым ресурсам, он обязан сменить имя. Это, объясняют ему, обусловлено удобством, безопасностью юзера и т. п. Однако эта прагматика далека от метафизики Интернета. Особое имя — логин, ник и т. п. — отвечает той роли, какую я начинаю играть, заходя в тот или другой уголок Сети. Последняя — это гигантское лицедейство, что ясно видно, например, в феномене социальных сетей. «Фотки», выкладываемые

в Интернет, суть ролевые маски, не столько являющие личность, сколько прикрывающие внутреннее убожество юзера, самоутверждающегося в виртуальном мире. Чем значительнее человек, тем быстрее он поймет, что в каких-нибудь *Фэйсбуке* и *Одноклассниках* ему делать нечего, и выйдет из этих скопищ серости. Личность, человек как «я» Сети не нужен. Это реликт Божьего мира, тогда как Сеть сама формирует для себя *нового* человека. Последний — это человек *магический*, он же — *потребитель*, выродившийся Фауст, чье стремление к познанию опустилось до безграничного консьюмеризма. *Образ и подобие Божии* людей в Интернете не задействованы: человек может иметь в Сети успех, лишь уподобившись *компьютеру*.

Гении XX века предупреждали о скрытых угрозах технической эпохи. Чарли в «Новых временах», на конвейере закручивающий ровно одну гайку, замечает, что именно это действие определяет все его жизненные проявления. Бердяев, ужасаясь «неслыханной власти техники над человеческой душой», мрачно пророчесствует о том, что «последние люди сами превратятся в машины» и «человека не будет»¹⁸. Парадокс заключен в том, что компьютер моделирует в своем строении человеческое сознание, — но вот, последнее, освоив компьютер, захотело ему уподобиться — на самом деле страшно упроститься. Я стала за собой замечать, что вижу в себе *память оперативную* и *долгосрочную* (как бы свой *жесткий диск*), внутреннюю интенцию уподобляю *курору мыши* и пр. Компьютер (в особенности Сеть) работает над *бессознательным* человека и постепенно схематизирует его *сознание*. Личностное начало, экзистенциальная и молитвенная глубина «я», не будучи востребована Сетью, постепенно засыпается горами информационного мусора и отмирает. Человек привыкает жить в Сети, где он свободен. А действительный мир с его серым давящим сводом становится для него чужбиной, если не тюрьмой.

Дорогой западный друг! Вы, я знаю, в Бога не верите и на Интернет смотрите как на средство хранения информации и обмена ею. Но всё же я рискну послать Вам большую выдержку из трактата Бердяева: его мысли о власти техники над человеком актуальны и в эпоху Интернета. Бердяев как бы корректирует

¹⁸ Бердяев Н. А. Человек и машина. Указ. изд. С. 22, 25–26.

свой проект выхода человека в созданный им новый мир и освобождения тем самым от гнета «объективации»: получается, что у духовной реальности, «Царства Божия на земле», есть дурной двойник — мир техники, тоже призванной раскрепостить человека, но на деле подчиняющей его себе. «Человек призван продолжать миротворение, — развивает Бердяев в 1933 году свои заветные идеи 1910-х годов. — <...> Но дело, которое он делает и к которому он призван, порабощает его и искажает его образ. Появляется новый человек с новой душевной структурой» — и, соответственно — с новым именем, сетевым *ником*, — добавляем мы уже от себя. «Старый человек, человек прошлого, — продолжает Бердяев, — принимал себя за вечного человека. <...> Вечным является образ и подобие Божие в человеке, что и делает его личностью. <...> Но машинизм, — здесь призываю Вас к вниманию! — хотел бы заменить в человеке образ и подобие Божие образом и подобием машины». Я продолжу Бердяева: Сеть обещает человеку очень многое, требуя, подобно Мефистофелю, отдать ей взамен свое «я» — бессмертную душу, уподобиться компьютеру, чтобы преуспеть в новой реальности. На взгляд Бердяева, уподобление машине «есть истребление человека, исчезновение человека, замена его иным существом, с иным, не человеческим уже существованием». Вот смысл происходящей у нас на глазах антропологической революции, которую Бердяев предсказал как бы невольню. Когда в вагоне метро мы видим обоюго пола молодых людей, уткнувшихся в свои *гаджеты* (это, помимо *офисного планктона*, продавцы и менеджеры бесчисленных торговых центров Москвы, которых некогда называли приказчиками), то мы должны сознавать: перед нами примета великого и грозного процесса — «дегуманизации человека». «Новый человек <...> окончательно порвет с вечностью, окончательно прикрепится к новому миру» — миру Сети, скажем от себя. Нынешнее умножение храмов по лицу Руси не должно обманывать. Бердяев прав: «Мир... дехристианизируется, ... дегуманизируется», и симптом этого — «чудовищная власть техники»¹⁹.

Я испытываю Ваше терпение, пользуюсь Вашей снисходительностью! Ведь Вы давно вправе заподозрить меня в лицемерии: Вы знаете, что я киноман, я Вам писала, что, благодаря Интернету,

¹⁹ Бердяев Н. А. Человек и машина. С. 30–31.

восполнила киновакуум советских времен и просмотрела сотни фильмов великих режиссеров. Но, дорогой коллега, я ведь использую Сеть как средство получения информации, но остерегаюсь видеть в ней реальность. Интернет хочет заполучить всего человека, и мы знаем, что это ему удастся. Будучи в пределах полнотой человеческой культуры или совокупным разумом, Сеть способна удовлетворить всякий человеческий запрос. Мы с Вами обсудили ряд важнейших ее моментов: Интернет как *мир*, *человек* Сети, *Божество* Сети. И хотелось бы еще прикоснуться к ее *социальному* аспекту.

То, что в действительном мире Интернет разобщает людей, сразу бросается в глаза: пареньки и девчата с гаджетами в вагоне метро, с помощью наушников полностью обособившиеся от окружения — картина, москвичам знакомая. Каждый пользователь Сети живет в своем собственном мире, который сам и создает. «Мир субъекта», в экзистенциализме Бердяева призванный вытеснить — ценностно, а затем и фактически — «объективацию» из человеческого бытия, неожиданно из апокалипсической русской мечты превратился в реальность. Осуществленная средствами техники, обернувшейся «магией», на самом деле это реальность духовная: переступив порог виртуального мира, человек, как мы уже убедились, перерождается, и знаком происходящего в нем сдвига служит его переименование. Вас может смутить мое постоянное упоминание Бердяева в связи с философской проблемой Сети. Ведь не о том мечтал русский экзистенциалист: он рассуждал о богоравном человеке, об объединении в новую Церковь новых святых, о белой магии, властвующей над природой силой богочеловеческой любви и т. п. Но произошло то, что произошло: *сверхчеловек* пришел в мир в облике юзера с гаджетом. Это может показаться пародией на *персоналистическую революцию* по Бердяеву. Но возможно, что Интернет–революция — это лишь пролог к тому выхождению человека в духовный мир, которое проблематизируется антропософией и нашими экзистенциалистами. Чуть позднее я это поясню.

Атомизированное, превращенное в скопище держателей гаджетов человечество, цели которого переместились в Сеть, начинает уже в новом мире процесс социализации. Интернет–субъекты группируются по интересам, объединяются вокруг общих ценностей или же в соответствии со своими качествами, принесенными

из старого мира. Возникают «социальные сети», в которых еще живое «я» задыхается подобно вытащенной из воды рыбе. Цели, предлагаемые Интернетом, служат потреблению или карьерному самоутверждению. Стать хищником или пищей для других: альтернатива, возникающая перед юзером, имеет чисто биологическую природу. Своё новое человечество Интернет формирует по законам естественного отбора. Лично я мгновенно выбыла из сетевой гонки, предпочтя восстающим в душе страстям участь *чайника*. Остаться с Христом, даже если истина находится в другом месте: это известный выбор Достоевского, и он мне близок. Всемирная Сеть, понятно, это мощнейшее орудие глобализации, работающее на империю потребления. С другой стороны, полагаю, Сеть не только объединяет человечество под эгидой Великого Паука, но и ускоряет духовную эволюцию. В последнее понятие, дорогой коллега, я вкладываю ваш — антропософский смысл: отрешение от физической телесности; развитие духовных органов — всех этих чакр, «лотосов»; восприятие реалий духовного мира и обживание последнего. Подобные вещи я допускаю, и, по-моему, они не противоречат христианству. Но укажу, в качестве отступления от нашей темы, и на то, что мне в антропософии крайне неприятно. По Штейнеру, духовное развитие предполагает обретение кармической памяти: человек припоминает свои прошлые инкарнации, его жизнь становится непрерывной и смерть утрачивает характер какого бы то ни было исчезновения. Умирая, человек переходит в духовный, уже привычный для него план, а затем, в новом теле, спускается из духовного мира в не слишком от него отличающийся земной. Вы, антропософы, ищете именно неразрывности сознания, отождествляя с ним бессмертие. Для вас нет старой *вечности!* Бесконечное, и при этом сознательное, бытие *во времени, вечное возвращение* на землю, как у Ницше и в религиях Востока — вот цель вашего тренинга! И, как и старые религии, антропософия ищет в конечном счете не чего-то другого, а *бессмертия* для человека. Антропософское бессмертие имеет феноменологическую природу — это обретение кармической памяти. Метафизически, «я» бессмертно, но это бессмертие остается скрытым от человека, забывающего свое уже последнее воплощение. Преодолеть карму можно только научившись жить независимо от физического тела... Но я здесь солидарна с Бердяевым: к христианам не относятся кармические представления, грех человечества Христом искуплен!

И вот, Интернет — это развивающаяся игрушка, придуманная духовными властителями мира сего для младенческого человечества. Одна из главных особенностей Сети — ее предельный демократизм, — Сетью балуются все. Компьютер — это волшебный треножник Фауста, мгновенно переносящий юзера из материального мира в сверхфизический. Происходит отрешение человека от собственного тела и окружающей обстановки — Сеть удовлетворяет его самые жгучие страсти, осуществляет сокровеннейшие мечты. Так запускается механизм духовного развития личности. Для подлинных мировых владык, понятно, совершенно неважно, в какие области духа двинется юзер: он не должен лишь коснуться в веществе, тормозить ход эволюции. Отнюдь не рай, не Царство Божие их цель: они — *по ту сторону добра и зла*, и серьезный сатанизм для них так же ценен, как и благочестие. Старое человечество практиковало множество путей в мир духа: молитва, великая музыка и поэзия, даже киноискусство суть средства, выводящие, каждое на свой лад, из земного плана. Но это всё трудные вещи, они для немногих. Церковь — это великая и уже демократическая реальность, лестница между небом и землей. Однако человечество забыло, как ею пользоваться, — ветхие ступени у многих рушатся под ногами. Интернет, если угодно, это квазицерковь, и он прибегает к рискованнейшим средствам, делая ставку на человеческие страсти. Увы, в Сети запутывается множество мух! Но что же делать (я пытаюсь воссоздать логику отцов Интернета), как расшевелить низшие слои человечества, если не вовлекать их в *игры, чаты, соцсети, форумы?! Почитайте чаты*, где самоутверждается сетевая шпана: дорогой коллега, у Вас волосы встанут на голове! А ведь это еще невиннейшие цветочки! Интернет может вызвать inferнальный ужас, подвести к «пучинам греха» — безднам человеческой природы. Это воистину ящик Пандоры! Но пожалуйста, дорогой друг, не поймите всё сказанное мною как призыв или предостережение! Это просто комментарий историка русской мысли: Серебряный век хотел персоналистической революции, веселой сверхчеловеческой свободы, софийного знания, антрогинного бессмертия — но пока что мы получили Интернет.

Москва, 2019 год, 30 марта

Письмо четвертое: Лев Шестов и Н. Бердяев

Совершенно естественно, дорогой профессор, что Вы заинтересовались русским экзистенциализмом! Здесь сказалось не одно то, что труды Бердяева и Льва Шестова доступны для Вас в переводах. Вы, как можно предположить, приняли в свое время антропософию Штейнера именно потому, что оккультизм позиционирует себя как знание, адекватное бытию. Но ту же самую абсолютную цель преследуют и русские экзистенциалисты. Это не может не интриговать: в каждом из нас живет ребенок, который хочет знать, как на самом деле устроен мир и как надо жить. Это свойство человеческой природы можно назвать волей к мифу. Я, быть может, разочарую Вас тем, что обойду молчанием матери близкие Вам — западный экзистенциализм. Такие имена как Хайдеггер, Бубер, Камю были бы весьма уместны в моем письме, но все же это особый разговор. Вообще Вам не стоит ожидать многого от моего очерка — он не более чем схема. Тексты Бердяева и Шестова надо проживать, вбирая их в свою экзистенцию.

Давайте попробуем поставить перед своим умственным взором цельные философские *идеи* Шестова и Бердяева — друзей и собеседников на протяжении всей жизни. Оба признавали себя революционерами в философии, оба боролись за индивида, угнетаемого враждебными силами бытия. Человек перед лицом «отвлеченных начал», порождений рассудка: такова экзистенциальная ситуация личности по мнению Шестова и Бердяева. Очевидна их укорененность в русской антирационалистической традиции, — но свое преемство в отношении Соловьёва они ценили мало. Гораздо значимее для них был Ницше, в котором они находили учителя жизни и пионера новой религиозности. Ницшевским «философским молотом» они крушили старые ценности и именно на его пути искали Бога. Ведь тезис Шестова, которым он закончил свою книгу 1900 г. о Толстом и Ницше («Нитше открыл

путь. Нужно искать Бога»¹), был взят на вооружение ими обоими. Можно сказать, что тезис Ницше «Бог мертв» оба они восприняли в духе деизма. И в центре обеих версий *теологии Божественного отсутствия* — авраамического библеизма Шестова и «богочеловечества» Бердяева — стоят идолы *сверхчеловека*: это бердяевский *творец*, в пределе *теург*, и шестовский *герой веры*, которая реально движет горами.

Мой тезис касательно Бердяева и Шестова таков: в философском плане они близнецы, плоть их учений облегает весьма похожий идейный скелет. Сам Бердяев признавал это, например, в таких словах: «Я бываю часто вместе с Л. Шестовым в его проблематике, в его восстании против власти «общего», выдуманного разумом и этикой, над человеческой судьбой»². И мне отрадно было встретить такую фразу в статье Бердяева, подытоживающего свой тридцатипятилетний «диалог» с Шестовым «о Боге, о добре и зле, о знании»: «Иногда кажется, что в споре с Шестовым слишком большую роль играет вопрос терминологии»³. Бердяев в конце концов признал, что его расхождение с Шестовым имеет преимущественно терминологическую природу! — Но это не избавляет нас от обязанности проследить перипетии этого расхождения.

Самым главным философским врагом русские экзистенциалисты (также и русские софиологи) считали Канта. При этом Бердяев боролся с Кантом на поле «чистого», а Шестов — «практического» разума. Ранний Бердяев стремится обосновать возможность ноуменального, сущностного знания — отрицает непознаваемую «вещь-в-себе» Канта. Исключая из рассмотрения позитивное естественнонаучное знание, Бердяев основой своей гносеологии делает знание мистическое, интуитивное, а также оккультное. Его «Философия свободы» (1911 г.) создается не без влияния Штейнера, чьи идеи он соединяет с соловьевским *всеединством*. При этом *знание* Бердяев пронизывает *верой*, а в конце концов отождествляет их. Но не назвал ли поздний

¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии, 1990, № 7. С. 127.

² Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегард (1936 г.) // Л. И. Шестов: pro et contra. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2018. С. 413.

³ Бердяев Н. А. Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия) (1936 г.) // Там же. С. 416.

Шестов — Шестов периода «Афин и Иерусалима» (1930–е годы) — веру «вторым измерением мышления», открывающим вход в истинный мир — потерянный рай?.. Ранний Бердяев считает Вселенскую Церковь тем миром, где возможно ноуменальное знание. Как видно, изначально Бердяев заявляет о себе как гносеологе, ищущем знания высшего — гнозиса. Таким воспринимал его и Шестов, назвавший свою итоговую статью о Бердяеве «Гнозис и экзистенциальная философия» (1938 г.).

Если Бердяев «боролся» с «вещью-в-себе» Канта, то Шестов ненавидел кантовский «категорический императив», под которым понимал общезначимую мораль, единое для всех «добро». Здесь камень преткновения для понимания Шестова, исток ложных толкований его воззрения. В начале XX века у Шестова была репутация проповедника безнравственности: полагали, что, отвергая мораль, он призывает «срывать цветы удовольствия» (свидетельство Е. Герцык), и запрещали молодежи читать шестовские сочинения. Однако Шестов превыше всего ценил именно добро, но такое добро, которое несет свободу индивиду, а не порабощает его, — он искал некое *сверхдобро*. Отрицающий добро «Л. Шестов, в сущности, очень любит «добро» и борется против «зла». Ненавистное ему «добро» есть «зло»»⁴: не запутала ли Вас окончательно эта фраза Бердяева? Ведь даже и Бердяев, ближайший друг и собеседник Шестова, признавал, что Шестов крайне труден для понимания. Более того: сам Шестов не хотел быть понятым — это означало бы «всемирный», падший в его глазах характер его мысли. Он также искал нетривиальных способов ее выражения, для чего прибегал к герменевтике и открытому эпатажу. Борясь с «добром», он оправдывал «зло», — точнее всё же — «злых» индивидов: Макбета, Раскольникова, «безобразнейших» людей Ницше, Достоевского, Гоголя и т. д. Юрист, член адвокатской коллегии, Шестов был носителем специфической адвокатской ментальности и в своих сочинениях выступал в роли *адвоката дьявола*, борясь с «добром». Самым ярким образцом этого является его книга 1902 г. о Достоевском и Ницше, пронизанная пафосом оправдания зла. «Уважать великое безобразие, великое

⁴ Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания (1929 г.) // Л. И. Шестов: pro et contra. С. 370.

несчастье, великую неудачу!»⁵ : эта концовка книга выглядит как новый *категорический императив*.

Но Шестов не задавался целью создания новой этики. Уже в книге 1900 г., опровергающей старое «добро», Шестов, подобно Кьеркегору, избирает взамен *преодоление этического* и провозглашает богоискательство на «пути Ницше». В конце своих философских «странствий» Шестов приходит к сверхдобрю — к «добрю» как «близости к Богу». «Платон утверждал, что древние, блаженные мужи были лучше нас и жили ближе к Богу. Похоже, что это правда»⁶: «древние мужи» здесь не столько мудрецы трагической эпохи (противопоставленные у Ницше моралисту Сократу), столько Иов, пророки и прежде всего «отец веры» Авраам. «Должное» Шестова, искомое им «добро» есть следование к Богу путем веры. Но Вы помните из моего прежнего письма, что шестовская *вера* есть жесткая альтернатива *знанию*: ведь грехопадение, по Шестову, заключалось именно в познании прародителями добра и зла, что и повлекло за собой возникновение иллюзорного мира Необходимости — царства закона и смерти. И получается как будто, что гностик Бердяев — вечный и принципиальнейший шестовский оппонент! Но это только кажется невнимательному взгляду, и я Вам предлагаю тотчас же в этом убедиться.

Как мы с Вами помним, в 1911 году Бердяев императивно отстаивал «церковное» знание, основа которого не что иное, как вера. Однако от реальной православной Церкви он вскоре отошел, вряд ли успев толком воцерковиться. Он томился чувством подавленности грехом, поскольку от религии ожидал освобождающего просветления. И вот, мистик от природы, однажды он пережил подобное «просветление», после чего оставил путь покаяния. Свой опыт Бердяев истолковал как «творческий подъем» и придал ему смысл религиозного откровения. Собственное философское творчество он начал считать деятельностью *бого-человеческой* — актуализацией божественного начала, скрытого в человеческом духе. Иначе говоря, Бердяев стал считать, что творчество соединяет человека с Божеством, и в творческом

⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше. М.: АСТ, 2007. С. 220.

⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Наука», 1993. С. 651.

экстазе опознал свой личный путь к Богу. Но творчеством должна стать вся вообще жизнь человека. И признав *познание* за *творчество*, Бердяев тем самым исключил из него тот самый момент объективности и давящей «необходимости», который и был ненавистен Шестову. И впрямь, дело тут в одной терминологии: то, что Шестов именовал «принудительной истиной», Бердяев называл «объективацией». Желая философски упразднить обусловленность человека внешним бытием, наши свободолобивые экзистенциалисты оставались при одном *чистом акте индивида*: Бердяев называл этот акт *творчеством*, Шестов — *верой*. Однако речь при этом шла о вещах весьма близких: именно приближение к Богу (назвать ли его обожением или «блаженством») — цель как Бердяева, так и Шестова. Сквозной мотив статьи Бердяева «Древо жизни и древо познания» — это убежденность в том, что проблема Шестова упирается в философский язык и в действительности они с другом философские единомышленники: «Борьба Л. Шестова с наукой и философией во имя Библии и откровения, как источника Истины, есть в значительной степени недоразумение»⁷. Своим учением о творчестве (уже в книге 1916 г. «Смысл творчества») Бердяев конструирует экзистенциальную ситуацию человека, по сути близкую шестовской: в обоих случаях налицо некое сотрудничество Бога с индивидом. Это представление закрепляется гносеологией, развитой в труде 1934 г. «Я и мир объектов» — познающий субъект целиком уходит в себя, веря, что в глубинах собственного духа обретет Бога вместе с действительной Вселенной («микрокосмический» духовный «макрокосм»).

Но откуда такая близость двух версий русского экзистенциализма? Чем объясняется то, что пути Шестова и Бердяева, начавшиеся оба в Киеве и завершившиеся в Париже, сближались и пересекались не только в географическом, но и в идейном пространстве? Мой тезис на этот счет таков: Бердяев, именно как экзистенциалист, был учеником экзистенциалиста же Шестова. — Однако прежде чем обосновать это положение, мне хотелось бы довести до конца параллельное рассмотрение *идей* Бердяева и Шестова в их внутренней логике. Революционеры, они оба видели в задании новый мир — идеальное (а не подреставрированное)

⁷ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 375.

бытие. Последнее мое суждение не совсем тривиально, поскольку Бердяев и Шестов вроде бы проблематизировали *индивидуальную* религиозность: Шестов императивно провозглашал авраамовскую веру, Бердяев — творческий экстаз. Как же эти мистики перешли от религиозной личности к социуму и даже к космосу? Шестов, надо заметить, был совершенно асоциален в философии и не взошел даже к буберовскому *диалогу*. Шестовскому *Адаму* не нужна и *Ева*: человек Шестова — это одинокий Авраам, бредущий по выжженной пустыне на голос Бога. Однако Шестов хотел вернуть, отказом от познания, утраченный рай — таинственный идеальный универсум, водимый Богом, где всё «добро зело». Скрытый от человека маревом «необходимых истин» и «законов», рай приоткрывается взору верующего. Фундаментальным же для Шестова является новозаветное положение о вере, сдвигающей с места горы: вера космична, она — «непостижимая творческая сила», которая «определяет и формирует бытие»⁸. Это выглядит как магия — *Авраам Шестова* может показаться величайшим магом! Но, конечно, к апологии магизма Шестов ни в малой мере не причастен. Здесь тот же момент, который подметил Бердяев: проблема Шестова — это проблема языка, неадекватного *идеи* Шестова. Как он защищал зло и злых («уважать великое безобразия») с целью обосновать истинное *добро*, так же, дабы описать возвращение *первобытного рая*, он представляет веру в качестве «непостижимой» магической силы. Впрочем, он именуется ее еще и «*творческой*», что и здесь сближает Шестова с Бердяевым.

Действительно, в воззрении последнего, идеальный мир — он же апокалипсическое Царство Божие — человеком, совместно с Богом, *творится*. Разница с *раем* Шестова бердяевского *Царства* чисто богословская: небесный *Иерусалим* Иоаннова «Откровения» — это рай новый, лучший, нежели первый, — обогащенный великими смыслами, связанными, в частности, с Боговоплощением. «Непостижимая сила», создающая новый мир, у Бердяева это *мистика творчества*, тогда как для Шестова была *магией веры*. Творческий экстаз — экзистенциальный акт субъекта — представляет собой выходение «я» в духовный мир. В отличие от Шестова, Бердяев — мыслитель социальный и, главное, церковный. В духовном мире осуществляются

⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. Указ. изд. С. 562.

диалогические (в буберовской версии) встречи духовных субъектов, что конституирует идеальный социальный организм — Вселенскую Церковь. «Мир объектов» же при этом «угасает», «развоплощается», — бытие переходит в субъектный духовный план. И разве не похожа на магическое исчезновение тяжелого мира «необходимости» у Шестова эта дематериализация вещественного мира в фантастическом проекте Бердяева? По-моему, языковая проблема встает и в случае некоторых изгибов мысли также и Бердяева, а не одного Шестова.

Перехожу теперь к бердяевскому *ученичеству* у Шестова, свидетельство коего вижу в статье Бердяева «Трагедия и обыденность» (1905 г.). Это пространная рецензия на шестовские книги «Достоевский и Нитше» (1902 г.) и «Апофеоз беспочвенности» (1905 г.). Я считаю Бердяева гениальным интерпретатором современных ему философских феноменов. Одна-единственная, и при этом ранняя книга раскрывала Бердяеву само существо — «идею» ее автора. Изучив все труды, к примеру, Флоренского, мы мало что можем добавить к его духовному портрету, созданному Бердяевым на основании одного «Столпа» — книги 1914 года («Стилизованное православие»). Еще более емкой оказалась статья Бердяева 1905 г. о Шестове: в ней не только адекватно сказано всё о нем, но, *in pace*, представлена будущая философская идея и самого Бердяева. Сверх того, там схвачен сам момент перехода от Шестова к Бердяеву — момент, рискну сказать, оплодотворения шестовской интуицией бердяевского сознания и рождения Бердяева-экзистенциалиста.

И в самом деле. Когда писалась статья «Трагедия и обыденность»? Тогда, когда мамыши запрещали своим сыновьям-юношам читать Шестова, — в те времена, когда «Апофеоз беспочвенности» и «Достоевский и Нитше» имели в обществе ту же репутацию, какую ныне имеют фильмы Ларса фон Триера. Книга 1902 года действительно мрачна, шестовский сатанизм может быть обоснован множеством выдержек из этой «Философии трагедии». Но вот прозорливец Бердяев — быть может, на основании не только текстов Шестова, но и дружбы с этим «человеком необыкновенной доброты, отзывчивости и заботливости»⁹ — ничтоже сумняшеся пишет: «Он [Шестов] восстает против

⁹ Бердяев Н. А. Памяти Льва Шестова (1938 г.) // Л. И. Шестов: pro et contra. С. 427.

«добра» во имя чего-то высшего, чем добро <...>, добра трагедии. <...> Шестов — фанатик добра, <...> также гуманист <...>; он, может быть, даже тайно вздыхает по религии Христа»¹⁰. В авторе жутковатой книги 1902 г. Бердяев предчувствует создателя удивительного трактата «Гефсиманская ночь» (1923 г.), где Христос прямо назван «сошедшим к людям Богом»¹¹. Однако еще важнее страстной апологии Шестова бердяевское указание на принципиальную неприступность его *идеи*. Шестов сам подает повод к каким-то «колоссальным недоразумениям»¹² вокруг себя! Бердяев и позднее считал, что тема Шестова невыразима средствами рационализированного языка, — у Шестова силами разума велось отрицание того же разума, положительный же шестовский проект представить с помощью рациональных категорий невозможно¹³. Проблема Шестова, по Бердяеву, почти что сводится к проблеме языка: идеал Шестова — это первобытный рай, но наш язык приспособлен к миру уже падшему. Потому, отрицая общезначимое — падшее «добро», Шестов выдвигает такие его антонимы, как «зло», «произвол», «абсурд», что приводит к ложному пониманию его пафоса. И мне страшно нравится, что в статье 1905 г. для объяснения феномена Шестова Бердяев привлекает слово «музыка»: «Музыка для Шестова выше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку» — «правду о своей душе» Шестову естественно выражать именно в музыке¹⁴. Действительно, во-первых, Шестов в юности серьезно занимался пением; во-вторых же, метафизическая *музыкальность* дополнительно подтверждает его родственность натуре Ницше... По-моему, дорогой коллега, некоторые факты биографии симптоматичны и могут очень помочь исследователю выявить «идею» философа! Иногда же вся философская биография укладывается в некий антропологический тип: Вы знаете, что во Флоренском я вижу «русского Фауста». — И вот казус Шестова.

¹⁰ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Там же. С. 92.

¹¹ Шестов Л. Гефсиманская ночь // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Наука», 1993. С. 287.

¹² Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. С. 85. Слово «недоразумение» встречается во всех статьях Бердяева о Шестове.

¹³ См.: Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова (1938 г.) // Л. И. Шестов: pro et contra. С. 429–430.

¹⁴ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. С. 84, 85.

Бердяев в нем выявил «музыкальность», мне же открылись шестовские «адвокатура» и, условно говоря, «сионизм» (как подражание Аврааму, идущему в землю обетованную). Раннему Бердяеву также принадлежат меткие суждения по поводу шестовской герменевтики... Но займемся пока что главным — обоснованием факта ученичества Бердяева по отношению к Шестову.

Бердяев согласился с шестовским *оправданием зла* — защитой «подпольного человека» Достоевского. Он сделал данную интуицию центром собственного экзистенциализма, при этом развив ее. Суть интерпретации Бердяевым «философии трагедии» Шестова такова: Шестовым «с небывалой остротой была поставлена проблема индивидуальности» — судьбы человека, оторвавшейся «от судьбы всего мира»¹⁵. Ситуацию «подпольного человека» Бердяев признал тем самым универсальной. По Бердяеву, всякий человек «подполен» — одинок, «трагичен». «Объективно всякая человеческая жизнь трагична»¹⁶, она непременно кончается смертью. Шестов не имел в виду такой универсальности интересного для него типа. «Подпольных», трагических людей, по его мнению, не так много: это всё те же Достоевский и Гоголь, Кьеркегор и Ницше, номиналисты и Лютер — люди «безобразнейшие» прежде всего. Бердяев не педалирует этого «безобразия», переосмысливая тем самым категорию «трагизма»: с ней он связывает человеческое неизбежное одиночество¹⁷. Для Шестова «подпольный человек» (которого он открыл в самом себе, что подметил Бердяев) прежде всего безобразен, для Бердяева —

¹⁵ Там же. С. 82, 89.

¹⁶ Там же. С. 90.

¹⁷ Бердяеву также был присущ пафос *оправдания зла*, — скажем, безобразия Ставрогина он был склонен сводить к избытку сил его природы, а не расценивал как греховность. Бердяев признавал, что чуток скорее ко злу, чем ко греху: грех — категория внутренняя, грех надо отсекать или преодолевать — но от этих церковных представлений Бердяев отказался. Он предлагал подниматься над грехом в творчестве — вместо того чтобы рационализировать грех. Считаю «трагичной» всякую личность, Бердяев косвенно всех уравнивал в «безобразии» — всех считал «подпольными людьми». Невольно он здесь совпадал с воззрением православной аскетики: подвижник, вглядывающийся в собственное «подполье», со всей искренностью считает себя грешнейшим из людей и восклицает в отчаянии: «Аз бо есмь пучина греха» (молитва перед причастием). Но в этой общей антропологической ситуации церковный подвижник кается, тогда как человек Бердяева — творит.

одинок. Именно здесь момент зарождения бердяевского экзистенциализма. Бердяев был уязвлён пронзительной постановкой проблемы «подпольщика» у Шестова, но интерпретировал концепцию последнего на свой лад — заменив «безобразие» на «одиначество». Так — в диалоге с ранним Шестовым — родился бердяевский экзистенциализм, став продолжением шестовско–ницшевской «переоценки всех ценностей».

Действительно: до философской «встречи» с Шестовым Бердяев, по его собственному признанию, был сторонником кантовской этики — останавливался на «общеобязательных этических нормах»¹⁸. Но Шестов открыл ему глаза: «Все ценности мира <...> бессильны меня спасти, <...> предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность»¹⁹, — почувствовал Бердяев всем своим существом. Вот тот «новый горизонт», который распахнулся перед Бердяевым именно благодаря Шестову: «Шестов <...> требует переоценки ценностей в таком направлении, которое поставит в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания»²⁰. По–моему, цель Шестова была не совсем такой, — в конечном счете он говорил не об «индивидуальной», но о «библейской» истине. Но именно так понял Шестова Бердяев. Точнее сказать, так была сформулирована Бердяевым его собственная философская идея, возникшая при истолковании Шестова.

Дорогой профессор, обратите внимание: это интереснейший образец бердяевской герменевтики! Бердяев верно обозначил одну из шестовских тенденций (это философия одиночества), он, во–вторых, универсализировал ее — и, наконец, он сделал ее истоком и основанием собственной философии. «Всё наше философское и моральное мирозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным движущим интересом»²¹: для осуществления этого задания — для постройки своей *Ich–Philosophie* Бердяев, кроме собственного опыта, привлек впоследствии не только «Наукоучение»

¹⁸ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. Указ. изд. С. 100.

¹⁹ Там же. С. 90.

²⁰ Там же. С. 94.

²¹ Там же. С. 98.

Фихте, пессимизм Шопенгауэра и феномен Ницше, но и антропософский оккультизм. Но ему не хотелось оказаться солипсистом — русским Штирнером, и он взял на вооружение средневековые представления о подобии микро- и макрокосма... Пока что, в 1905 году, он именовал собственный философский проект «*трансцендентальным индивидуализмом*» и откровенно возводил его к революционному воззрению Шестова, называя «единственной философией трагедии»²².

Под влиянием Шестова Бердяев и самого себя стал считать *человеком трагическим*, хотя и несколько иного типа. К трагедии, поучает Бердяев старшего годами друга, люди приходят разными путями. Сопоставляя собственный «трагизм» с шестовским, Бердяев о себе и о своем брате по духу высказывает нечто весьма интимное. В случае Шестова, трагедия — это «результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала». Здесь намек не только на загадочный и болезненный кризис, настигший Шестова в середине 1890-х гг., но и на воистину «беспочвенное» положение российского еврейства, живущего под Дамокловым мечом погромов²³. А вот что Бердяев пишет о самом себе: «К трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание, и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе»²⁴. Впоследствии Бердяев вчувствует эту свою ницшеанскую «трагедию» в главного героя «Бесов» Достоевского («Ставрогин») и эпатазирующе оправдывает, «спасёт» его.

Но в увлечении Шестовым Бердяев идет и дальше — до полной личной солидарности с «подпольщиком». Он берет на вооружение его циничное motto: «"Свету" быть, только если я "чай" буду пить», — конечно, переводя это нечистое словцо на философский язык. «Философия трагедии» согласна признать общечеловеческие ценности только в том случае, «если существует бессмертие, если возможно трансцендентное утверждение индивидуальности» — «иначе да погибнет мир»²⁵. Этот бердяевский

²² Там же.

²³ О том, как Шварцманы пережили погром 1881 г., рассказано дочерью Шестова Н. Барановой—Шестовой в первом томе ее труда «Жизнь Льва Шестова».

²⁴ Там же. С. 89.

²⁵ Там же. С. 98, 99.

императив сильнее жеста Ивана Карамазова, просто возвращающего «билет» Творцу, — здесь бердяевский каприз, воля Бердяева к апокалипсической разрядке, характерная для мысли Серебряного века. Последняя как правило эсхатологична, — но вот философские «странствия» Шестова «в себе имеют нечто агасферическое»²⁶. Бердяев всегда мыслит в перспективе Апокалипсиса. И главный лозунг как Шестова, так и Бердяева — «да будет воля моя»: он легко распознается как в «воплях Иова», которые Шестов противопоставляет логике Гегеля, так и в «творчестве» — нерве бердяевского экзистенциализма.

Не знаю, дорогой коллега, удалось ли мне донести до Вас два моих первых вывода при сопоставлении воззрений Шестова и Бердяева: 1. Эти версии русского экзистенциализма, весьма близкие в интуициях и концептах, расходятся главным образом в плане терминологии; 2. Бердяев — экзистенциалист при этом является учеником Шестова. С 1905 по 1938 г. (год смерти Шестова) Бердяев и Шестов обменивались критическими друг о друге статьями: Бердяев написал шесть статей, Шестов — две. Пока что мы с Вами видели ситуацию их диалога со стороны Бердяева. Решающего слово последнего — принять правду Шестова и развивать ее на собственный лад²⁷. — Но как Шестов видел Бердяева? Шестову было чуждо то эмпатическое понимание, которое выказывал Бердяев по отношению к нему, «принимая» его правду. Нельзя сказать, что Шестов не понял Бердяева: поняв и, быть может, даже приняв на мгновение бердяевское воззрение, Шестов тотчас же отвергнул его как в корне ложное.

Однако начать надо с того, что Шестов ценил всё же ранний бердяевский антирационализм — «вкус к Глупости»: «Мы оба сходимся в одном. Мы ненавидим всякого рода ratio». В статье о Бердяеве 1907 года Шестов обозначает ту идейную платформу, на которой они с Бердяевым будут стоять до конца, — это признание законов природы и морали исключительно «болезнью

²⁶ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Наука», 1993. С. 522.

²⁷ «Скажем Шестову свое «да», примем его, но пойдем дальше в горы — чтобы творить». См.: Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. С. 104. Образ философствования как горного восхождения, понятно, взят у Ницше.

бытия»²⁸. Интонация первой шестовской работы о Бердяеве пока еще снисходительная, да и название ее, заимствованное у Эразма Роттердамского, может показаться двусмысленным. «Похвала глупости» Шестова — это фактически его ответ на статью Бердяева «Трагедия и обыденность», которую я считаю историко-философским шедевром. Между тем Шестов не потрудился ее адекватно понять и заявил, что Бердяев видит в нем «скептика» и «пессимиста». И впрямь, Шестов — «не диалогический человек» и не способен «проникнуться проблематикой другого»²⁹. Бердяев эту особенность герменевтики Шестова (позднее он назовет ее «шестовизацией» толкуемых авторов) заметил еще в 1905 году и назвал тогда «психологическим схематизмом» — анализом с помощью априорных схем, навязываемых интерпретатором³⁰. Впоследствии Шестов станет оперировать одной-единственной схемой «великой и последней борьбы» с разумом, подверстывая под нее мыслителей от Плотина до Ницше. Собственно, и в «Похвале глупости» Шестов свел искания раннего Бердяева исключительно к «вызову здравому смыслу», упрекая его лишь за отсутствие в этом радикализма.

Вторую статью о Бердяеве («Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия») Шестов написал в 1938 году — незадолго до смерти. Бердяев уже стал знаменитым философом, — соответственно тон статьи лишен ёрнической иронии. Подводя итог почти сорокалетнего философского общения, Шестов в ней четко противопоставляет свое воззрение («экзистенциальную философию») воззрению Бердяева («гнозису»). Для меня здесь поразительна, во-первых, точность Шестова в указании на бердяевскую идею, но во-вторых — бескомпромиссность в ее отрицании, обусловленная, полагаю, не философскими, а более глубинными причинами. Действительно, сам Шестов под «гнозисом» понимает *познание* в самом широком смысле слова, но попадает при этом в десятку, ибо Бердяев — подлинно *гностик*, т. е. эзотерик, апологет знания, во всяком случае, не тривиального. Шестов

²⁸ Шестов Л. Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis» (1907) // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1994. С. 179, 172, 175 соотв.

²⁹ Бердяев Н. А. Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия) (1936 г.) // Лев Шестов: pro et contra. С. 414.

³⁰ См.: Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. С. 85.

точно указывает на первичную интуицию *гнозиса* Бердяева (заимствованную последним из «Философии свободы» Штейнера еще в 1900–е годы): «Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемый субъектом»³¹. Но субъективизм, на взгляд Шестова, от «ужасов бытия», от гнета Необходимости человека не избавляет. Напротив того, ставя в центр бытия человека, Бердяев, как утверждает Шестов, умаляет тем самым Бога. «Богочеловечество» грозит обернуться «человекобожеством», и с этим шестовским положением трудно не согласиться.

Бердяев, как мы помним, «основал дело своей жизни на свободе»³² — на «несотворенной» свободе, который мыслитель манихейски противопоставляет Богу, уравнивая ее с Ним, а то и ставя превыше Него. И вот, именно эта *свобода* делается мишенью убийственной шестовской критики, утверждающей свободу «сотворённую», — точнее сказать, сотворённого Богом *свободного человека*. Согласно Шестову, то, что Бердяев именует свободой, это дьявольское ничто, небытие, — обморок прародителей, который навел на них змей из бездны, в котором и совершилось грехопадение. Бердяевская «свобода» для Шестова — это злая фикция, — фиктивно и принесенное ею людям *знание*, подобно занавесу скрывшее от них первоначальный рай. Знание — синоним необходимости, которой обернулось ничто — псевдосвобода. «Райское неведение», по Шестову, «бесконечно богаче и содержательнее всех наших знаний»³³. Шестов зовет назад — в потерянный рай, Бердяев — в будущее, в рай совершеннейший — в христианский Новый, апокалипсический Иерусалим. Здесь всё же глубокое расхождение наших экзистенциалистов, хотя «объективация» Бердяева очень близка шестовскому «всемству». Бердяев — футурист, Шестов же, невзирая на ницшеанскую закваску его мысли — архаист.

Все рассуждения Шестова в статье «Гнозис и экзистенциальная философия» вращаются вокруг категории свободы. Несотворенная свобода — это фантом, приманка дьявола, обернувшаяся

³¹ Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Л. И. Шестов: pro et contra. С. 412.

³² Бердяев Н. А. Самопознание. М.: «ДЭМ», 1990. С. 313.

³³ Шестов Л. Николай Бердяев... С. 430.

рабством и смертью. Несотворенная свобода умаляет даже Бога, который оказывается неспособным преодолеть зло: эта обязанность возлагается на человека. Больше всего в «гнозисе» Шестова возмущает мысль о «бессилии Бога справиться с тем, что не Богом создано»³⁴, — таковы бердяевские философские популяризации Бога как-либо ограничить. Но вот что примечательно! Шестов, отстаивая «Бога, для которого нет ничего невозможного», Бога — Вседержителя, властвующего над «всеми истинами»³⁵, антропоморфизует Его — соответственно умаляет — в большей степени, чем Бердяев. Бог Шестова — даже тот «Абсурд», на который опирается шестовская «экзистенциальная философия»³⁶, — мифологичен, подобен восточному деспоту-самодуру. Неопределенность, с Ним связанная, слишком человеческая — это неопределенность произвола, каприза. Бог Шестова соразмерен человеку, Он лишен запредельной тайны, хотя и способен бывшее сделать небывшим. Даже этот невероятнейший проект обращения времени Шестов формулирует в наших профанных категориях, снижая тем самым Бога до уровня сказочного волшебника. Бердяевский — деистический Бог, напротив, слишком таинственен, за пределами человека: последнему в его собственном «творчестве» открывается лишь крошечная верхушка этого айсберга, погруженного в мрак. С другой стороны, Бог Бердяева, отождествляемый им с Христом, удерживает в Себе традиционно-богословскую *логосность*, что и делает бердяевское воззрение *гнозисом* в словоупотреблении Шестова.

И вот шестовская «сотворенная свобода». Чувствуете, дорогой друг, несколько неактуальны для нас ныне мечтания русских экзистенциалистов о свободе человека? Эта категория, в советское время влекущая нас, как сияющая горная вершина, ныне увяла и сморщилась, явив свою фиктивность и никчемность. Свобода по Шестову — это райское — сказочное, гипотетическое, непредставимое бытие, когда «всё добро зело», никакого выбора нет, и человек — «автомат добра», столь пугающий Бердяева. Ныне, падшему человеку эта свобода приоткрывается

³⁴ Там же. С. 419.

³⁵ Там же. С. 423.

³⁶ Там же. С. 425.

в «измерении веры». Для верующего — Шестов часто напоминает нам слова Писания — нет ничего невозможного. По сути Шестов проповедует невероятный архаический сдвиг в сознании — пробуждение в современном человеке библейского баснословного кочевника Авраама, принесшего в жертву Богу своего сына и ушедшего с родины на Божий зов. Расковать и оживить в себе этого праотца, извлечь его из—под вековых цивилизационных напластований и ввести в современность — понятно, дело безумное. Но Шестов как раз безумие—то и славит! Он призывает «отчаявшихся» вопреки разуму вопить, подобно Иову, взывать к Богу с иступленной надеждой на «повторение», на «невозможное», на возвращение утраченного. В самом деле, *философская идея Шестова удивительна!* Провозглашаемая им «экзистенциальная философия» не опирается на силлогизм и на опытное суждение, но есть в своей основе молитвенное обращение ко всемогущему Богу: она не рассуждает — «а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для умозрительной философии измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения <...>, — а от Бога»³⁷.

Как видите, Шестов — это библейский диалогист, проблематизирующий диалог человека и Бога в некоей предельной ситуации. Если это так, то его место в ряду его современников = создателей разных версий философии диалога: М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, Михаила Бахтина. И хотя он пользуется герменевтическим методом — это «странствия по душам» мыслителей, — в основе его положительной философской программы (всё же таковая существует!) скрыта диалогическая интуиция. Иов молитвенно взывает к Богу — Бог возвращает ему утраченные здоровье, детей, имущество: вот нагляднейшее явление *диалога* по Шестову. При этом диалог человека с человеком, «я» с «ты», Шестову не интересен: он за пределами его единственной темы — *религиозной веры*. «Другой» человек не в силах избавить меня от «ужасов жизни», ввести в потерянный рай, — это Божия прерогатива. «Другой» человек для Шестова — это, конечно, не ад, как для Сартра³⁸, — «другого» просто нет для Шестова. При

³⁷ Шестов Л. Николай Бердяев... С. 423.

³⁸ Впрочем, «другие», как «всемство», живущее под чарами дьявола, в его экзистенциализме играют роль земного ада.

всех его дружелюбии и отзывчивости (отмечаемых современниками), Шестов как бы не знает особенного пространства любви. И дело не только в том, что Ева в шестовском раю еще как бы не отделилась от Адама: Шестову неведома интуиция любви как восприятия «другого» в аспекте «я» (что и означает евангельское *любить ближнего как самого себя*). В частности, Шестов не знает Бердяева как «я», — пребывает вне бердяевской правды. В статье «Гнозис и экзистенциальная философия» *гнозис*, если называть вещи их именами, отрицается как воззрение небиблейское, нечестивое, — по сути безбожное, а в его основах, скрытых в рассказе о грехопадении, — вообще сатанинское.

Да простит мне весьма симпатичный мне Лев Исаакович: я вижу в его учении уклон к аутизму, — не могу подобрать другого слова. Но аутичен и «гнозис» Бердяева, зовущего «субъекта» прочно обосноваться в мире собственных мыслей и считать этот мир единственной реальностью. Отличие аутизма Бердяева от аутизма Шестова лишь в том, что *одиночество* Бердяев в идеал не возводил и пытался создать модель «общности» таких, остающихся в своем внутрипребывании субъектов. Бердяев был человеком компанейским — не только бессменно председательствовал на «средах» Вяч. Иванова, но был и душой салона сестер Герцык, и весьма желанным членом «Нашей Церкви» супругов Мережковских. Разочаровавшись в наличной церковности, в 1930-е годы он в книге «Я и мир объектов» наметил модель «общности» на основе *диалога* по Буберу — личностного общения «Я» и «Ты». Замечу, что уже Мережковский размышлял (предваряя здесь Бахтина) о «тайне двух», которую отличал от «тайны трех» — проблему пола от проблемы Церкви и социума. И вот Бердяев, кое-как, с чужой помощью, всё же справившийся с межличностным *общением*, не смог от него перейти к проблеме *общества*. Он вполне солидарен с Шестовым, когда, уже в 1930-е годы, настаивает на «вечном и непреложном трагическом конфликте личности и общества»³⁹. Также и чаемая Бердяевым Церковь Святого Духа осталась одной декларацией. Однако в конце итогового «Самопознания» Бердяев задает цель «экзистенциальной философии», — мне кажется, что в тот момент он

³⁹ Бердяев Н. А. *Я и мир объектов* // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Издательство «Республика», 1994. С. 311.

думал именно об аутизме Шестова: «Великая задача, к которой нужно стремиться, это достигнуть общности, общения, понимания в наиболее индивидуальном, оригинальном, единственном. Это и есть трудная задача так называемой экзистенциальной философии, которая выходит за пределы общеобязательного, объективированного, социализированного познания»⁴⁰. Данная цитата, подразумевающая и опыт Шестова (попытку вырваться из «всемства»), по смыслу отнюдь не банальна. Человеческая «общность» возможна только в духовном мире и в апокалипсической перспективе, — по крайней мере так считал Бердяев. Что касается Шестова, то, задумайся он о высоком — не «всемском» союзе людей, пожелай он выйти из своего принципиальнейшего «авраамического» одиночества, он говорил бы об «измерении веры» и библейском — мессианском будущем. Боюсь, что тогда пустынному страннику Аврааму ему пришлось бы предпочесть, в качестве философского прообраза, законодателя Моисея, возглавившего древний Израиль. Но Моисея Шестов отстранил от себя еще в юности, когда отошел от завета отцов.

Дорогой профессор! Мне хотелось представить Вам Шестова и Бердяева, подобно двум наведенным друг на друга зеркалам, являющими взаимно глубину их экзистенций. Бердяев основал свое философско-жизненное дело на **свободе** и **творчестве** — но бердяевская свобода осуществляется, по его мнению, в **вере** индивида; Шестов свел человеческое существование к **вере**, — однако вера для Шестова есть «великая **творческая** сила», оборачивающаяся райской **свободой**. При несомненной самобытности воззрений Шестова и Бердяева⁴¹ эти воззрения опираются на одни и те же столпы **веры** и **свободы**. Возможно, что в лице Шестова и Бердяева мы имеем дело с первыми ласточками русского философского постмодернизма. Ницше (конечно, и Маркс)

⁴⁰ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 327.

⁴¹ То, что Бердяев — ученик Шестова, не отменяет его философской самостоятельности. Шестов звал *бороться с разумом*, — это дело тупиковое или «агасферическое» (Булгаков). Бердяев же призывал к *творчеству*, фактически оправдывая — наполняя смыслом жизнь любого человека. В статье «Гнозис и экзистенциальная философия» Шестов называет Бердяева «философом культуры» (с. 434). Конечно, Бердяев таков только на фоне шестовского апофеоза безумия: именно к выходу из культуры Бердяев призывал уже в ранних работах.

расшатала традиционный склад их религиозного и философского сознания. Бердяев отмечал в Шестове «совмещение ницшеанских и библейских мотивов»⁴² — однако и «антроподицея» самого Бердяева не что иное, как описание *сверхчеловека* в псевдохристианских категориях. Не только Шестов, но и Бердяев искали Бога на «пути, открытом Ницше». В результате *Бог*, равно как и *человек* традиции у обоих оказались заслоненными гигантской тенью *сверхчеловека* — библейского героя, останавливающего Солнце и сдвигающего с места горы у Шестова и *теурга*, наконец — таки создающего «философский камень и жизненный эликсир» у Бердяева. «Расколдованный», освобожденный от происков познающего разума мир парадоксальнейшим образом оказывается у наших постмодернистов миром старых добрых чудес!

Дорогой коллега! Завершая сопоставление двух феноменов русского экзистенциализма, я хочу указать Вам на некоторые главные концепты их воззрений. Тем самым еще отчетливее предстанут перед Вами как специфика, так и сходство философских ликов Шестова и Бердяева.

1. Истоки. Шестов и Бердяев оба были религиозными диссидентами: Шестов отошел от семейного иудаизма, Бердяев своё *новое религиозное сознание* противопоставил православной церковности и даже, быть может, евангельской традиции (своё «апокалипсическое христианство» он называл религией уже Третьего Завета). Однако вера отцов в снятом виде в учениях обоих присутствует. Особенность религиозности семьи Шварцманов заключалась в преобладании книжного элемента над ритуальным: субботу ее члены не соблюдали, зато глава семьи прекрасно знал древнеиудейские письменные источники. Потому, кажется, восстание Шестова против широко понятого *закона* отрицанием главных святынь его семьи не было. Шестову скорее могло претить его профессиональное законничество, — но оно претворилось в адвокатский пафос шестовского философствования, которое от начала и до конца было не чем иным, как защитой индивида, обвиняемого «всемством». В шестовском же библеизме отразилась отцовская книжность. Шестов в конце концов искал Бога библейского Авраама, хотя и на «пути Ницше». Сионизм

⁴² Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. Указ. изд. С. 362.

Исаака Моисеевича Шварцмана Шестов усвоил в сублимированном виде: как духовный, в вере, возврат в страну обетованную — в Палестину духа, в потерянный рай. Как видно, диссидентство Шестова было не столько разрывом с традицией предков, сколько ее одухотворением — попыткой постичь ее существо. Но есть еще один важный момент, связывающий Шестова с «Иерусалимом»: это библейская заземленность, посюсторонность даже и идеалов, простая жизненность целей и ценностей. Но земная любовь, собственность, здоровье, душевная радость и покой, — *счастье* человека в глазах Шестова имеет не мещанскую, а райскую природу.

Бердяев идентифицировал себя как христианина, своим Богом считал Богочеловека Христа, не любя при этом Яхве. Ключевым было для него понятие «Богочеловечество»: «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества»⁴³. «Богочеловечество» — это термин Соловьёва, у него обозначающий Софию — Церковь. Однако смысл «Богочеловечества» для Бердяева не совпадал ни с этим соловьёвским, ни с церковным смыслом — указывающим на двойственную природу Христа. Этот приватный бердяевский смысл с большой степенью точности может быть приравнен к ницшевскому «сверхчеловечеству» — человечеству «преодолённому», эволюционно продвинутому силою «воли к власти». Вера Бердяева в «Богочеловечество» и «богочеловечность», как он вполне простодушно признаётся в «Самопознании», есть лишь развитие его веры в человека как существо свободное: «Я стал христианином не потому, что перестал верить в человека, в его достоинство и высшее назначение, в его творческую свободу, а потому, что искал более глубокого и прочного обоснования этой веры»⁴⁴. Логика философа Бердяева удивительна по своей, мягко говоря, дерзости: желаемое и искомое им он, ничтоже сумняшеся, возводит в ранг метафизического и религиозного постулата. Ему нравится идея «сверхчеловека», — ведь Бердяев по своей закваске ницшеанец, — и он переименовывает скомпрометированную «белокурой бестией» «сверхчеловечность», обозначив ее пристойно — метафизическим именованием «предвечной человечности» — принадлежности Сына Божия: «Существует соизмеримость между человеком и Богом в вечной

⁴³ Бердяев Н. А. Самопознание. Указ. изд. С. 165.

⁴⁴ Там же.

человечности Бога». Ницшевский концепт возводится Бердяевым в достоинство нового религиозного догмата. Вера Бердяева — это «вера в человечность Бога»⁴⁵ вместе и в божественность человека, выражающуюся в человеческом творчестве. Где-то на рубеже 1900-х и 1910-х годов Бердяев пережил мистическое просветление — род *сатори*, в результате чего, оставив покаянную — скучную! — церковную практику, расценил, в качестве религиозного экстаза, собственное творческое вдохновение. Напомню здесь Вам, что и шестовский экзистенциализм родился как плод загадочного кризиса, настигшего Л. И. в середине 1890-х гг.: он имел в виду как раз самого себя, когда в Ницше, Толстого, Достоевского, Лютера и т. д. вчувствовал «перерождение убеждений» и объявлял их «безобразнейшими людьми», лишенными земных надежд.

2. Экзистенциалистский Бог. Из Библии Шестов вычитывает Бога неведомого, Бога архаичнейших «праотцев», который отнюдь не тождественен Богу законодателя Моисея. Но к шестовскому Богу не стоит подступать с методом апофатического богословия. Шестовский Бог Творец человеку открывается исключительно в Своем акте — ответе на молитвенный вопль отчаяния. Ответ этот всегда положительный: *Бог Шестова* (как и *Бог Бердяева*) *человечен*, гуманен. Однако этот Бог отвечает человеку только в ситуации его веры: Иов верил — и получил назад умерших детей и рассеявшиеся стада; Киргегард «движения веры» сделать не смог — и Регина Ольсен осталась женой Шлегеля. В глазах же теолога, от которого действительное (по Шестову) положение вещей скрыто за стеной из «необходимых истин», Бог оказывается Произволом и Абсурдом. Его в принципе не «знают» — Ему можно только молиться. Шестовский Бог скрыт от человека мраком мирового греха. И, может, единственный отвечающий Ему зримый образ — это окутанный грозowymi облаками, подобно вулкану ревущий Синай, — картина, предвещающая логосное откровение Моисею (см.: Исх. 19, 16–20). Шестовский человек — утративший всё, последний раб своего Бога, в котором он ищет одно-единственное — милостивый взгляд в свою сторону. Такой Бог — таинственная полнота возможностей — есть для раба последняя возможность вернуть утраченное. В шестовском мифе причудливо сплелись

⁴⁵ Там же. С. 166.

всемогущество Бога с Его мизерностью, отражающей слишком человеческие претензии верующего. Первична для Шестова, как и для Бердяева, проблема антропологическая, и она решается тоже как «антроподицея» — «адвокатская» защита, скажем, Ницше в книге 1900 года. Теологическая же проблема, как и в случае Бердяева, вытекает из нее: императив той же книги — «нужно искать Бога» на «пути, открытом Ницше». Вот мой вывод: Шестов помещает своего человека в ситуацию «смерти Бога» по Ницше и понуждает его к богоискательству.

Бог Бердяева, испытывающий нужду в человеке, не способный справиться со злом и уповающий в этом на человеческое творчество, также, понятно, снижен, умалён. Это не абсолютный *Бог философов и ученых*, также и не *Бог* теизма, (который «умер» в глазах как Ницше, так и Бердяева), а как бы бог малый — нечто вроде нумена, даймона и т. п., которого Бердяев называет *Христом*. В бердяевском «основном мифе христианской богочеловечности»⁴⁶ Бог действует изнутри человека, Он — со-работник, со-творец последнего. Бог Шестова, замечу, человеку по-иудейски трансцендентен. Если шестовский Бог внимает молитве верующего, то в теологии Бердяева молитва мало уместна. В богословии Бердяева — мистическое, религиозное событие — это не диалог, а единение с Богом в творческом акте. Бердяев называет это «тайной двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге»⁴⁷. В своем богословии Бердяев ориентируется скорее на ницшезированных германских мистиков, чем на святых отцов, покаянно взиравших на Христа Распятого. Бердяев звал к подражанию в творчестве Христу Апокалипсиса, грядущему в силе и славе («се, творю всё новое»: Откр. 21, 5). Автор «Смысла творчества» странным образом возродил в своей концепции отцовский деизм. Во всяком случае, его «человечный Бог», в своём кенозисе спустившийся до уровня творческой личности, также воспроизводит концепт «сверхчеловека».

3. Мир. Как Шестов, так и Бердяев видят мир в перспективе конца. Речь идет для них то ли о конце предварительном — быть может, говоря современным языком, о смене культурной

⁴⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. Указ. изд. С. 166.

⁴⁷ Там же.

парадигмы (Бердяев верил в земное «тысячелетнее царство святых» Иоаннова «Откровения», а это концепт культурологический), то ли об абсолютном конце — фундаментальной мировой метаморфозе, переходе в иной план бытия. Наличное состояние мира русский экзистенциализм с гневом отвергает как иллюзорное и при этом для человека вредоносное. Порчу мира и Шестов, и Бердяев возводят к библейскому грехопадению. Ослушанием прародителей мир отпал от Бога, рассыпался на частицы, враждующие между собой, что означало его материализацию и отчуждение от человека. Таким грехопадением видится Бердяеву, который состояние падшего мира называет «объективацией». Шестов ужасы действительности, подчинившей себе человека, возводит к изменению способа восприятия им мира: блаженству в раю человек предпочел познание. Для Шестова важно не то, что от мировой конкретики познание отчуждает, но то, что оно эту конкретику губит, подчиняя ее всеобщим нормам. Мир отдельных существ — истинный Божий мир в глазах Шестова — после грехопадения оказался заслоненным завесой, как бы сотканной из закономерностей. Перед человеком предстал фантом Необходимости, скрывший от его взора Бога вместе с раем, свободой, бессмертием. Русские экзистенциалисты учили о том, что человек живет в мире, заколдованном разумом, и сам находится как бы в гипнотическом сне («Гефсиманская ночь» Шестова). Расколдовать мир от наваждения рационализма возможно героическим усилием — творческим актом, как полагал Бердяев. Прорваться сквозь иллюзию к подлинной — если угодно, софийной действительности для него совпадало с созданием мира самим человеком-творцом. Так что, отрещиваясь от культуры, бессильной переустроить бытие, Бердяев — здесь, пожалуй, прав Шестов — мыслил всё же в культурной матрице, стремясь предельно приблизить культуру к собственно духовной реальности. Но ведь и идеал Апокалипсиса — град Небесный Иерусалим, выстроенный из чистого золота и драгоценных камней, — тоже квазикультура!

Шестов же, в самом деле, проблематизирует победу над мировой иллюзорностью как радикальный разрыв с культурой — с самим конституирующим культуру разумом. Не столько героизм, сколько собственно трагизм — родная стихия Шестова. Рационалистическая иллюзия, согласно его учению,

рассеивается в предсмертном состоянии, в муках болезни, в отчаянии от утраты и всякого рода бессилии. Именно тогда рушатся земные надежды и зло парадоксально оборачивается высшим добром — близостью к Богу. Подобные ситуации просветления (для Шестова это, как правило, падение в «безобразнейшее» — в случаях Ницше, Достоевского, Лютера, Кьеркегора, — прежде всего его самого, Шестова), понятно, индивидуальны: они суть изменение сознания человека, как бы открытие у него нового зренья. Мир при этом не меняется: Необходимость исчезает — но она, по Шестову, в принципе иллюзорна; рай возвращается — но он и не исчезал, хотя был невидим для человека. Уже Бердяев замечал, что для Шестова «грехопадение произошло в сознании, а не в бытии, в сфере гносеологической, а не онтологической»⁴⁸ — т. е. затронуло не мир, а одно сознание человека. Но здесь Шестов все-таки не последователен. Когда он называет веру — альтернативу знанию — «непостижимой творческой силой», сдвигающей с места горы, он указывает на ее революционное вмешательство именно в мир. Однако *общий* мир Шестов отрицает, не пускает в свою утопию точно так же, как Бердяев — *объективацию*. При этом Шестов никоим образом не настаивает, как это делает в аналогичном случае Бердяев, на «субъектном» качестве своего «рая», — совсем напротив: «рай» Иова включает и его детей, и стада, и дома. Здесь некая «эзотерическая» разница представлений Шестова и Бердяева о должном бытии, упирающаяся в различие их изначальных мировоззренческих парадигм — иудаизма и гностического христианства. Бердяев в основе дуалист, предпочитающий материальному аспекту мира аспект духовный, тогда как Шестов — монист, признающий единый, плюрално-конкретный мир перед очами Бога.

В отношении Шестова и Бердяева к миру для меня остается двусмысленная неясность: является ли провозглашаемое обоими его упразднение событием в индивидуальном человеческом сознании (вызванным *верой* или *творчеством*) — или же метаморфозой универсальной? «Игра в парадоксию, заумная мысль, лишенная смысла и смыслов»⁴⁹: булгаковская характеристика

⁴⁸ Бердяев Н. А. Древо жизни... С. 372.

⁴⁹ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Наука», 1993. С. 525.

экзистенциализма Шестова отчасти может быть отнесена и к персонализму Бердяева. Примечательно, что оба мыслителя — великолепные писатели — адекватнейшим образом, прозрачно выражают свою мысль. Но вот эта последняя порой темна в своей глубине и оборачивается парадоксальностью. Русский экзистенциализм — это некий своеобразный дзэн: учения Шестова и Бердяева — как бы заумные коаны, разгадка которых, по обетованию их создателей, приведет к просветлению. Оба философа в начале своего пути сами пережили некое «посвящение» (этим понятием пользовался и поздний Шестов), к которому они хотят подвести и других. *Перерождение ли убеждений, творческий ли подъем* меняют сознание и снимают «парадоксию». Подобные переживания переносят человека в новый — постмодерный, как скажет историк культуры, — мир, в мир истинный, как утверждают наши экзистенциалисты. Поверим, дорогой коллега, хотя бы на время, хотя бы из одной вежливости этим людям — лучшим умам России!

4. Человек. Обратимся к этой главной категории экзистенциализма Серебряного века: ведь его бердяевская версия — это антроподицея, оправдание человека, версия шестовская — опять-таки судебная речь в защиту индивида. Категория *человек* в русском экзистенциализме осмысливается только в паре с категорией *Бог*. Как мы уже видели, в паре *Бог — человек* Шестов и Бердяев умаляют *Бога* и возвеличивают *человека*. *Человек* у них преодолевает самого себя, тогда как *Бог* «очеловечивается» и снисходит до «соразмерного» человеку творчества (у Бердяева) и исполнения слишком человеческих желаний верующего (у Шестова). Таким образом и *человек* и *Бог* тендируют к **сверхчеловеку**: человек движется снизу, Бог спускается сверху. На самом деле сердцем, святым святых русского экзистенциализма является задание **сверхчеловека**.

У Шестова проблематизируется великого значения метаморфоза человека, которую я сразу же обозначу в терминах культурологии, — это переход из одной культурной парадигмы в другую. Вначале человек — это «тварь дрожащая», как задавленный болезнью и «Богом-добром» Ницше, как агонизирующий Иван Ильич, бессильный сделать «движение веры» Кьеркегор, неспособный к монашескому подвигу Лютер. Но вот, этот «подпольный человек», могущий лишь издеваться над еще более слабой

«тварью», волевым усилием вступает в «измерение веры» и пере рождается в *сверхчеловека*. Не Бог возвращает Иову детей — это совершает сам Иов, сделавшийся *героем веры* и обретший «непостижимую творческую силу», которой воскрешает погибших детей и собирает рассеявшиеся по пустыне стада. В сходной ситуации Кьеркегору Бог не помогает, — ведь дело, для Шестова, не в Боге, а в способности Кьеркегора уверовать. Кьеркегор не сумел уверовать, не стал сверхчеловеком — и невеста не была ему возвращена при всей его воле к вере. В антропологии Шестова датчанин остался на уровне *твари дрожащей* — пленником комплексов модерна. А вот Авраам, Иов, Лютер, окруженный мученическим венцом бунтарь Ницше и Паскаль, который борется со сном ношением железных вериг, — кто-то обрел потерянный рай, кто-то подошел к самим райским воротам. Сверхчеловек, антропологическое задание Шестова, это *герой веры*, которого несложно принять за великого мага. Для обретения веры необходима «великая и последняя борьба» с разумом — страшное, сверхчеловеческое напряжение воли. Но для победителя в этой императивной для Шестова борьбе — «всё возможно». А Бог как таковой — как свободный Субъект — при этом вроде и ни к чему... Здесь мне тоже видится один из шестовских заумных «коанов».

А вот ключевые «коаны» Бердяева — это его парадоксальные тезисы: «объективность есть крайняя форма субъективности» и, обратно — истинный *объект* есть именно *субъект*⁵⁰. Но это так, между прочим. — Обратимся с Вами к категории «человек» в экзистенциализме Бердяева. Если прототипом *человека* в «философии трагедии» Шестова выступает персонаж «Записок из подполья» (который, пройдя в шестовском воззрении через ряд реинкарнаций, оказывается *героем веры* Авраамом — «близким к Богу», сверхчеловеком), то у Бердяева таким изначальным антропологическим образцом выступает другой персонаж Достоевского — Ставрогин. Шестов в «подпольной» личности и ей подобных опознал собственную экзистенциальную ситуацию и философски работал над нею всю свою жизнь. То же самое имело место и в случае Бердяева. В его самопознании именно Ставрогин сыграл важную роль. «Моим негативом был Ставрогин, —

⁵⁰ Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Издательство «Республика», 1994. С. 270.

признаётся Бердяев уже в 1940-х годах. — Меня часто в молодости называли Ставрогиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось <...>. Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе»⁵¹. Статья Бердяева 1914 года «Ставрогин» — блестящий образец бердяевской рефлексии, но это не исповедь, а оправдание Ставрогина. Подобное мы видели и в шестовском оправдании зла — в лице Макбета, Раскольниковова, каторжников из «Записок из Мёртвого дома» и т. д. В созвучии с Шестовым (вместе и с Мережковским) Бердяев говорил о «положительном смысле прохождения через зло»: «Сам опыт зла есть путь, и гибель на этом пути не есть вечная гибель»⁵². Ставрогин, как и *подпольщик* Шестова, фигура трагическая, но его трагизм иной. Он — антипод «твари дрожащей», и суть его трагизма — не недостаток, а избыток — избыток витальности и творческой силы. Его жизненная проблема — невозможность оформить этот слепой напор бытия, хотя бы окультурить — сублимировать его. В «Бесах» Бердяев обнаруживает «миф о Ставрогне как творческой мировой личности, которая ничего не сотворила, но вся изошла, иссякла в эманировавших из нее бесах»⁵³. Именно в этом Бердяев видит гибель личности Ставрогина. Его трагедия — в неспособности усилием воли перейти к творчеству, и его богатые возможности рассеиваются в бесовских эманациях. Здесь сказывается бердяевский волютаризм. Сам Бердяев своего *внутреннего Ставрогина* преодолел — сумел направить внутреннюю мощь в русло философского творчества, тогда как Ставрогин истоцился в разврате. В статье «Ставрогин» проблема творчества Бердяевым решается вполне в ключе Фрейда, но в конечном счете оптимистически. В бердяевском «мировом мифе» о Ставрогине этот оптимизм выражается почти что сюжетно — как постулат «нового рождения», «воскресения» в любви к Ставрогину не только Бердяева, но и Достоевского, не желавшего его вечной гибели. Бердяев (как впоследствии и лукавый Бахтин — тайный ницшеанец) вчувствует в Достоевского некое манихейство — плод «нового откровения», ведущего к признанию за злом

⁵¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 32.

⁵² Бердяев Н. А. Ставрогин // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993. С. 47.

⁵³ Там же. С. 48.

статуса «пути», — к «антиномическому» отношению ко злу⁵⁴. Ставрогин не безнадежен, он отчасти «положительный» герой. И в «мессианском» измерении он «воскреснет» не только как обаятельный красавец, но и как «гениальный творец»⁵⁵. Бердяев здесь имеет в виду собственное преображение — открытие в себе родников творчества и осуществление себя как философа. В своей герменевтике здесь он подражает Шестову, вчувствуя в литературного героя свой собственный духовный тип и духовный путь. И путь этот — тоже к *сверхчеловеку*, каким и является в бердяевской «антроподицее» человек-творец. У Шестова — *Вы*, конечно, помните — сверхчеловек отнюдь не гностик, но «герой веры». Человек же у Бердяева — это человек познающий, если угодно — Фауст, и его сверхчеловеческая цель — это посвящение, знание высшее. А человек Шестова — *верующий*, а сверхчеловечество — это великая, недостижимая в своей архаичности *праведность*.

5. Бытие и познание: новая парадигма русского экзистенциализма. Дорогой друг! наших экзистенциалистов можно изучать с различных точек зрения. Это богатые миры, причем, странным образом, то обнаруживающие свое удивительное родство, то кажущиеся едва ли не антиподами. Сопоставляя воззрения Шестова и Бердяева, я в этом письме подниму еще ту тему, которую оба они имели началом своих философских путей. Тема эта — *преодоление Канта*: Шестов начал с борьбы против *категорического императива*, Бердяев — с отрицания *вещи-в-себе*. В результате, «отстранив этическое», Шестов пришел к своей приватной религии; Бердяев — по типу сознания гностик — раскрылся, как экзистенциалист, в качестве философа творчества. Мой тезис состоит в том, что Канта они «преодолели» следующим образом: Шестов вместо нормативной этики и субъект-объектного мироотношения предложил безусловную и буквальную веру в Бога Библии, а Бердяев — создание мира, альтернативного наличной «объективации». Если «объективация» это парадигма модерна, то Бердяев, ее упраздняющий — один из первых русских постмодернистов. Для него вся действительность вбирается в субъекта, который — в познании — совпадает с объектом, сам

⁵⁴ Бердяев Н. А. Ставрогин. С. 53.

⁵⁵ Там же. С. 54.

делается своим объектом, и его существование (бытие) не что иное, как познание. Кантовский дуализм бытия и знания, таким образом, упразднен их совпадением в сфере духа. Соответственно исчезает и вещь–в–себе — опровергается кантовский агностицизм. Ведь в учении Бердяева акт познания имеет творческую природу — познается то, что самим же субъектом творится, и субъект, познавая, не выходит за свои пределы. При этом вера в микро– и макрокосм спасает Бердяева от солипсизма. Познающий по сути себя самого субъект мистически высвечивает духовный макрокосм: справиться с Кантом Бердяеву, как видно, помогает Штейнер — автор «Философии свободы».

Если Бердяев борется с Кантом в пространстве «чистого разума», то Шестов атакует в первую очередь разум «практический», автономный. В этой области Бердяев выступает как сторонник *индивидуальной этики*, Шестов же пытается прорваться к древнейшим пластам библейского мироотношения и обрести библейские — Богом данные, райские Добро вместе с Истиной. Шестов — постмодернист–архаист — элиминирует из своего положительного проекта не только познавательную субъект–объектность, но и все прочие дуальные категории (боюсь, что не только пресловутые *добро* и *зло*, но даже и *мужское–женское*). Канта Шестов просто вышвыривает с глаз долой из своего горизонта вместе с *древом познания добра и зла*. Новая действительность Шестова — бытие, оно же познание — это бескрайняя библейская пустыня, по которой бредет в поисках Бога вечный странник Авраам. Такова шестовская версия фрагмента «Безумный человек» из книги Ницше «Весёлая наука»: безумец с горящим фонарем там бежит в полдень по торжищу, крича: «Я ищу Бога!»⁵⁶ Как видите, свою экзистенциальную ситуацию одинокого Авраама Шестов считал не менее безнадежной, чем случай Ницше!

Москва 2019, 20 апреля

⁵⁶ См.: Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Мысль», 1990. С. 592–593.

**Письмо пятое:
М. Бахтин и Ж.–П. Сартр: две «прозаики»**

Я рискую, дорогой коллега, оказаться в Ваших глазах назойливой, поскольку хочу представить Вам нашего третьего экзистенциалиста — диалогиста, русского Бубера — Михаила Бахтина. Подозреваю, что Вы, убежденный антропософ, вообще никаких экзистенциалистов не жалуете. Ведь большинство версий экзистенциализма озабочены десубстанциализацией мира и человека, так что фраза Ж.–П. Сартра, одного из столпов экзистенциализма, «антисубстанциальная тенденция в современной философии победила»¹, сугубо верна не только в отношении самого Сартра, но и концепций Хайдеггера и Камю, также Бердяева, не говоря уж о Шестове. Антропософия же, если иметь в виду ее философские основания, есть некий синтез метафизики и феноменологии, и уж субстанциальность—то бытия (которую Бердяев изгоняет под именем *объективации*, Бахтин — *овеществления*, Хайдеггер распускает во *времени*, прежде выведя в *явление* и т. д.) ею негласно подразумевается. Не забудем о том, что Штейнер признавал себя реинкарнацией Аристотеля, чья *метафизика* своим краеугольным камнем имела не что иное, как концепт *субстанции*. Если антропософская практика (о которой мы знаем из книги 1905 г. Штейнера «Как достигнуть познания высших миров?») — это феноменологическая, в духе Гуссерля, процедура углубления в явление, с последовательным «вынесением за скобки» физической, эфирной и т. д. оболочек предмета, то эта практика предполагает несомненную и «наивную» интуицию как раз *объективности, вещности, особой материальности* даже и «духовного» мира. Что может быть более чуждым антропософскому мировоззрению, чем превращение бытия в событие,

¹ Сартр Ж.–П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., «Республика», 2004. С. 444.

чем «растворение» сущности человека в «последовательности его действий»? А ведь именно этим, собственно, и заняты экзистенциалисты! «Духовная наука» Штейнера откровенно подражает естествознанию XIX века, но если бы тогдашний ученый—естественник не считал предмет своего исследования объективно существующим, то вряд ли человечество вступило бы в век электричества и радиоволн. Камни и растения, животные и люди, небесные иерархии и планеты: антропософское «бытие» сплошь вещественно, субстанциально, так что и сам «дух» — ключевое понятие «духовной науки» — это лишь тонкая материя, а отнюдь не «акт», не «свобода» или «ответственность», не «творчество» и не «энергия». Экзистенциалист Бердяев, с его отвращением к плоти и веществу, положивший жизнь на построение «философии свободного духа», отверг «философию свободы» Штейнера, не найдя там как раз «несотворенной свободы», бессубстанциального *ничто* — бездны небытия. Он не принял «духовной науки», ибо «дух» у Штейнера объективен и субстанциален («духовны» тонкие тела живых существ, «духовны» запредельные сущности от ларв до херувимов и серафимов) — «дух» же в понимании Бердяева это человеческое творчество, и лишь в уникальных ситуациях он обнаруживает себя как особой природы свет³. Для Вас же, дорогой профессор, наоборот — скорее всего неприемлемо это, действительно, искусственное философское отрицание экзистенциалистами вещей и предметов, гносеологических «объектов» и «овнешнённых» субъектов, — хуление природных закономерностей, у которых личность будто бы находится в рабстве (так считает наш Шестов) и т. п. Вы, антропософы, исходите из наличного мирового бытия и пытаетесь освоить его глубину, — то, что считалось «метафизикой», вовлечь в опыт, сделать новой «физикой». Экзистенциалисты же не устраивающее их наличное бытие мира чаще всего хотят революционно упразднить, и неслучайна вовлеченность в революционную политику мыслителей от Шестова до Сартра... Закончу здесь мое

² Там же.

³ Духовный свет не квантуется, его природа не дискретна, как природа света солнечного. На это указывает в одном православном тексте молитвенная просьба христианина «сохранить» его «немерцающим светом» Божества (см. каноническую вторую молитву на сон грядущим).

затянувшееся вступление. Я прекрасно знаю, что, в глазах антропософов, *духовная наука*, воззрение не просто универсальное, но для XX века являющееся *откровением*, снимает и упраздняет философию. Но вспомним ключевую мысль «Загадок философии» Штейнера: в любом умозрительном учении присутствует антропософский элемент, ибо философ стремится к подлинной и объективной истине (врученной свыше *Доктору...*). Простите, если я невольно вульгаризирую святое для Вас: чего я никогда бы не позволила себе в отношении Штейнера, так это враждебную иронию.

Бахтин — Вы, конечно, это знаете — самый авторитетный на Западе русский мыслитель. С 1960–х годов, когда, усилиями нескольких московских филологов (мне довелось работать с ними в 1980–90–х гг.), труды Бахтина были извлечены из небытия и дошли до интеллектуалов Европы и США, гуманитарная западная наука пережила несколько «бахтинских бумов». Поначалу Бахтина считали литературоведом, но и признав за философа, в качестве экзистенциалиста, насколько мне известно, его не изучали. Сам Бахтин в одной из поздних бесед назвал себя «философом», «мыслителем». В другой раз он сообщил, что всегда занимался «одной темой» и указал также на «единство становящейся (развивающейся) идеи» — своего философского сознания «на разных этапах»⁴. Эти бахтинские самохарактеристики побудили некогда меня написать статью «Жизнь и философская идея Михаила Бахтина»⁵, в которой однако, как экзистенциалистскую, «идею» Бахтина я также не проблематизирую. Между тем Бахтин, принципиальный антиметафизик (утверждавший, что после Канта не приходится всерьез говорить о метафизике), создал весьма цельное учение о человеческом бытии, пафос которого — именно экзистенциалистская десубстанциализация личности и упорная борьба за ее свободу.

Дорогой коллега! Вы, конечно, читали «Бытие и ничто» Сартра и представляете себе ход мысли в этой книге. Так вот: между основоположными интуициями Бахтина и Сартра существует множество пересечений! Назову Вам сразу «этапы» бахтинской

⁴ Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., «Искусство», 1979. С. 360.

⁵ Она вошла в качестве главы в мою книгу «Бахтин глазами метафизика».

идеи: это концепция бытия личности — философия поступка (представленная фрагментарным трактатом начала 1920-х гг. «К философии поступка»); затем постановка проблемы отношений «я» и «другого», вылившаяся в учение о диалоге (она принята в трактате «Автор и герой в эстетической деятельности» и двух редакциях книги о Достоевском — 1929 и 1963 гг.); наконец, это утопия свободного социума — концепция карнавала, который я трактую как выродившийся диалог (книга о Рабле 1930-х гг.). И в книге Сартра Вы всё это найдете! Я это к тому, что западный гуманитарий, изучавший Сартра, не испытывал затруднений, вступая в круг бахтинской мысли. В «Бытии и ничто» есть и учение о свободном поступке индивида («действии» в переводе В. И. Колядко), и — в качестве центральной темы — концепция отношений «я» и «другого», — причем терминология Сартра — все эти «бытие-для-себя» и «для-другого» с их вариациями — почти совпадает с соответствующей бахтинской. Сартр также показывает безнадежность этих отношений — их неизбежное вырождение в садомазохизм, что есть, на мой взгляд, прямой аналог бахтинской «карнавализации» диалога.

Мой последний тезис требует пояснений. Во второй редакции книги о Достоевском («Проблемы поэтики Достоевского», 1963 г.) Бахтин неожиданно как бы дополняет диалогическую концепцию первой редакции («Проблемы творчества Достоевского», 1929 г.). Если в ранней версии «полифонический роман» Достоевского имеет в своей основе чисто духовный диалог «идей» героев (так Бахтин представил свой социальный идеал — что-то вроде царства духов немецкого идеализма или аналог хилиастического проекта Бердяева⁶), то в поздней Бахтин обнаруживает у Достоевского «карнавальный» элемент и, более того — характеризует его как определяющий для мироотношения писателя. Жутковато-болезненную фантазию Достоевского — рассказ «Бобок» — Бахтин признаёт за «микрокосм всего его творчества»⁷: «мениппея», как «карнавальный жанр»,

⁶ При этом философия Бахтина абсолютно секулярна, тогда как Бердяев исповедовал «богочеловеческое» христианство, — это бердяевский религиозный экзистенциализм.

⁷ Сходным образом Лев Шестов все творчество Достоевского считал комментарием к «Запискам из подполья».

раскрывает в «Бобке» свои «лучшие возможности», задавая «тон» всему творчеству Достоевского⁸. То, что Бахтину явно нравится «Бобок», что он имеет вкус к «карнавалу», свидетельствует, что он был весьма сложным — с глубоким «подпольем» — человеком. Но мне важно сейчас другое. Карнавальное действо, изображенное Бахтиным в книге о Рабле и во второй редакции книги о Достоевском, имеет отчетливую садомазохистскую природу: садистически возбужденная толпа (не поверю Бахтину, что «карнаваль-ный смех» — гуманистически-невинно «жизнеутверждающий»!) «развенчивает» — в смысловом пределе убивает, растерзывает⁹ — карнавального «короля», которому, в его человеческой реальности, не остается ничего другого как психологически бежать в мазохизм. Так бахтинский «карнавал» перекликается с главами «Бытия и ничто», описывающими ситуации садизма и мазохизма.

Но не только столпы бахтинского учения — *поступок, диалог, карнавал* в его экзистенциальной сути — мы найдем у Сартра. *Философия поступка* молодого Бахтина — первая модификация его экзистенциализма — своим нервом имеет интуицию *ответственности*. «Ответственность» у Бахтина по смыслу близка к нравственному *долгу*. Бахтин проектировал учение о нравственном бытии, — нравственную метафизику у духе автономной этики Канта: *другого* нельзя рассматривать как средство, я вправе видеть в нем лишь цель своего поступка. Но и Сартр, исключив из своей «онтологии» мораль, обратной стороной ключевой для его экзистенциализма *свободы* признаёт *ответственность*, определяя ее опять-таки отчасти по-бахтински — как «сознание быть неоспоримым *автором* события»¹⁰, и экзальтировано признавая свою ответственность за мировую войну¹¹. У обоих мыслителей пафос ответственности обусловлен, кажется, их сугубым рационализмом: бессознательное человека, за которое он не отвечает, элиминируется как из бахтинской «архитектоники»

⁸ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., «Советский писатель», 1963. С. 193, 189, 184 соотв.

⁹ Ведь сакральный прообраз «карнавала» — это культ Диониса, растерзываемого мэнадами.

¹⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 557. Обратите внимание на слово «автор» — это ключевой бахтинский термин!

¹¹ Книга «Бытие и ничто» писалась в начале 1940-х годов.

«нравственного бытия», так и из сартровской бытийственной «феноменологии».

А вот категория *взгляда*. Бахтин, замысливший соединение в человеческом существовании этики с эстетикой, началом отношений «я» и «другого» считал созерцание мною другого в пространстве — восприятие «эстетическое» (в соответствии с «трансцендентальной эстетикой» Канта, к которой Бахтин имел особенный интерес). В «Авторе и герое...» подробно говорится также о том, что себя самого я вижу в принципе иначе, чем другого: я не в силах себя «завершить», создать образ своего тела. «Мы должны <...> последовательно изучать тело как бытие—для—себя и как бытие—для—другого <...>. Эти два аспекта тела <...> нередуцируемы один к другому»: так, собственный глаз «я не могу <...> видеть видящим», а свою руку, касающуюся предметов, как «саму себя», — наподобие чернильницы передо мной на столе. Что это — примеры, которыми Бахтин иллюстрирует свою экзистенциальную «архитектонику», — некие феномены, зависящие от того места в бытии, которое занимает воспринимающий их субъект? Ничего подобного: это цитаты из «Бытия и ничто» Сартра¹², чья «феноменологическая онтология» также начинается с проблематизации зрительного восприятия собственного и чужого тел. Конечно, смысл категорий «я» и «другой» у Сартра глубоко разнится с сутью бахтинских «автора» и «героя». Межличностные отношения у Сартра симметричны, «я» и «другой», кроме того, принадлежат единой — жизненной действительности. У Бахтина же активностью обладает лишь жизненно—реальный «автор», а «герой» (художественного текста) существенно пассивен и пребывает в эстетическом мире. Иное дело, что цель Бахтина — философски соединить «искусство и жизнь»¹³, но осуществит он это, только взойдя от *тела* к *духу* в учении о диалоге (книга о Достоевском). Понятие же собственно «взгляда» у Бахтина сполна охватывается соответствующей категорией Сартра.

Итак, Сартр развивает жизненную ситуацию общения. Подключив к «онтологии» определенную психологию, он выдвигает

¹² Указ. изд., с. 326, 324–325.

¹³ См.: Бахтин М. М. Искусство и ответственность // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 8.

тезис о том, что чужой взгляд вызывает у человека стыд за себя. Именно на этом тезисе он строит историю отношений двух субъектов и обнаруживает при этом крайний пессимизм: надежда на возможность межличностной гармонии терпит неизбежный крах. И здесь мне придется бросить взгляд на концепцию Сартра в целом. Что за образ бытия он строит? И чем сартровская картина мира радикально (и радикально ли?) отличается от бахтинской? Не без опаски я подступаю к этим сложным материям...

«Я — злой человек»: эта фраза стоит в начале «Записок из подполья» Достоевского. Ее Сартр мог бы вполне поставить эпиграфом к «Бытию и ничто»: внутренний мир героя «Записок» — это и конципируемое Сартром «несчастное сознание», не способное достигнуть самоидентификации невзирая на страстное стремление собраться во внутреннем устойчивом ядре. Сартр, создававший «Бытие и ничто» на пороге своего сорокалетия, кажется, сознательно представил философию «подполья», из которого не в силах выбраться сорокалетний же персонаж Достоевского. Благодаря труду Сартра «подполье» из «болезни» превратилось в некую общечеловеческую норму: в каждом из нас присутствует «подполье», и все мы обречены на работу над ним. Впрочем, для православной аскетики — ее некогда называли подлинно христианской философией (а я уточню: это подлинно христианский экзистенциализм) — «подполье» Достоевского и его сартровский философский эквивалент — это прописи первоклашки. Ведь постоянное занятие «подпольщика» — не что иное, как «собеседование с помыслами», прекрасно изученное аскетикой. Ему следует противопоставить *умное делание*, т. е. молитвенное собиранье подвижником своей личности посредством Иисусовой молитвы: я спускаю свой ум в «сердце», собираю там свое я и, в этом обиталище Бога, соединяю я со Христом.

Но человеку Сартра этот путь неизвестен. Более того, он, атеист, изначально ограничил область своего бытия миром феноменальным. Цельность личности — «бытие-в-себе» в терминах Сартра — также мыслится секулярной, и «синтез» «бытия-для-себя» (т. е. психологической динамики, потока помыслов) — и «в-себе невозможен»¹⁴, — сознание обречено быть

¹⁴ Сартр Ж.—П. Бытие и ничто. С. 122.

«несчастливым». — Как же конкретно переживает человек Сартра свое «несчастье»? Об этом — вся его книга.

Фундамент сартровского экзистенциализма таков. Человек в своем *бытии*, по Сартру, окружен бездной небытия, *ничто*. С ничто он соприкасается в своем практически тотальном незнании — в вопросах, отрицаниях, сомнениях и т. д. Человек вынужден также жить самообманом — он не знает и самого себя, — и Сартр слишком умен, чтобы считать психоанализ путем к личностной истине. Человеческое бытие, таким образом, темно и лживо: «Человеческая реальность в своем непосредственном бытии <...> есть то, чем она не является, и не есть то, чем она является»¹⁵: таких парадоксов в книге Сартра множество. И здесь не диалектика, а тупиковая беспомощность.

Как и герой «Записок» обладающий «усиленным сознанием», человек Сартра — мыслитель, отчасти картезианец, для которого существование сводится к мышлению. Он раздвоен, постоянно рефлексивен, пытается в мыслительном потоке «для-себя» уловить и зафиксировать устойчивые черты. Но — и здесь созвучие Сартра с Бахтиным — я не в силах постичь свой характер, мне даны лишь моментальные обрывки душевной жизни. «Я <...> ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым», — признаётся герой Достоевского. Но это не его личное свойство — таково всякое я-для-себя, что показали как Бахтин, так и Сартр. В «Бытии и ничто» временное существование человека понято в качестве случайного. «Восприятие бытия, — говорит Сартр о рефлексии мыслящего субъекта, — <...> есть первоначально понимание посредством cogito своей собственной случайности. Я мыслю, следовательно, я есть»¹⁶, — «мыслю», т. е. предаюсь *случайным помыслам*, если взглянуть с позиции аскетики на внутреннюю жизнь человека Сартра. А чтобы понять, каковы эти помыслы, читайте, дорогой коллега, «Записки из подполья»! Сартр замечает в потоке сознания «тревогу», «зов совести», «чувство вины», которые сопровождают подобное страстное существование; если для Хайдеггера доминирующий экзистенциал это забота, то для Сартра — тревога. Такое смутное, безосновное,

¹⁵ Там же. С. 101.

¹⁶ Там же. С. 112.

бессмысленно–случайное бытие Сартр называет «тошнотой». «Ужасно тошно», — признается и герой «Записок», после «полосы развратика»; тошнота — омерзительный паралич воли — не допускает его и к раскаянию. В одном из замечаний по поводу «Записок» Достоевский открыл замысел своей повести: ею он хотел обосновать необходимость для человека веры и Христа. «Несчастное сознание» — оно же сознание падшее и обречено на пребывание в «подполье» без помощи свыше. Сартра «тошнит» от созданной им для себя реальности, но он крепко держится за нее, предпочитая всматриваться в темные закоулки и внюхиваться в ее миазмы усилию, переносящему в старый Божий мир. Видимо, сделать такой рывок он в принципе не желает.

Итак, Сартр конструирует падший — в смысле первородного греха, — при этом неискупленный мир: из него наружу нет и крошечной лазейки, там не светит и слабый луч надежды. Спасаясь от трясины ничто, куда его влечет водоворот случайных помыслов, «несчастное сознание» бросается к «Другому»: именно через Другого я предполагаю соединиться с собой, — в действительности обрести субстанциальность. Но в том–то и ужас падшего бытия, что грех бытийственно разобщил людей и каждому свойственно «объективировать» (Бердяев), «овеществлять» (Бахтин) Другого. «Я являюсь другому именно как объект»¹⁷, — прекрасно знает и Сартр; проблематизации этого неутешительного тезиса посвящены сотни страниц его труда. Именно здесь исток имманентно неустранимого конфликта меня и Другого. Я ощущаю себя центром мира, но внезапно является Другой — «тот, кто на меня смотрит». И вот, увиденный Другим, я делаюсь объектом для него, считающего центром мира себя! Так Другой «похищает у меня мир», дезинтегрирует мой универсум¹⁸, по–детски жалуется Сартр. Моя борьба с Другим, начинающаяся в этот самый момент, Сартру кажется бытийственно неизбежной. Это борьба серьезнейшая — война за центральное место в универсуме. И поскольку для Другого я — также объект, вражда имеет взаимный характер. Цель каждого — уничтожение соперника: ведь «Другой есть скрытая смерть моих возможностей»¹⁹. Стратегия

¹⁷ Сартр Ж.–П. Бытие и ничто. С. 246.

¹⁸ Там же. С. 278–280.

¹⁹ Там же. С. 287.

такой войны — это подавление свободы Другого, власть над Другим; ее тактика — взаимные объективации: «Объективация другого <...> является защитой моего бытия, которая как раз освобождает меня от бытия для другого, придавая другому бытие для меня»²⁰. Таково же отношение к «другим» и героя «Записок из подполья» — к офицеру, которого он, в своих помыслах, побеждает, не уступив ему части тротуара; к слуге, с которым этот человек «усиленного сознания» состязается в упрямстве; наконец к Лизе, втопанной им в грязь за ее нравственное над ним превосходство — готовность полюбить это «насекомое». История с Лизой — это та самая ситуация перехода «диалектики» «несчастливого сознания» в садизм, которая, кажется, и легла в основу соответствующей главы «Бытия и ничто» («Вторая установка по отношению к другому: безразличие, желание, ненависть, садизм»). С Вашего незримого согласия, мой дорогой собеседник, я остановлюсь на этом моменте подробнее. Но прежде, завершая общую тему «я» и «Другого», вспомню о Бахтине. В его концепции межличностного общения наложен строгий запрет на превращение Другого в объект или вещь. Личность Другого для Бахтина всегда является «целью», ее — вопреки Сартру — «нельзя подсматривать», она «не поддается <...> объективации», и «единственная форма отношения к человеку — личности, сохраняющая его свободу и незавершенность» — это «диалогическое отношение» и т. д.²¹ Бахтин, как видно, этичен в смысле Канта, Сартр внеэтичен — его «онтология» претендует на универсальность по ту сторону всякой этики. Бахтин настаивает на «любви» как «важнейшем моменте» моего отношения к другому, — для Сартра, как мы видели, другой — изначально, «онтологически» враг. — Но ведь и Сартр конципирует «любовь»! Посмотрим, как он это делает.

«Любовь, — убежден Сартр, — имеет своим идеалом присвоение другого как другого», — не столько «тела» другого, сколько его «субъективности», свободы; «любимый постигает любящего как другого-объекта среди других», с целью его «использовать»²².

²⁰ Там же. С. 291.

²¹ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 323, 317, 324, 317 соотв.

²² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 390, 387 соотв.

«Я <...> думаю, что любовь — то и заключается в добровольно дарованном от любимого предмета [!] права над ним тиранствовать. Я и в мечтах своих подпольных иначе и не представлял себе любви, как борьбою, начинал ее всегда с ненависти и кончал нравственным покорением, а потом уж и представить себе не мог, что делать с покоренным предметом»: эти признания «подпольного» героя Достоевского выдают его в качестве садиста как раз в смысле Сартра. Невольно для себя Сартр представляет ситуацию вхождения в садизм — превращение человека в сладострастного палача — как демоническое одержание неведомой силой: «Садизм есть страсть, холодность и ожесточение. Он является ожесточением, поскольку это состояние Для-себя, которое постигает себя как вовлеченное, не понимая, во что оно вовлечено»²³. А вовлечено Для-себя (т. е. наличное — падшее сознание) в роковую психологическую цепь: объективация Другого — сексуальное желание — ненависть — упоение садистическим насилием — поражение садиста, настигнутого «тошнотой». Ключевое слово в этом ряду — «ненависть», которая, по Сартру, есть «решение добиваться смерти другого»²⁴. Пессимизм Сартра здесь абсолютен. Описывая именно ненависть как суть межличностных отношений, атеист Сартр даже употребляет понятие «первородный грех»: для него это само человеческое бытие, «мое появление в мире, где существует другой». Ненависть восходит к непосредственной объективации другого и сознанию моего бессилия ее преодолеть. Именно чтобы освободиться от своей вины перед другим, я вынужден проектировать «мир, где другой не существует»²⁵. Мир без Лизы — вот тайная мечта вернувшегося в свое «подполье» героя «Записок» после того, как, полуиграя-полувсерьез, он пообещал ей свою поддержку. Стихийное — не обузданное этикой и не просветленное религией — его противоречивое отношение к Лизе доходит до точки, отмеченной Сартром: чувство вины перед нею, по какому-то демоническому механизму, выливается в сексуальное желание, оборачивающееся ненавистью. «Я до сих пор не уверен, что именно потому, что мне было стыдно смотреть на нее, в сердце

²³ Сартр Ж.—П. Бытие и ничто. С. 412.

²⁴ Там же. С. 423.

²⁵ Там же.

моем вдруг тогда зажглось и вспыхнуло другое чувство... чувство *господства и обладания*. Глаза мои блеснули страстью, и я крепко стиснул ее руки. Как я *ненавидел* ее и как меня влекло к ней в эту минуту! Это походило чуть не на мщение». О том, что произошло затем, целомудренный Достоевский умалчивает. Сцена овладения имела садический характер, на что намекают слезы оскорбленной героини. В отличие от русского писателя, Сартр в деталях описывает сцену садизма — надругательства над телом не кого-нибудь еще, а именно падшей женщины²⁶. Как раз это последнее обстоятельство, мне представляется, говорит о том, что Сартрова «философия садизма» восходит, как к фактической основе, именно к «Запискам из подполья». Удивителен авторитет этой повести в глазах экзистенциалистов! И, быть может, признание Сартром «подпольной» психологии восполняется его пиететом к Фрейдю, когда он с последней убежденностью заявляет, что любые отношения «я» и «Другого» (названы «сотрудничество, борьба, соперничество, соревнование, ангажированность, покорность», — «а также материнская любовь, жалость, доброта и т. д.») «содержат в себе в качестве своего скелета сексуальные отношения», в свою очередь сводимые, по Сартру, к садизму, мазохизму и ненависти²⁷. Избавьте меня, мой терпеливый адресат, от необходимости описывать «диалектику» мазохизма по Сартру! Его феноменология оперирует абстракциями — внеэтическими отвлеченностями. Также и «Записки» создают умозрительный образ циника, одержимого *идеями*: «Пусть мир провалится, только мне бы всегда чай пить». Но целью Достоевского, согласно его признанию, было обоснование (от противного) нужды в Христе — Исккупителе, указавшем выход из страшного «подполья». Путь этот, понятно, уже сверхъестественный — благодатный.

Поскольку у Сартра бытийственные позиции «я» и «другого» равноправны — симметричны, борьба с целью подчинить — объективировать партнера оказывается взаимной и межличностные отношения предстают бесконечной последовательностью однотипных реакций субъектов друг на друга. Сартр говорит о «чистом отражении отражаемого сознания» — о «зеркальных

²⁶ См.: там же. С. 415 и далее.

²⁷ Там же. С. 420.

играх», которым предаются «я» и «другой»²⁸. По сути, моделью такой ситуации общения являются два зеркала, направленных друг на друга; обуславливающие при этом одна другую две *дурные бесконечности* почему-то всегда признавались колдунами за подходящую для их манипуляций оккультную среду. Но и без всякого колдовства, как показывает Сартр, чистый эгоизм вырождается в беснование, — ведь именно такова метафизика садической пытки. Здесь предел развития аффекта ненависти: древние аскеты прекрасно знали, что, по мере усиления страстей, в стихию душевности вторгаются существа из низших планов духовного мира. Конечно, Сартру чужды представления о бесах и о возможности духовной брани, — его психология не обращается даже и к (субстанциальному) понятию *души*. Однако изображая бесконечные «отсылки» — эмоциональное реагирование «я» на «другого» и «другого» на «я», — он, по сути, показывает нарастание градуса взаимной ненависти партнеров. В самом деле: если я знаю, что ненавидимый мною *другой* — для меня меня также ненавидит (это уже сознание *я* — для *другого* — для меня), то сам я, желая превзойти его в моей собственной ненависти, — его волю к *моей* объективации подавить волею более сильной, — обращусь в сторону *другого* — для меня — для *другого* — для меня с еще более мощным, чем в прошлую отсылку, импульсом ненависти и т. д. Этот бесконечный в принципе процесс оканчивается взрывом беснования — психология превращается в метафизику одержимости. Но затем наступает страшное разочарование, — ведь дьявол обманывает свою жертву, суля ей победу над другим. Тело *другого* мучителем подчинено, более того — *другой* отрекся и от своей свободы, слив ее с плотью, — но садисту — то нужна именно свобода *другого*! Такова же и симметричная участь мазохиста, вольно сделавшегося орудием партнера. Честный Сартров анализ обосновывает «тошнотворность» дурно — бесконечной и демонической по сути ситуации эгоистических взаимоотношений (кстати, Сартр говорит о «чарах», взаимном «околдовывании» субъектов при таком общении). Религиозный метафизик, закрывая увесистый том «Бытия и ничто», сделает для себя очевидный вывод: мир, где *быть* значит *иметь* (с. 601), где *другой* несет мне смерть (с. 287) и всякие отношения вырождаются в «убийства

²⁸ См.: Сартр Ж.—П. Бытие и ничто. С. 391.

томление», — где, слепец перед бездной *ничто*, человек постоянно пребывает в страхе, стыде и каких-то гнусных безымянных состояниях, охватываемых омерзительным словом «тошнота», — этот мир находится под властью темной силы. Я вполне понимаю Вашу нелюбовь к текстам Сартра и подозрительность в отношении экзистенциализма вообще: крепкий и как бы объективный антропософский миф если и не несет утешения, то способствует хотя бы стоически-трезвому принятию бытия. Сартр же со своим медитативным многословием — погружением в атмосферу дурных бесконечностей, затягиванием читателя в порочные круги «герменевтических» рассуждений, когда в конце концов оказываешься в экзистенциальном тупике, — в самом деле, на время лишает духовной почвы. Да, всем нам в повседневном существовании угрожает трясина *ничто*; но ведь есть же выход — есть Камень, на котором можно строить дом своего бытия! Сартр считал себя «ответственным» за всё — вплоть до мировой войны. Почему же он созданное им мрачное марево выдает своему читателю за естественное человеческое существование?! — Но я рискую здесь впасть в назидательные банальности. Самое время перейти к Бахтину.

Бахтинское воззрение гуманитарии из США К. Эмерсон и Г. Морсон пронизательно окрестили «прозаикой», — словно возражая самому Бахтину, выявившему, по его определению, «поэтику» Достоевского. В частности, принстонские исследователи имели в виду, что Бахтин философски проблематизирует «прозаическую» — повседневную жизнь человека. В этом смысле экзистенциализм «Бытия и ничто» также сугубо прозаичен. Огромная книга переполнена примерами из будней Сартра: вот он ждет друга Пьера в кафе, созерцая действия официанта; вот плывет в толпе, заполнившей парижскую подземку; вот, сидя в приемной некоего лица, пытается по обстановке восстановить характер хозяина и т. п. Сартр — писатель, и если бы за субъектом философского текста уже не маячил образ Антуана Рокантена — главного героя и рассказчика романа начала 1930-х гг. «Тошнота» (а за Рокантеном, как я настаиваю, стоит персонаж «Записок из подполья»), то «Бытие и ничто» можно было бы рассматривать как идейную основу уже другого, воображаемого сартровского романа, в основе которого — отношения автора с Пьером и Анни и чей смысл — безнадежность дружбы и любви, обреченность

человека на последнее, абсолютное одиночество. — Однако прозаика прозаике рознь: структурно (или «архитектонически», в терминах Бахтина) миры Сартра и Бахтина — словно разные планеты. Вдохновлявшийся идеями Гуссерля, Сартр, быть может, хотел свою «феноменологическую онтологию» видеть «строгой наукой». Осмысляя отношения «я» и «другого», он «вынес за скобки» этику и религию и, исходя из непосредственной «объективации» мною другого, выстроил схему взаимодействия двух субъектов, претендующую на универсальность. Да, каждый из нас оценит по достоинству психологическую проницательность Сартра, узнает себя в каких-то выявленных им «подпольных» ситуациях. Но... «низкие истины» (Пушкин) скучны, труд Сартра описывает нечто слишком нам знакомое, чтобы быть интересным. Атеистическая «прозаика» Сартра имеет буржуазный — духовно мещанский характер: сартровский субъект не прилагает ни малейшего труда, чтобы подняться над своей наличной природой, усилием ума и воли победить роковое «несчастье». Как ни утонченны некоторые психологические открытия Сартра, от «Бытия и ничто» веет человеческой посредственностью, заурядностью. Экзистенциализм Сартра проблематизирует существование... нет, не европейского интеллектуала XX века, а массового человека, от высокой культуры далекого, чьи запросы достаточно элементарны, — человека, который не сопротивляется уносящему его потоку бытия.

Философ Бахтин — атеист и антиметафизик, как и Сартр. Но его мысль одушевлена памятью об истинах христианства. В учении о диалогизированном обществе (модель коего — «полифонический роман» Достоевского) есть даже намек на присутствие в мире людей Бога, ставшего человеком: «дух автора <...> становится одним из участников» диалога *идей* героев²⁹, творец принимает участие в событиях сотворенного им бытия. *Человек* Сартра это по преимуществу *тело* (пространственная реальность, тонко отличающаяся от собственно *плоти*) плюс поток случайных *психологических состояний*, — на мой взгляд, они суть «помыслы» аскетики. Сартр — сторонник *психологии без души*, развившейся в XIX веке, метаморфозой коей является психоанализ, чье доминирование в XX веке бесспорно. — Между тем Бахтин в своей

²⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 35.

феноменологии³⁰ упорно держится за христианскую антропологическую триаду: *тело — душа — дух*. Восприятие человеком собственного тела и тела *другого* Бахтиным и Сартром проблематизируется весьма сходно, и Бахтин с той же остротой, что и Сартр, чувствует возможность объективации — «овеществления», «завершения» другого в его телесном — пространственном существовании. Однако превращение другого в мой объект — это уже последнее слово Сартра; как мы видели, инструментальное использование мною другого, мое стремление к власти над другим, в глазах Сартра, имеет неотвратимо-роковой характер. Но то, что Сартр считает сутью межчеловеческих отношений, Бахтин объявляет недолжным. Учение Сартра вырастает из объективации другого, учение Бахтина — из противостояния этой объективации.

Переходя от тела к *душе* — существованию во времени, Бахтин допускает (эстетическое) «завершение» души другого, избегая при этом ее платоновской субстанциализации, — говорит, например, о *характере* (героя). При этом *свою* душу, согласно Бахтину, я воспринимаю в ее хаотичности и принципиальной незавершенности, что мы наблюдаем и у Сартра. «Я, как субъект, никогда не совпадаю с самим собою»³¹, — это суждение Бахтина точно соответствует тезису Сартра о роковом несовпадении *бытия-в-себе* и *для-себя*. В антропологии Сартра нет понятия «духа» человека; у Бахтина же в «Авторе и герое...» «дух» появляется как реликт метафизики (наподобие вещи-в-себе Канта), — например, в положении: «В себе самом я живу в духе». И когда Бахтин говорит о бессмертии моего «духа» и «души» другого, о моей, изнутри, обреченности на «молитву и покаяние», о «спасении»

³⁰ Экзистенциализм, как представляется, развил и углубил два предшествующих направления: его корни — либо в *философии жизни*, либо в *феноменологии*. Так, наш Шестов откровенно исходил из философии жизни, Хайдеггер и Сартр шли от Гуссерля, Камю жизненно этичен и испытывал влияние Шестова. Что же касается Бердяева, то он определенно чужд феноменологии в своей устремленности к глубине бытия, но, с другой стороны, претензии его куда значительнее, чем внимание к проблемам «жизни». Гностический пафос ставит Бердяева в особое положение: *творчество* — главный «экзистенциал» Бердяева — есть категория *философии культуры*. Как мы увидим, таково же существо и бахтинского экзистенциализма.

³¹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 97.

меня — пускай и «архитектоническом» спасении — только извне, «нисходящим на нас последним словом бога»³² и т. п., то мы вправе даже допустить, что молодой Бахтин был религиозен, — во всяком случае он проявляет осведомленность в аскетическом учении. Правда, «архитектоническая» антропология понятие греха, в котором я каюсь, — греха, как подмеченной мною за собой конкретной страсти, — склонна феноменологически подменять моим видением своей собственной внутренней, неизбежно хаотической фрагментарности. Традиционное для христианина покаянное суждение о себе — к примеру, «я завистлив» — неприемлемо для воззрения Бахтина, где исключена самообъективация. Когда я оцениваю свой помысел или поступок как свидетельство моей завистливости, я смотрю на себя глазами другого: так сказали бы и Бахтин и Сартр. Душа другого, по Бахтину, завершима лишь отчасти: *другой* борется со мною за свою свободу, но борется опять-таки «архитектонически». Дело в том, что *другой* у Бахтина — это герой литературного произведения, тогда как «я» — его автор, художник. Философ Бахтин говорит об эстетических — «архитектонических» отношениях автора и героя в художественном мире, а писатель Сартр рассуждает о реальной жизни. Этим отчасти обусловлен разный ход их мысли; впрочем, оба сходятся в том, что «дух» (у Сартра субъектность *другого*) в принципе незавершим. Сартра, как мы с Вами видели, описание борьбы «я» и «другого» заводит или в дурную бесконечность (вот уж что «незавершимо», так это борьба в неискупленном мире Сартра!), или в смысловые тупики. У Бахтина «архитектоника» «нравственной реальности» ограничивается тремя позициями: «я-для-себя», «другой-для-меня» «я-для-другого». Видение «другого» в качестве следующего отражения — как «другого-для-меня-для-другого» и т. д., что имеет место в феноменологии Сартра, означает мое вступление в «борьбу объективаций», упорствование в этой борьбе, — но это неприемлемо для Бахтина уже этически. Кроме того, как я уже заметила, позиции «автора» и «героя» несимметричны, неравноправны: «герой» не в состоянии «объективировать» «автора», вынужден играть по правилам «автора» и соглашается на ту степень свободы, которую автор ему предоставляет. Так, герой *жития*

³² Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 97, 98, 112.

действует в рамках авторской — канонической схемы, а вот романтический герой склонен даже в своих поступках игнорировать авторский замысел. — Здесь мне надо прояснить для Вас изначальный бахтинский философский проект.

В Бахтике я вижу наследника мысли Серебряного века, — в частности, тогдашней тенденции, направленной на некое соединение *искусства и жизни*. Вы осведомлены о «жизнетворчестве» наших символистов и, обратно, об их усилиях схватить и удержать в образе саму жизнь, само бытие. Конечно, в этом действовал послекантовский пафос очеловечивания мира. Так вот, и Бахтин изначально намеревался философски соединить *жизнь и искусство* — обнаружить или выстроить подобную эстетико–жизненную реальность. «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности», — заявил двадцатичетырехлетний мыслитель в своем самом раннем из дошедших до нас текстов³³. Бахтин исходит из жизненного *поступка* субъекта, — экзистенциальный нерв *действия* — это *ответственность*. Как и у Сартра, скажете Вы! Подобно Сартру же, *поступок* Бахтин интенционально устремляет к *другому*. Но русский мыслитель изначально ограничивает себя моделью бытия — художественным миром; его «субъект», «я» — это «автор» произведения, а «другой» — это «герой», художественный образ³⁴. И, в отличие от Сартра, поскольку *другой* для меня должен быть непременно *целью*, а не средством (в соответствии с категорическим императивом Канта), бесконечная зеркальность отношений «я» и «другого» Бахтиным из его учения исключается. В один феноменологический шаг я авторски достигаю своей цели — полагаю *бытие* другого как *другого–для–меня*. Например, «классический характер» мною полагается как судьба героя — его поступки мотивируются не свободной волей, а судьбой, «смысловым прошлым»³⁵.

³³ Бахтин М. М. Искусство и ответственность (1919 г.) Указ. изд. С. 6.

³⁴ «Другой <...> может быть для меня только образом»: это слова Сартра, также рассматривающего искусство в качестве модели отношений «я» и другого». Об этом свидетельствует и использование Сартром понятия «автор» в точном бахтинском значении (при определении «ответственности» как «сознания быть неоспоримым автором события или объекта».) См.: Сартр Ж.–П. Бытие и ничто. С. 255, 557 соотв.

³⁵ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 152 и далее.

В «Авторе и герое...» — трактате начала 1920-х гг. — Бахтин прослеживает по сути борьбу искусства и жизни, моделируя ее «отношениями» автора и героя художественного произведения. «Завершение», «овеществление», объективация героя со стороны автора сосуществует в эстетическом событии с предоставлением автором свободы герою в пределах «смыслового целого» последнего. В жизни же этика Канта борется со стихийным законом падшего мира — с волей к власти над другим. Бахтин выстраивает ряд «смысловых целых» героя (биография, лирический герой, характеры классический и романтический — вот главные позиции этого ряда), в котором свобода героя от автора растет. В области искусства автору позволено грешить против этики при «оформлении» тела и души героя, подчиняющем героя автору. Но выход в жизнь произойдет лишь тогда, когда герой получит от автора полную свободу. Каков же этот парадоксальный, невероятный художественный феномен — герой, обладающий той же мерою свободы, что и реальный человек? Бахтин обнаруживает такое художественное явление, не просто подобное живой жизни, но и выступающее в качестве жизненного события (не перестав при этом быть художественной ценностью!) в «полифоническом романе» Достоевского. Отсылаю Вас к моей книге «Бахтин глазами метафизика», где я с разных сторон освещаю данное ядро бахтинского воззрения. Здесь же я взгляну на бахтинский диалогизм, держа в уме при этом соответствующие представления Сартра. Мне кажется, что ни эти последние, ни бахтинская книга 1929 года «Проблемы творчества Достоевского» не были бы возможны без книги М. Бубера начала 1920-х гг. «Я и Ты»...

И Бахтин, и Сартр исходили из признания за должное свободы субъекта. Но Сартр был убежден в невозможности для человека предоставить свободу *другому*, так что центральной в его учении стала мысль о неизбежном конфликте «я» и «другого». Принимать другого в его свободе трудно, но возможно: так полагал Бахтин, овладевавший тайной общения в руководимом им невельско-витебском философском кружке. В своей «архитектонической эстетике» он исключал возможность «завершения» — оформления, художественного показа субъекта как свободного «я», — человека в качестве личности. Традиционно свобода — это прерогатива *духа* человека. Потому, казалось бы, оформить *дух*, представив его в качестве образа, в отличие от *души*

и тела невозможно. Но вот, Бахтин обнаруживает в сокровищнице мировой литературы художественное явление, в котором, по его мнению, невероятная цель достигнута — дух изображен так, как прежде умели изображать только душу и тело. Чужое сознание, иными словами, показано там как сознание именно субъекта. Герою автором предоставлена свобода, — это подобно тому, что человек сотворен Богом в качестве свободного существа. Таков роман Достоевского, где герои — носители «идей» — ведут бесконечный диалог «по последним вопросам», в который автор со своим «завершающим» словом не вмешивается. Вот как поздний Бахтин оценивает художественное открытие Достоевского: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания, сумел увидеть дух так, как до него умели видеть только тело и душу человека. Он продвинул эстетическое видение вглубь, <...> но не в глубь бессознательного, а в глубь—высоту сознания. <...> Сознание гораздо страшнее всяких бессознательных комплексов»³⁶.

Как Вы видите, Бахтин отождествляет «дух» с «идеями», — «идеями» живут герои—мыслители, герои—идеологи — Раскольников, Иван, старец Зосима и т. д. «Дух» — это «слово» героя, обращенное к другому, это «сознание», подобное «сознанию» человека в концепции Сартра, также игнорирующего в своей антропологии бездны подсознания и свет сверхсознания. Здесь суть экзистенциализма обоих философов: существовать для них значит мыслить, решать последние вопросы. И роман Достоевского для Бахтина не просто идеальная модель жизни, но — изумительным образом — сама жизнь. В самом деле, бесконечные диалоги — например, Раскольникова с Порфирием или с Соней — выходят за пределы текста и по-новому возобновляются, — скажем, в ницшеанских интерпретациях Мережковского. «Искусство и жизнь должны быть едины», — заявлял Бахтин. И вот, в его глазах, диалогический мир Достоевского — это равно искусство и жизнь.

Экзистенциализм Бахтина, представленный его учением о диалоге («Быть — значит общаться диалогически»³⁷), нравственным императивом имеет свободу *другого*. Сартр, не обременяющий своего субъекта нравственными требованиями, тоже

³⁶ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском (1961 г.) Указ. изд. С. 313.

³⁷ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 338.

вроде бы хочет свободы *другому*, когда конструирует «феноменологический» мир. Но ему не удастся ее достигнуть: над сартровским *субъектом* висят два дамокловых меча, и один из них непременно упадет, — это мечи садизма и мазохизма. Почему так происходит? Почему диалогический мир Бахтина высок и светел (западным интеллектуалам он очень по душе — они с удовольствием пророчат Бахтину роль *философа третьего тысячелетия*), — тогда как мир Сартра безысходно смраден? Ведь оба воззрения равно атеистичны, безблагодатны, имманентны, бессубстанциальны! — Мне кажется, дело в том, что «большой диалог» по Бахтину, — он же диалогизированный социум, — конструируется как реальность чисто духовного порядка (в бахтинском смысле). Человек в этом мире сведён к его «идею» — к сознанию, мировоззрению, будучи при этом лишен тела и пола. Как бы ни были остры диалогические talk-show в наших СМИ, все же редко их участники берут один другого за грудки или вцепляются в волосы оппонента. — У Сартра же все межличностные ситуации в первую очередь телесны, осуществляются в пространстве и прообразами имеют отношения сексуальные. Всё же греховность мира сосредоточена именно в телесности! И Сартр показал, что, по причине неизбежно телесного характера отношений *я и другого*, находящихся в пространственной оппозиции, происходит вырождение этих отношений — сползание партнеров в бездны ненависти (вспомним страх за свою свободу субъекта, оказавшегося под *взглядом* другого).

Но вот, поздний — 1950–1960-х годов — Бахтин приходит в точности к тому же, что ранее обнаружил Сартр! Во второй редакции книги о Достоевском диалогическая идиллия мыслителем разрушается — диалог «карнавализуется», свобода героев сменяется их одержимостью. «Ад — это другие», — написал драматург Сартр. Философ Бахтин в многоголосии романов Достоевского вдруг слышал дионисийский — «карнавальский» хохот, а на месте романного царства высоких духов — *идей*, сошедших на землю с платоновского небосвода, оказалась «веселая преисподняя» «Бобка». И тому, кто приблизится к «карнавализованному» миру Достоевского–Бахтина, в нос ударяет все тот же учуянный в бытии Сартром тлетворный «дух»... Бахтин и Сартр в конце концов совпали в своей бытийственной безнадежности. Впрочем, свой экзистенциализм сам Бахтин никоим образом безнадежным не считал.

Усилие Бахтина представить во второй редакции книги о Достоевском творчество писателя «сплошь карнавализованным» — неким расширенным «Бобком» — мне представляется очень плодотворным, и при этом проблематичным. В самом деле, пафос Достоевского обозначить нелегко! Бахтин здесь продолжает сходные искания мыслителей Серебряного века: Достоевского уподобляли Ницше, считая не только «жестоким талантом», но и неким апологетом зла; в его религиозности находили остро-языческую закваску оргиазма Элевсиний; общим местом был «трагизм» его воззрения и т. д. Все без исключения комментаторы-философы видели в Достоевском «пророка» духовной революции, провозвестника «нового религиозного сознания». *Карнавальность* — обрушение скреп христианского мира, разгул язычества, аморализм, переходящий в перверсии, апофеоз плоти — включает в себя многое из того, что в Достоевском обнаруживали Мережковский, Шестов, Бердяев. Ближе прочих к идее карнавала был ницшеанец Иванов, пытавшийся возродить культ Диониса. Единственное, что оказалось чуждым бахтинскому проекту карнавализации Достоевского, так это трагическая серьезность мыслителей Серебряного века, которую они герменевтически вчувствовали в Достоевского. Мне кажется, дорогой коллега, что карнавальный смех у Бахтина восходит к смеху Ницше, — по-бахтински «карнавален» у Ницше, конечно, не только «Заратустра», пародирующий евангельского Христа. Бахтин вообще вписывается в ряд русских ницшеанцев, мною только что названных; меня давно привлекает тема «Бахтин и Ницше»!

Но вот что интересно в данный момент, так это глубочайшая разница двух редакций бахтинской книги о Достоевском (1929 и 1963 годов). Перед нами абсолютно различные герменевтические версии не только творчества, но и *внутреннего человека* Достоевского. Сам Бахтин вроде бы дает объяснение метаморфозы своей концепции. Вторая редакция учитывает созданную им уже в 1930-е годы теорию романа, возводящую этот жанр к народной смеховой культуре. И Достоевский-романист будто бы следовал закономерностям романного слова, — был как бы одержим «мениппейным» — «карнавальным» духом жанра, «помнящего» свое происхождение из среды карнавальных вольностей. Меня совершенно не устраивают эти ученые соображения. Второй редакцией своей книги Бахтин не уточняет, а опровергает

первую. Четвертая глава второй редакции, представляющая карнавализованного Достоевского, резко контрастирует с прочими главами, повторяющими разделы первой редакции. Первая редакция — напомним Вам это — содержала в себе философию диалога — ядро первой философии Бахтина, замысленной им нравственной метафизики, т. е. бахтинского экзистенциализма. Всякое экзистенциалистское учение, очевидно, конципирует глубинно-жизненный опыт его создателя. И за идейным «диалогом по последним вопросам», в принципе незавершимом, просматривается действительность дружеского философского кружка, который в начале 1920-х годов возглавлял Бахтин. Прообраз бесконечных философских споров, которые вели Пумпянский, Каган, Юдина, Соллертинский и которые режиссировал сам молодой М. М., он усмотрел в разговорах «русских мальчиков» в романах Достоевского. «Диалогической» архитектонике («поэтике» как субъектной структуре) этих романов Бахтиным в 1920-е годы была усвоена высокая этическая атмосфера кружка. Мир Достоевского молодой Бахтин свел к сообществу свободных личностей, поглощенных философскими проблемами. Этот симпозион или конференция почти не имеет видимых очертаний, ничего материально-вещного не участвует в возвышенных беседах и имеет характер условных декораций. Если я права и в книге о Достоевском Бахтин представил свою версию диалогической философии, то, очевидно, здесь чистой воды утопия, обусловленная как прекраснодушием бахтинского окружения, так и отсутствием у этих юных романтиков жизненного и экзистенциального опыта.

Вторая редакция — конкретно, глава о карнавальности мира Достоевского — прививает воззрению последнего некую инфернальность. В книге 1929 г. выявлен возвышенный — можно сказать, райский аспект мира Достоевского: ведь именно личностное общение в свободе и любви — то, что Серебряный век считал Царством Божиим³⁸. В версии же 1963 г. «микрокосмом» романов Достоевского Бахтиным объявлена «весёлая преисподняя» «Бобка». На мой взгляд, поздний Бахтин сосредоточился на той стихии Достоевского, которую издавна было принято называть «достоевщиной», — на болезненной стихии человеческих

³⁸ Например, так рассуждал Бердяев.

страстей, психологических (и не только) извращений, истерик и скандалов, безумия, эксцентричностей и т. д. Идеальный диалог подчиняется кантовскому императиву, в «карнавализованный» вторгается — скажу от себя — «пучина греха», дионисийская бездна. Сам-то Бахтин отнюдь не считал злом саму стихию карнавала, — напротив, видел в ней жизнеутверждающее, преобразующее, обновляющее мир добро. Ему импонирует «Бобок»: «одну из величайших мениппей» во всей мировой литературе³⁹, карнавальным «весёлым ад» он предпочитает «монолитно-серьёзному» церковному раю. Учение Бахтина о карнавале — это его версия *переоценки ценностей* в духе Ницше, дополняющая версии философов Серебряного века. — Однако чем диалог *карнавализованный* отличается от *некарнавализованного*? Чтобы понять их разницу, взглянем на пресловутый «Бобок» — микромир Достоевского согласно позднему Бахтину.

Антропология «Бобка» такова, что из трех традиционных начал там откровенно доминирует *плоть*. Кладбище — вопреки русскому обыкновению поэтизировать погосты — Достоевским показано как царство гниющей плоти. Высокий, бессмертный «дух» этому пространству абсолютно чужд: рассказчик, ёрничая, говорит о тлетворном тамошнем «духе» — эманации мертвой плоти. Диалог «карнавального» типа, в основе коего — «вольный фамильярный контакт» субъектов, предполагающий их направленность на «материально-телесный низ» и стилистику «трусобного натурализма», ведут *души* людей, пребывающих в некоем особом состоянии. Согласно воззрению, выраженному в «Бобке», у умершего человека, по причине не тотчас же прекратившейся жизни мозга, происходит — перед полным помрачением — кратковременное пробуждение сознания. Собеседники

³⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 184. Эта интригующая характеристика «Бобка» вызывает вспышку читательского интереса, которую однако Бахтин спешит угасить: «Но на ее [мениппей] содержательной глубине мы здесь останавливаться не будем» (там же). Бахтин, замечу, весьма темный писатель, всегда прячущий свои начала и концы — свою веру, своих предшественников, последний смысл своих воззрений. Его прибежище и укрытие — ученый дискурс. Сартр боялся объективации себя другим; Бахтин, кажется, страшился более простых вещей, — быть может, ГПУ–КГБ (не смерти и не ада). Но страх его был настолько глубок, что обусловил стиль бахтинского философствования.

в своих могилах пребывают в данной промежуточной фазе между жизнью и окончательной смертью, используя этот момент для непристойных разговоров в перспективе «карнавальной» оргии. Сатира ли это Достоевского, направленная на современные ему нравы? Или психотерапевтическая проработка собственного страха перед возможностью некогда очнуться в гробу? Или же — как в случае «Записок из подполья» — призыв к читателю обратиться, перед лицом загробного ужаса, «к вере и Христу»? Я затрудняюсь ответить. Этот рискованный текст к тому же — попытка приподнять покров над тайной смерти, образчик домощенного оккультизма, вместе и безответственности: Достоевский здесь как бы изменяет своему правилу не изображать смерть изнутри сознания усопшего. Ведь именно в ключе Достоевского Бахтин однажды заявил: «На кладбищах всегда лежат *другие*» (не я). Конечно, Клиневич, развратная девочка и пр. Достоевским показаны как «другие», но всё же... Мне, дорогой коллега, не хочется дальше идти в «содержательную глубину» «Бобка». Да, это *диалог в царстве мертвых*, схваченный ухом свидетеля (персонажа подпольного типа); наверное, на этот счет возможна цепь умозрений. Однако для моей цели сейчас важно одно: признав «Бобок» средоточием мира Достоевского, Бахтин реабилитировал в своих собственных глазах *тело и плоть* человека, исключенные им из учения о диалоге 20-х годов. Тем самым он подошел ближе к реальному Достоевскому, который был чистым «тайновидцем духа» лишь в герменевтике Серебряного века. Также Бахтин приблизился к реальной жизни, которая, увы, протекает не в духовном царстве, а на грешной земле. Наконец, дорогой профессор, Бахтин сблизился и с Сартром, который, положив категорию *тела* в основу своей онтологии, выказал больший, в сравнении с Бахтиным, реализм. Не поможет ли нам сопоставление Бахтина и Сартра в понимании каждого из них?.. Остановлюсь пока: это непростые материи.

20 июля. Ночью долго думала о тезисах Бахтина о «Бобке», будто бы задающем «тон всему творчеству Достоевского»⁴⁰, «микром мире» этого творчества. А что если признать правомерным данный резкий поворот бахтинской герменевтики — что за этим последует? Во-первых, вывод о незавершенности

⁴⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 184.

бахтинской концепции: Достоевский Серебряного века, «тайновидец духа» также и в версии Бахтина («сумел увидеть дух»), органически не соединен в его учении с апологетом «материально-телесного низа, черпающим вдохновение в оргийности «веселой преисподней». — Но забудем пока о «духе». Что по сути сказал о Достоевском Бахтин, распространив смыслы «Бобка» на все произведения писателя? На этот важный вопрос нам поможет ответить Сартр. Разговор в «Бобке» ведут ожившие на время *мертвецы* (на мениппейном «пороге» жизни и смерти, уточнил бы Бахтин), — само слово «бобок», которое слышит рассказчик, бессмысленное, бредовое, — это словесная метка *абсурдности* ситуации. Но вот, «живым мертвецом» называет себя Анни, бывшая возлюбленная героя-рассказчика Сартровой «Тошноты» Антуана Рокантена, также ощущающего себя таковым. Влияние Достоевского на повесть Сартра заметно и невооруженным взглядом. Анни — стареющая эксцентричная актриса, живущая на содержании у старика и меняющая любовников — это, очевидно, реинкарнация Настасьи Филипповны. Антуан же — возродившийся в новых условиях герой «Записок из подполья». Отношения между ними — это конфликт *другостей*, описанный в «Бытии и ничто», в котором Антуан влечется к мазохистскому, Анни — к садическому полюсу. В монологический дискурс повести включены две диалогические сцены. Как, замечу, и в случае «Записок», первая представляет приятельскую встречу — Антуан обедает с Самоучкой, вторая же сцена любовная, предшествующая окончательному расставанию Антуана с Анни. Монолог в «Тошноте» остро субъективен: это не столько фиксирующий события дневник, сколько исповедь, переходящая в поток сознания. Ключевое слово в таком потоке, обозначающее предел самосознания Антуана, это *существование*. Именно экзистирование, существование — это ужас Антуана, его безумие, его «тошнота». И это совершенно естественно: существование «я», всматривающегося в себя в тщетном усилии постичь собственный смысл, не будучи существованием в присутствии Бога, т. е. молитвой, имеет тупиковый характер. Это абсолютный абсурд, — скажу от себя, не включенный свыше в проект, идею человека. Антуан ищет спасения от этой смерти заживо у Анни, но та прямо говорит, что она тоже мертва. Коллега! Вы видите, что именно у Сартра создана метафизическая ситуация «Бобка» — общение «живых

мертвецов». — А разговор Антуана с Самоучкой в бувильском кафе? Это явная аллюзия на диалоги «русских мальчиков» — персонажей Достоевского по трактирам, давшие основу бахтинской философии духовного диалога. Но у Сартра эпизод в кафе взрывается скандалом — «карнавализуется». Антуана охватывает приступ «тошноты» — нестерпимой скуки, как раз когда Самоучка обращается к нему с призывом любить людей. Подпольная личность, склонная к перверсивным — то ли сюрреалистическим, то ли «карнавальным» фантазиям, Антуан мысленно вонзает в глаз Самоучки десертный нож и ёрничает перед посетителями кафе. «Всемство» шокировано ставрогинскими жестами Антуана, который убегает от людей в свое «подполье» — «тошноту» существования. Как видите, «Тошнота» Сартра пронизана импульсами, идущими от Достоевского. — Но не вернуться ли нам к бахтинской идее «карнавализованного» Достоевского, как бы распутившегося из зерна «Бобка»?

В «Бобке» показано существование людей, обреченных природой на близкую смерть⁴¹. Однако в сроках ли тут дело? Все герои-протагонисты Достоевского также обречены на смерть более или менее скорую. Потому откровенные диалоги, обнажающие их «идеи», действительно, по сути мало отличаются от разговора оживших мертвецов (диалога «карнавализованного»). То, что романские истории у Достоевского чреватые скандалами и истериками, вполне закономерно, — подобно ядовитому туману, стихия достоевщины пронизывает все сюжетные извивы. Наш экзистенциалист Лев Шестов прав: в «Записках из подполья» представлен именно тот человеческий тип, то «сознание», которое затем воспроизводится и в романах. Раскольников и Иван, Версиков и Ставрогин, Кириллов и Шатов и т. д. — все герои-идеологи Достоевского суть люди «подпольные»,

⁴¹ Спрошу Вас, ученого-антропософа: насколько значимо такое представление о посмертии? Не сходно ли оно отчасти с антропософской концепцией этапов жизни индивидуальности между смертью и новым рождением? Ведь и по Штейнеру, утратив в момент смерти связь с физическим телом, «я» остается связанным на какое-то время с телами эфирным и астральным, сохраняя при этом сознание. И вот, до погружения в сон, жизнь «я» не похожа ли на жизнь героев «Бобка»? Рискну даже шокировать Вас: «Драмы-мистерии» Штейнера, эти антропософские разговоры в царстве мертвых, не являются ли формально как бы слепок с «Бобка»?..

которые из хаоса копошащихся в их умах помыслов родили, сформировали каждый свою «идею», которую приняли за истину. Все они подобны Антуану Рокантену в их имманентном существовании, у всех оно абсолютно «тошнотворно» — безблагодатно, безысходно—абсурдно. «Тошнота» Сартра — это не просто история французского мальчика: это литературоведческий феномен, интерпретация произведений Достоевского — от «Записок» до «Братьев Карамазовых» и, конечно, возрождение смыслов «Бобка». «Литературовед» Сартр, как и Шестов, свел Достоевского к «Запискам» и, подобно Бахтину, увидел в протагонистах «романов—трагедий» русского писателя «живых мертвецов» «Бобка». Вот только «карнавальная смех» в мире Сартра очень уж сильно «редуцирован» — заменен «тошнотой» и ее деривациями. Да простят меня те, кто настаивает на христианстве Бахтина: Сартр — больший христианин, чем Бахтин, ибо томится в земном аду, страдает от «тошноты» и ищет смысл «существования» — ищет Бога. Бахтин же любит «карнавалом» (а также восхищается «Бобком») и, называя карнавальную вольность «божественной свободой» (с. 212 второй редакции), по сути признаётся в своей пристрастии к «богам» «весёлой преисподней»...⁴²

Перехожу к самому для меня интересному — фундаментальному и неисследованному вопросу: как быть с сугубой «духовностью» Достоевского, приписанной ему философами Серебряного века (с которыми по—своему согласился и Бахтин) и в которую уверовали люди нашего поколения? Стихия *достоевщины*, карнавальность — это антипод высокой христианской духовности; «весёлая преисподняя» — среда обитания духов падших, одержавших, как например, у Сартра, палачей и садистов, превращающих в идиотических болванов мазохистов. Но как многозначно русское слово «дух»! Не в этом ли коренятся все нелепости, связанные с Достоевским, — к примеру, миф о нем как о писателе чуть ли не православном? Кстати, завязка «Бобка» — как раз указание на двусмысленность «духа»: есть дух тлетворный и дух церковный, и второй смысл рассказчиком — действительно, карнавально — т. е. кощунственно диффамируется. Мне, дорогой друг, близко традиционно—христианское значение слова «дух»: с ним

⁴² Отсылая Вас к разделу «Бахтин глазами метафизика» своей одноименной монографии: там я разбираюсь с книгой Бахтина о Рабле.

я связываю бессмертное — и непременно субстанциальное начало человека, его глубинное «я», непостижимо причастное Богу, что традиционно обозначается как Божии «образ и подобие». Духовная жизнь человека предполагает, во-первых, признание в себе этого начала — присутствия Бога в недрах своей личности, а затем усилие укорениться в нем и действовать в сознании интимной близости Бога, со всей мерой ответственности перед Ним. Описанием, со знанием дела, сферы человеческого духа (трансцендирующего в область Духа Божия) для меня являются сочинения христианских подвижников. Из них мы узнаём о духовной брани — борьбе с помыслами и страстями, о молитвенных состояниях, даже и высших — о «видении Бога» (архимандрит Софроний Сахаров). Чтение духовных текстов вовлекает нас в высокий опыт их авторов, сообщает благодать. Преподобные Исаак Сирий и Макарий Египетский, Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, праведный Иоанн Кронштадтский и Антоний Сурожский (называю знакомых мне и любимых авторов), действительно, *видели дух* внутренним зрением и сумели показать его нам, незрячим, — во тьме и сени смертной этим людям воссиял немерцающий свет. Дух — реальность сокровенная, драгоценная: подвижник полагает жизнь на то, чтобы открыть ее в себе самом и, утвердившись в ней, восходить к Богу. Аскетика — это великая наука, многовековая традиция, аскетическая метафизика основана на практике сонмов христианских святых. Такой подлинно христианский экзистенциализм стал слишком трудным для нынешнего человека. Уделом единиц оказался и христианский смысл слова «дух», — его стали подменять смыслами доморощенными.

Когда в книге Д. Мережковского «Л. Толстой и Ф. Достоевский» (1900–1902 гг.) я наталкиваюсь на определение Достоевского как «тайновидца духа», что делало писателя, по мысли Мережковского, предтечей *нового религиозного сознания* и пророком религии *Третьего Завета*, у меня всегда возникает сопротивление — нет, не убежденности толкователя в новизне воззрений Достоевского, но как раз тому значению, которое он вкладывает в слово «дух». Под «духом» им понимается просто внутренняя жизнь человека безотносительно к ее содержанию. Психологическому анализу Мережковский подвергает большинство протагонистов романов Достоевского. Он находит их

сознание раздвоенным — признающим равноценность «верхней» и «нижней» бездн, т. е. святости и греха. Понятно, он тем самым ницшезирует Достоевского, желая поставить его воззрение по ту сторону общепринятых добра и зла. Одновременно с Мережковским Лев Шестов в книге «Достоевский и Нитше» выводит Достоевского как апологета зла. Так герменевтика Серебряного века как бы усиливает мысль Н. Михайловского о «жестокости таланта» Достоевского. Сам Достоевский (в своих знаменитых тезисах о «красоте») говорил о борьбе Бога и дьявола в сердцах людей. Скажут: разве не на эти слова писателя (несомненно, имевшего в виду духовную брань) ориентировался Мережковский, педалируя душевную раздвоенность Раскольникова, Мышкина, Версилова? Конечно, на них, но изобразить интерпретатору удалось лишь вполне имманентные психические явления, — например, болезненные состояния Раскольникова перед убийством. Впрочем, описание Достоевским развития сознания студента от первой мысли о преступлении до самого поступка больше напоминает аскетическое учение об эволюции греховного помысла от бесовского «приражения» до деяния, чем душевные истории прочих героев Достоевского. Где же, простите, в этих историях собственно «дух» (а не психика)?! Где сознательная борьба, стояние в вере, взирание на Христа? Чувствуем ли мы хоть малое веяние Духа Божия, следя за болезненными перипетиями сознания героев? Ничего подобного: внутренняя жизнь большинства из них — это сплошная «тошнота» по Сартру, гнусное томление, которое и передается читателю. Показал ли Сартр *дух* Антуана Рокантена? Ничуть не бывало — в «Тошноте» выведено его «существование». В случае Достоевского дело обстоит в точности так же: он воспроизводит именно существование — экзистенцию «подпольного человека», Раскольникова, братьев Карамазовых и прочих ведущих и второстепенных героев. Достоевский тяготел к субъектному я-дискурсу, для него естественным было слово личностное — интимно-философское, жизненно-исповедальное. Потому он — предшественник и вдохновитель экзистенциализма, как русского, так и западного. Лично религиозный человек, он, как и Сартр, изображал лежащий во зле мир городских людей XIX века, в своей массе бесконечно далеких от духовной жизни. Ему, действительно, впервые в литературе, удалось изобразить мрак и безысходность — «тошнотворность» их

бытия. И, быть может, им всегда — а не только в случае «Записок из подполья» — руководило желание обосновать, как бы от противного, необходимость для человека «веры и Христа»⁴³. Бахтин страшным образом прав! Если в изображенном Достоевском мире и есть «дух», то это дух тления, как в «Бобке», — и именно в этом, глубиннейшем смысле, «Бобок» — это «микрокосм» всего творчества Достоевского, как и утверждает Бахтин. Сартр, подражавший Достоевскому, потому и назвал свою повесть так, как он ее назвал. Понимал это, несомненно, и сам Достоевский. Полагаю, узнай он, что читатели вскоре после его кончины назовут его «пророком», «тайновидцем» и «духовидцем», причастным тайнам Элевсина и предтечей «Третьего Завета», он пришел бы в ужас...

Итак, мыслители Серебряного века, представлявшие Достоевского «духовным» писателем, в действительности описывали его подход как глубинно–психологический. В самом деле, именно Достоевскому мы, его читатели, обязаны открытию неких темных закоулков — «подполья» в душе каждого из нас. Достоевский — антрополог, а не пневматолог, и никак не может быть учителем веры: слишком сильны его религиозные сомнения, слишком он «широк» и глубок. «Тайновидцем духа» с тем же успехом можно называть и атеиста Сартра. «Существование» — это не духовная жизнь, которая как раз — преодоление имманентного бытия, прорыв в иную онтологическую сферу. Достоевский подает повод признавать себя за «жестокий талант» (Михайловский), герменевтически сближать свою борьбу против «чертовых добра и зла» с *переоценкой ценностей* Ницше (Лев Шестов), — стихия *достоевщины* это не что иное, как беснование, или «весёлая преисподняя» по Бахтину. Возможно ли быть одновременно духовным писателем, воссоздателем духовной жизни?!

Однако в слово «дух» русские мыслители вкладывали смысл отнюдь не христианский. Для Бахтина *дух это* «последняя смысловая позиция личности», попросту говоря, мировоззрение, что следует из важной для исследователя фрагментарной бахтинской работы «К переработке книги о Достоевском»: «Мировоззрения, воплощенные в голосах. Диалог таких воплощенных

⁴³ В письме к брату Михаилу от 26 марта 1864 г. Достоевский сообщил, что в «Записках» он «вывел потребность веры и Христа». Это было оправданием писателя перед критиками, громившими «Записки» за аморализм.

мировоззрений, в котором он сам [Достоевский] участвовал»⁴⁴. Бахтин при этом замечает, что первоначально в творческом сознании Достоевского возникали как раз эти самые мировоззрения — идейная система будущего романа; в сюжетные же судьбы героев диалог идей облекался лишь на втором этапе. Быть может, я что-то недопонимаю, но подобные произведения всегда относились по ведомству философского романа, возникшего задолго до Достоевского. Вклад последнего — как бы полное воплощение, экзистенциализация «идей»: герои — мыслители живут своим воззрением, *существовать* для них означает деятельно «разрешать мысль». Так, Раскольников живет мыслью о дозволенности убийства, а Кириллов — убежденностью в великой ценности самоубийства, Иван не принимает мира и, по сути, его Творца, Дмитрий Карамазов — идейный гедонист, а его отец Фёдор — сладострастник и т. д. Все эти виды *существования* вполне подходят под Сартрову метафору «тошноты», протагонисты же Достоевского — это герои типа Антуана Рокантена (чей прототип в свою очередь — персонаж «Записок из подполья»). Такому воистину «тошнотворному» миру, где одержимый студент с топором крадетя к дому будущих жертв, где «бесы» выются вокруг бутафорского «Ивана-царевича» и пытаются «карнавально» его «увенчать», — где сластолюбивый старикашка вождедеет «Грушеньки» и вечность кажется темной «баней с пауками» и т. д., и т. п., Достоевский противопоставляет одних «лубочных» (Мережковский) монастырских старцев, в ключе Соловьёва мечтающих о грядущем превращении государства в Церковь, да *русского инока* Алёшу, чья «идея» за пределами романного текста мало-помалу рассыпается, что следует из черновиков Достоевского к продолжению романа. Бредовые «идеи» героев Достоевского — это не *дух*, не обнаружение бессмертного ядра личности, но иллюзии — прельстительные «мечтания», «помыслы» в категориях аскетики. Герои с ними отнюдь не борются, но, по Бахтину — доводят их до конца (как правило, весьма мрачного), пользуясь «свободой», дарованной им «автором». В лучшем случае это имманентное существование, психология, но никак не жизнь духа. Серебряный век исчерпал себя, в частности, в герменевтике, обращенной на Достоевского. Будем — ввиду, кстати, близящегося

⁴⁴ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. Указ. изд. С. 313, 321.

юбилея писателя (1821–2021) — ждать здесь прорывных открытий, которые оставят позади миф о «тайновидце духа», — миф, который по-своему передал и Бахтин.

Исчерпанность мифа о духовидчестве Достоевского сказывается, в частности, в том, что Бахтин в книге о Достоевском 1963 года сам опровергает этот, прежде близкий ему миф, — опровергает, понятно, концепцией карнавальности «поэтики Достоевского». В первой, 1929 года, редакции книги «плюралистический» мир «полифонического романа» Достоевского уподоблен «церкви, как общению неслиянных душ, где сойдутся грешники и праведники»⁴⁵. Конечно, такое — сугубо имманентное, профанно-мирское понимание Церкви выдает слабое знакомство Бахтина с богословием, что, впрочем, сейчас не так важно: само слово «Церковь» предполагает возможность общения существ *духовных*. Но вот поздний Бахтин мир Достоевского онтологически определяет как «ад» — «карнавализованную преисподнюю», где в атмосфере «карнавальной откровенности» «релятивизируется всё, что разъединяет людей» и между ними устанавливаются «вольные фамильярные контакты». Это уж совсем не похоже на Церковь — тем более, что Бахтин называет «гнилыми верёвками», «тяжелым и мрачным обманом» «ложно-серьёзные» «моральные устои и верования». Кладбищенское «веселье» «Бобка», с его «заголимся и обнажимся», Бахтин ничтоже сумняся распространяет на все произведения Достоевского. При этом дирижирует карнавальным коллективом сам автор: «Решающее свое выражение [карнавальный] редуцированный смех получает в последней авторской позиции». Новоиспеченным нашим православным — почитателям «верующего» Достоевского — надо бы вдуматься в такую ее бахтинскую характеристику: «Эта позиция исключает всякую одностороннюю, догматическую серьезность, не дает абсолютизироваться ни одной точке зрения».

А что же пресловутый «диалог идей»? Вот каков он, например, в романе «Идиот», подвергнутом интерпретации уже поздним Бахтиным. Средоточие романа — это «карнавальная пара»: Мышкин, «идиот», со своей «чистой человечностью» заброшенный в падший мир, и гетера Настасья Филипповна, «безумная», чья экзистенция — это надрыв. «И вот вокруг этих двух центральных

⁴⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 36.

фигур романа — «идиота» и «безумной» — вся жизнь карнавализуется, превращается в «мир наизнанку». Если это и *диалог* — переплетения, взаимоотражения «рая» Мышкина и «ада» Настасьи Филипповны, то какие же «идеи» — простите меня — могут быть у «безумной» и «идиота»?! Неужели атмосфера скандалов и истерик — это «высшая сфера духа и интеллекта»?⁴⁶ — Дорогой коллега! На самом деле эти бахтинские рассуждения мне очень нравятся, а его интуиция неотвратимого перехода «диалога» в «карнавал» представляется гениальной: в ней одной, как в капле воды, остроумно выражена вся падшесть мира. Сверх того, категории *диалог* и *карнавал* сделались великолепными инструментами для описания нынешнего социума, где, очевидно, надолго воцарился карнавализованный диалог⁴⁷, победил дух «веселой относительности». Кажется, именование на Западе Бахтина «философом третьего тысячелетия» было весьма проницательным!

Дорогой профессор! Я вернусь к тому месту своего письма, где начала сопоставлять Бахтина и Сартра по общим для обоих опорным концептам. Это *поступок, ответственность, свобода...* Экскурс о Достоевском выявил нечто примечательное. Поздний Бахтин, вполне в ключе Сартра, описывает Достоевского как предтечу экзистенциализма: герои его произведений репрезентируют различные смысловые версии *имманентного существования* (весьма не похожего на проявления *духа* — бессмертного начала человека). *Смерть* — еще один концепт, на который я обращаю внимание, развивая свою тему. Приверженцы феноменологического метода, экзистенциалисты Сартр и Бахтин не касаются вопроса о смертности или бессмертии человека: оба ограничиваются вполне рациональной *феноменологией смерти*. Вам, стороннику громадного, детализированного до мелочей антропологического мифа о «жизни между смертью и новым рождением»,

⁴⁶ Там же. С. 232, 235, 225, 222, 234, 239 соотв.

⁴⁷ Послушайте, например, абсолютно карнавализованное радио «Эхо Москвы», чья идейная концепция выстроена вокруг «развенчания» всякого рода «королей» — будь то Путин, патриарх или кто-то еще (сейчас же радио, в лице талантливых Ю. Латыниной и А. Невзорова, добралось и до Христа). Или взгляните в сторону другого — в смысле политики, но не стиля — полюса и продумайте сценарии программ Первого канала ТВ — типа «Время покажет» и т. п.: их мишень — лишь другие «короли», но и только.

эта профанная феноменология, возможно, покажется сухой и скучной. Я, православный метафизик, со своей стороны нахожу такие рассуждения софистическими и высокомерными (в них я чувствую гордыню стоицизма, — дескать, мне чужд страх смерти), но отдаю должное мыслительной честности агностиков. Так посмотрим же, близки или расходятся Бахтин и Сартр в вопросе о событии смерти.

Относительно Сартра надо сказать, что ему отнюдь не хочется умирать, но и имманентно «существовать» ему не по душе. Ему хотелось бы, чтобы Бог *был*: порой он упоминает безо всякой вражды это слово, хотя и в феноменологическом контексте. О смерти Сартр рассуждает, полемизируя с идеей "Sein zum Tode" Хайдеггера, рассматривавшего смерть как свободный выбор, «проект» Dasein (т. е. человека в его имманентном бытии). *Человек* Хайдеггера живет в постоянном и напряженном предвосхищении смерти, строит свою жизнь в смертной перспективе, — стремясь примириться с нею, конципирует, превращает ее в собственный замысел. *Человек* же Сартра знать ничего не хочет — и не может — о собственной смерти, Она исключена из его cogito и, оказываясь вне луча феноменологической интенции, для него попросту не существует. Когда я жив, смерти для меня нет, когда умру — меня не будет: так, софистически, древние создавали иллюзию собственного бессмертия. Сартр, кажется, чувствует ситуацию сходно: «Я сам ускользаю от смерти». Для моей смерти «нет никакого места в моей субъективности», она — факт, подобный моему рождению — дана только *другому*. «Для смерти нет никакого места в бытии-для-себя», — она есть «аспект <...> бытия-для-другого». Наши проекты строятся «в принципе независимо от нее», так что «бытие к смерти» Хайдеггера, по Сартру, было бы ложной установкой субъекта — отказом от своей субъективности и жизнью под взглядом *другого*.

Итак, Сартр исключает смерть из «онтологической структуры моего бытия»; моя смерть мне феноменологически не дана, не входит в мой опыт. Получается, что жизнь субъекта для Сартра не имеет конца — в своем реальном существовании человек бессмертен. Дорогой коллега! Вы, как и я, полагаю, находите эту *феноменологию смерти* типично софистическим построением: мы с Вами убеждены, что смерть не есть обрыв субъективности. Смерти нет для меня, на все лады повторяет Сартр, — «как раз

другой смертен в своем бытии»⁴⁸. «На кладбище пускай лежат другие», — сказал однажды Бахтин кому-то из своих почитателей. Хотелось бы мне всмотреться в выражение его лица при этих словах!

Да, о смерти Бахтин рассуждал в принципе так же, как Сартр. Но, в отличие от последнего, он, как всегда, прибегал к герменевтическому дискурсу — апеллировал к «поэтике Достоевского», который, по его наблюдению, «никогда не изображает смерти изнутри». «Сознание <...> бесконечно», «смерти <...> изнутри <...> не существует вообще», ибо «начало и конец, рождение и смерть» принадлежат объективации. «Сознание для себя» — вот «самый главный» «предмет изображения в мире Достоевского», и смерть его «не задевает»⁴⁹. «Личность не умирает. Смерть есть уход»⁵⁰: в комментариях к Достоевскому звучат, по-видимому, убеждения позднего Бахтина. В раннем трактате «Автор и герой...» свою веру (остающуюся загадочной) Бахтин сплетает с «архитектонической» философией, которая — аналог феноменологической онтологии Сартра. Возможно, Бахтин, как и мыслители Серебряного века, хотел философски подкрепить собственную веру. В этой последней я нахожу квази-христианскую основу, которая модифицирована представлением В. Соловьёва о спасении через эротическую любовь. Такой любовью движим автор (я-для-себя, субъект) по отношению к создаваемому им герою (это другой-для-меня, — объект, но лишь отчасти). «Эстетическое» (т. е. пространственно-временное, согласно «трансцендентальной эстетике» Канта) отношение автора к герою, в соответствии с поздним соловьёвским трактатом «Смысл любви», уподоблено «спасению» героя — дарованию ему бессмертия в художественном мире⁵¹. Бессмертной при этом оказывается душа героя, другого, — стянутое в «смысловое целое» его бытие во времени (существование по Сартру). Я же — для-себя не в состоянии — по «архитектоническим» причинам — эстетизировать, т. е. «завершить» свою душу, представить ее как

⁴⁸ Сартр Ж.–П. Бытие и ничто. С. 550–552.

⁴⁹ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 315.

⁵⁰ Там же. С. 326.

⁵¹ «Женскость» феноменологического Другого обоснована Симоной де Бовуар («Второй пол»). Мысль о неотвратимости «войны полов», обусловленной природной людской волей к власти, в философии Бахтина напрочь отсутствует.

форму. «В себе самом я живу в духе», — пишет Бахтин в ключе Бердяева, — и «с точки зрения самопереживания, интуитивно убедительно смысловое бессмертие духа»⁵². По-видимому, первичная бахтинская интуиция «смыслового бессмертия духа» та же самая, что интуиция отсутствия смерти для субъекта, естественная для Сартра. Здесь для меня весомое подтверждение экзистенциалистского сходства их «идей». И во всем корпусе своих трудов Бахтин выступает как агностик сартровского типа.

Дорогой профессор! Не знаю, убедила ли я Вас, что наш литературовед Бахтин в действительности, при правильном понимании его воззрения, — философ-экзистенциалист, чей диалогизм (русский Бубер!) — это учение о бытии человека, облеченное в «эстетический» дискурс. Лично для меня это стало полностью очевидным благодаря сравнению Бахтина с Сартром. Сходство их подходов к тайне человека и отношений между людьми поразительно. Вот если бы кто-нибудь из Ваших университетских коллег предложил своим ученикам диссертационную тему — сравнение «Автора и героя...» с «Бытием и ничто»! Мне кажется, Бахтин острее, чем Сартр чувствует человеческие «ячесть» и «другость», тоньше и проникновеннее схватывает оттенки их взаимных отражений. Этическое настроение просветляет бахтинский агностицизм, тогда как учение Сартра проникнуто «подпольным» томлением и безнадежностью. Впрочем, я отнюдь не «сартровед»! А будучи бахтиноведом, я использую сартровский экзистенциализм лишь как специфическое зеркало, помогающее мне выявить ряд аспектов экзистенциализма Бахтина.

Прощайте пока. В следующем письме я предполагаю обосновать для Вас причастность Бахтина к традиции экзистенциализма русского.

31 июля, Старый Городок

⁵² Бахтин М. М. Автор и герой... С. 98.

Письмо шестое:
М. Бахтин и философия Серебряного века

Дорогой коллега!

В этом году у нас под Москвой небывалое лето. В конце июня метеорологи объявили, что начинается погодный сентябрь — и попали в точку. Осень вытеснила лето ледяными ветрами июля и начала августа. «Распалась связь» сезонов, — «время вышло из пазов»: не симптом ли это постепенного осуществления обещания — «времени уже не будет» (Откр. 10, 6)? Потоп, свидетелями коего стали десятки тысяч жителей Дальнего Востока и Сибири; огненный океан, охвативший миллионы гектаров (!) тайги: толкуя язык Природы, можно в этих катаклизмах также увидеть указание — и на конец первого мира, и на будущую гибель второго («Огонь пришел Я низвести на землю»: Лк. 12, 49). И вот народные волнения — напоминание о «хаосе», который «шевелится» под той возней, которой является функционирование общества потребления... Но апокалипсические знаки ничего не меняют в жизни христиан, исполняющих свое земное дело. Осмысление возможно большего пространства русской культуры XX века — вот в чем я вижу свой жизненный долг. Сейчас мне хочется обратиться к теме, которую следовало бы поднять давным-давно, — я имею в виду преемство философии М. Бахтина по отношению к мысли Серебряного века. К фигуре Бахтина можно, как к слону из притчи, которого исследуют несколько слепцов, подходить с разных сторон. В прошлом письме к Вам я попыталась, привлекая воззрения Сартра, определить тип бахтинского экзистенциализма. Но Бахтин, по-видимому, должен быть наследником идей предшествующей русской философии. Попробую поставить эту проблему, странным образом обходимую бахтиноведением.

Бахтину довелось жить в советскую эпоху, и, философствуя, ему приходилось мимикрировать под марксизм. Хотя он, надо

думать, неплохо знал труды мыслителей Серебряного века, их имен он старался не вспоминать. Поэтому в 1960–е годы, когда сочинения Бахтина были обнародованы, многим он казался уникальной, словно с неба упавшей фигурой. Сам он был склонен скрывать питавшие его источники. Скажем, свой главный труд «Проблемы творчества [поэтики] Достоевского» он начинает полемикой с предшественниками; но, полагаю, что Б. Энгельгардт, Л. Гроссман, С. Аскольдов, которым он оппонирует, — персонажи для Серебряного века даже не второстепенные. Философская критика в «списке литературы» к книге о Достоевском представлена мимолетным упоминанием ряда имен: названы «Розанов, Волынский, Мережковский, Шестов и другие»¹. Их концепции Бахтин с ходу отвергает за то, что «идеологические тезисы» Достоевского они усваивают «одному сознанию» автора, «монологизируя» тем самым «диалогическую», согласно теории самого Бахтина, поэтику его романов. Интересно, что Бердяев — автор великолепных работ о Достоевском (причем, как я собираюсь показать в дальнейшем, его книга 1921 г. «Миросозерцание Достоевского» является содержательной основой для формально-литературоведческой бахтинской концепции), — попал у Бахтина в разряд «других». Бахтину очень хотелось казаться самобытным, и это ему удавалось. Но мысль Серебряного века не могла не пропитать всех пор воззрения Бахтина, хотя он и называл свое учение «первой философией» — идущей не от предшественников, а от самого бытия. Мне придется свою проблему формулировать в старых терминах — говорить о причастности Бахтина к *традиции* философии Серебряного века, и вместе с тем — о *новаторском* его прорыве за ее пределы.

Интересно вспомнить здесь и о философской судьбе почти ровесника Бахтина А. Лосева (первый родился в 1895–м, а второй — в 1893 году), также неуместного в советской философии (и жизни) и, подобно Бахтину, в своих трудах искусно расширявшего границы «марксизма» до охвата им его собственных взглядов. Лосев не скрывал своей укорененности в мировоззрении Серебряного века, — а именно, в софиологической тенденции

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., «Советский писатель», 1963. С. 11.

эпохи. Лосева можно считать учеником Флоренского², хотя эти учитель и ученик и недолго любили друг друга. Исследователь *античной эстетики*, Лосев был также преемником Вяч. Иванова. Универсализировав *миф* («Всё на свете есть миф», — сказано в знаменитой «Диалектике мифа»), он сообразовался двадцатому веку, на знамени которого было начертано слово «относительность». Всерьез увлекшись *имяславием*, Лосев магический взгляд на *имя* соединил с феноменологией Гуссерля («Философия имени»), излишне серьезно (на мой вкус) погрузившись в игру гуссерлевских категорий. В метафизику он внес интуицию софийности как *телесности*, включив в учение об имени понятие «*тела смысла*». На путях *логических исследований* Лосев сделал предметом логики музыку («Музыка как предмет логики»). И не было ли в его замыслах логизировать саму *дионисийскую бездну* Ницше?.. Лосев модернизировал — сделал им прививку тогдашней западной философии — те идеи, которые носились в атмосфере Сергиева Посада начала XX века; кстати, это были не одни порождения православного модернизма, но и расистского пошиба антисемитизм, принятый на веру восторженным юношей, который отражал, подобно «рефлектору», феномен Флоренского со всеми его издержками³. Через многотомную лосевскую «Историю античной эстетики» до советских интеллектуалов как бы из первых рук доходили веяния философии Серебряного века.

Бахтину же была абсолютно чужда не только русская софиология, но и метафизика как таковая, вместе и дух московского православия. Бахтин сформировался в западной петербургской атмосфере. Его интерес к символисту Вяч. Иванову был интересом к апологету дионисийской оргийности (к которой Бахтин имел особый вкус, реализовавшийся в философии *карнавала*). Для Иванова даже и Христов крест — это «начало всякой жизни» (читай: оргийной витальности), вопреки «обывательскому

² См. мое исследование «Филологическая школа П. Флоренского», вошедшее, в качестве главы, в монографию «Между Логосом и Софией» (М.—СПб., «Центр гуманитарных инициатив», 2018).

³ Как «рефлектор», Лосев виделся самому Флоренскому. Об антисемитизме Флоренского см. главу «Ночной Флоренский» в моей книге «Между Логосом и Софией». Антисемитизм же Лосева выразился в его тексте «дополнений» к «Диалектике мифа».

христианскому сознанию», усматривающему в кресте символ «страдания и искупления»⁴. Столь вызывающая — ницшеанского типа — антицерковность весьма импонировала молодому Бахтину. В Петербургском университете (который он окончил в 1918 году) Бахтин слушал лекции по философии и психологии Ал-дра Ив. Введенского — первого русского гуманиста, задавшегося *проблемой чужого «я»* — проблемой *Другого*, ключевой для экзистенциализма XX века. Стоит ли подробно доказывать, что именно эта проблема была нервом также и бахтинского экзистенциализма!⁵ Философское сознание Бахтина кантианскую свою закваску восприняло также от Введенского — русского кантианца. Водораздел в философии Серебряного века проходил и по линии отношения к Канту: вспомним, что Флоренский в «Столпе...» назвал Канта «столпом злобы богопротивная», а В. Эрн установил причинно-следственную связь между философией Канта и «пушками Круппа». Так что для пианистки и члена философского кружка Бахтина Марии Юдиной переход от пиетета перед Бахтиным к духовному руководству со стороны П. Флоренского был, надо думать, решительным судьбоносным выбором. Однако именно феноменология и (нео)кантианство помогли и Лосеву, и Бахтину разработать на русской почве концепции, адекватные строю мышления XX века.

Дорогой профессор! Вы, антропософ, не хуже моего знаете, что отнюдь не православие (даже не вызов в его адрес) определяет дух Серебряного века: антропософы Андрей Белый и М. Волошин православие попросту игнорировали. Примерно таким же был отрыв от иудейской традиции его отцов экзистенциалиста и богоискателя-абсурдиста Льва Шестова (впрочем, специальное исследование выявляет скрытое присутствие этой традиции в шестовском воззрении). При всем желании невозможно подверстать под церковное христианство философию Бахтина: спецификом православия не являются ни *ответственность* и *свобода личности*, ни ее *незавершенность* и т. д. Бахтинский же апофеоз карнаваль-ной оргийности, вместе с «веселой относительностью» всего

⁴ Бахтин М. М. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., «Искусство», 1979. С. 379.

⁵ См. главу «М. Бахтин и традиции русской философии» моей монографии «Бахтин глазами метафизика» (М.—СПб., «Центр гуманитарных инициатив», 2016).

и вся и мистикой «материально–телесного низа», перечеркивает жирной линией и самый витиеватый тезис о христианстве автора книги о Рабле. Но вот, как и в случае Шестова, в мысли Бахтина явственно слышны иудейские обертоны. Философ Бахтин — русский диалогист, однако вспомним, что философия диалога в XX веке была разработана именно правоверными иудеями, прежде всего М.Бубером. Диалогичность, понятно, восходит к библейскому диалогу человека с Богом. «Господи Боже спасения моего, во дни воззвах и в ночи пред Тобою», — молится великий экзистенциалист древнего мира, автор Псалтири царь Давид. «Слушай, Израиль!» — объявляет Свою волю Яхве устами пророков.

Но где иудейское влияние воспринял Бахтин? К религии евреев его семья причастна никак не была, что мне в частном разговоре сообщила дочь Матвея Кагана Ю.М. Каган. Ближайший друг Бахтина, иудей М.И. Каган, слушатель лекций Германа Когена, находился под сильным влиянием марбургского неокантианства и внес в бахтинский невелиско–витебский кружок пафос мессианского будущего. Это настроение в кружке было принято заключать в тезис Когена: *мир не дан, а задан*. Понятно, что этот тезис — своеобразная альтернатива христианскому эсхатологизму — основной тенденции тогдашней мысли. Заданность мира создает бесконечную перспективу его временного становления. Одно из ключевых положений герменевтики Бахтина состоит в том, что в «большом времени» «у каждого смысла будет свой праздник возрождения», — ибо «нет ничего абсолютно мертвого»⁶. Для христианина восстание из мертвых означает великую онтологическую метаморфозу бытия — «времени уже не будет», будут «новое небо и новая земля» (Откр. 10,6; 21,1). Для иудея же «малое» время переходит в «большое» неприметно, между ними нет определенной границы, и «абсолютное», подразумевающее приход Машиаха будущее также не предполагает трансцендентного разрыва. Вообще никакой платоновской трансцендентности, основополагающей для христианства, в иудаистски окрашенной философии нет: диалог с абсолютно трансцендентным Богом в ней странным образом ведется исключительно в земном плане. — И вот, мне думается, бахтинские концепты

⁶ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 373.

«большого времени» и «абсолютного будущего», уходящего в бесконечность «диалога по последним вопросам», — а также почти воинственный антиплатонизм и установка на десубстанциализацию личности вместе с прославлением родового бессмертия (в книге о Рабле) восходят как раз к идейной атмосфере кружка. Известно, что его члены исповедовали своеобразное иудео-христианство, отмечая совместно христианские и иудейские праздники. И вполне секулярная бахтинская философия, в которой несложно обнаружить именно иудео-христианские смыслы, занимает среди тогдашних воззрений место, понятно, уникальное!

Самый общий мой тезис о соотношении философии Бахтина и мысли Серебряного века таков: Бахтиным эта последняя, в ее главных тенденциях, секуляризирована; мистическое и трансцендентное переведено в изоморфное профанное; священные тайны с небес спустились на землю, обернувшись жизненной прозой. Серебряный век был отчаянной попыткой спасти христианство на путях модернизации, — эта культура все же обращена в прошлое. Бахтин, напротив, устремляется в будущее. Ради грядущего — жизнеутверждающего мировоззрения он, натиском «карнавала», тщится упразднить христианство, «развенчав» Царя Неба Христа. На долю современников он оставляет «прозаическую» жизнь, поддерживаемую ожиданием «абсолютного» свершения. Скажут: но ведь и религиозные философы стремились оправдать природу и культуру, человека в его телесности и свободном творчестве, любовь и пр., — всё то, что диффамировалось аскетизмом. Однако для такого «оправдания» Серебряному веку пришлось, фигурально выражаясь, признать Христов Крест «началом всякой жизни» (см. выше), и Бахтин прекрасно понимал, что такая гипотеза софистична. Мир задан и будет задан всегда, а отнюдь не идет к концу: так хотелось верить Бахтину. И Второе пришествие Того, кто воскрес из мертвых, ему не было нужно: Воскресший — Он же и Распятый, и за Ним чернеет тень ненавистного Креста. Становление Бахтина происходило в атмосфере Серебряного века, и, младший современник творцов этой эпохи, он дерзновенно противопоставил ей собственное воззрение, свою философскую «идею». Не забудем о том, что в возрасте чуть старше двадцати лет этот, несомненно, мыслитель-вундеркинд задумал систему «первой философии», строящуюся как бы на пустом месте и зачинающую новую традицию.

В действительности Бахтин примкнул к Канту и неокантианцам, открыто взяв на вооружение кантовскую «трансцендентальную эстетику» (вместе с автономной моралью *категорического императива*) и пафос марбургской школы. Так, вольно или невольно, он вступил в полемику с *новым религиозным сознанием* Серебряного века. Посмотрим на его творчество «с птичьего полета»: нам откроется, что оно, отвечая своей современности — эпохе футуризма и формализма (осенённой крылами гения *относительности*⁷), противостояло духу предшествующей эпохи символизма, но с неизбежностью воспроизводило основные направления тогдашних исканий.

А именно: вспомним о том, что Мережковский, в связи с проектом *религии Третьего Завета*, учил о «трех тайнах» человеческого существования, называя их тайнами *Одного, Двух и Трех*. Человеческая индивидуальность, личностное общение и социум: вот три модуса бытия человека в мире себе подобных, которые ярко проблематизировала мысль Серебряного века. Бахтин воспроизводит в точности эти самые модусы в *философии поступка*, *философии диалога* и в *концепции карнавала*. Так собственное абсолютно секулярное учение он противопоставил соответствующим религиозно-метафизическим построениям Мережковского, Бердяева, Флоренского. Но при этом мысль Бахтина как бы хочет скрыть свою *философскую* природу, выступая в обличье *дискурса литературоведческого*: здесь главное бахтинское *ноу-хау*. Остроумие ли это или малодушие ума, спасовавшего перед вызовами истории? Мыслители Серебряного века конципировали бытие человека в Божьем мире — Бахтин встал на путь моделирования человеческой жизни с помощью понятия *авторства* — создания художественной действительности. Бытие человека (в бахтинских терминах «жизнь»), согласно крошечной, но весьма значимой для понимания «идеи» Бахтина заметки 1919 г. «Искусство и ответственность», он намеревался осмыслить как «авторство» — не только *поступка*, но и *художественного текста*. Но отклоняется ли эстетизированный экзистенциализм Бахтина от проектов русских метафизиков? Скорее, Бахтин как раз следовал их заветам эстетизации жизни (т. наз. *жизнетворчества*) и,

⁷ Теория относительности разрабатывалась А. Эйнштейном в 1900 годы.

обратно, возведения искусства до уровня реальности⁸: так намеревались преодолеть то, что считалось «трагедией культуры» — разрыв культуры и жизни. Надо думать, бахтинский кружок был явлением не менее эстетизированным, чем пресловутая Башня на Таврической, где судьбы людей разыгрывались по заранее составленным сценариям⁹.

С другой стороны, если теоретики символизма рассуждали о достижении высшей действительности — *идеи* Платона через поэтическое вдохновение, то Бахтин свел идеи в план «прозаического» человеческого бытия, признаваемого им за единственную реальность. Он лишил произведение искусства сакральности, но обнаружил такой художественный феномен, который одновременно — явление земной жизни. Понятно, это *полифонический роман* Достоевского, описав который, Бахтин достигнул своей цели философского соединения «искусства и жизни». По-своему, «прозаически» опять-таки, но он тем самым ответил на один из важнейших запросов Серебряного века!

Однако вправе ли мы вообще искать в философии Бахтина (стоящей на трех китах *поступка, диалога и карнавала*) учение собственно о человеке? Я скажу, что мы даже обязаны делать это, поскольку сам Бахтин опознавал свое воззрение как *философскую антропологию*. В его записях 1970-х гг. есть фрагмент «Очерки по философской антропологии», где, по сути, в сжатом виде передано содержание трактата начала 1920-х гг. «Автор и герой в эстетической деятельности». С самого начала *philosophia prima* Бахтина строилась как *учение о человеке*, что поздний Бахтин и засвидетельствовал. Это оправдывает мою постановку вопроса: какой была философская реакция Бахтина на «три тайны» человека, ключевые для антропологии Серебряного века?

1. Бахтин о человеке как индивиде

Начну с «тайны Одного» — учения о существовании индивида. *Человек* в философии раннего Бахтина, скажу со всей определенностью, — это *человек-призрак*, лишенный каких бы

⁸ Точнее даже — «реалиорности», реальной реальности, если вспомнить трактат Вяч. Иванова «Заветы символизма», программный для эпохи.

⁹ Скажем, в основу создания тройственных союзов брачного типа Иванов и Зиновьева-Аннибал положили драму последней «Кольца».

то ни было примет видимого земного существования. Это тем более парадоксально, что воззрение Бахтина секулярно, имманентно, «прозаично». У бахтинского человека есть *тело*, но нет плоти. Тело, эстетический образ в глазах *другого*, это чистая форма, которую можно созерцать, но вот коснуться ее уже нельзя — палец пройдет сквозь пустоту. При отсутствии у него плоти, человек — фантом лишен возраста, среды обитания, общественного положения, земного дела. Из органов чувств у него есть лишь зрение — орудие «эстетического созерцания» *другого*. Вместе с тем у него есть мировоззрение, «идея», которую Бахтин обозначает как *дух*; бытие такого существа сводится к актуализации *духа* в *слове* — к *говорению*. Человек Бахтина — это главным образом *человек говорящий*. — А как обстоит дело с его *душой*? Хороший вопрос, как сейчас принято выражаться! Душа привидения весьма своеобразна. Прежде всего в ней отсутствует все то, что можно уподобить подводной части айсберга — сфера инстинктов, подсознание, — ведь они связаны с воплощенностью души. При этом бахтинский фантом — человек «усиленного сознания», как себя характеризовал герой «Записок из подполья» Достоевского, — он мыслитель и даже идеолог. Но в отличие от подпольщика, бахтинский человек предается умственной деятельности не в «подпольном» уединении, а на людях, в философских разговорах. «Быть — значит общаться диалогически», — утверждал Бахтин¹⁰. Человеку Бахтина насущнейшим образом нужен *другой* индивид, вне общения этого призрака попросту *нет*. Философия Бахтина изначально развивается в направлении философии диалога. Вот бахтинская философия поступка. У этического поступка — а это изначальная точка бахтинского философствования — две стороны: внутренний нерв поступка — *ответственность*¹¹, и его внешняя цель, предполагающая направленность на *другого*. Как видно, поступок уже содержит в себе зародыш диалога. При этом собственно индивида Бахтин соотносит с голой ответственностью — она сопряжена с экзистенциальным центром человека. Именно

¹⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 338.

¹¹ Она безадресна, как у Сартра. По сути, речь у Бахтина идет о той форме категорического императива Канта, которая требует в *другом* видеть непременно цель, но не средство.

ответственность — мой долг уважать в другом личность, подобную моей собственной — придает специфическую окраску бахтинскому экзистенциализму. Если экзистенциализм Хайдеггера пронизан *заботой*, а учение Сартра — *тревогой*, то бахтинским эквивалентом этих экзистенциалов является именно *ответственность*. Бахтинский субъект — это ответственное «я», и ничего больше сказать об этом «я» невозможно. Это как бы семя личности, потенциальный человек, и для его становления и развития необходимо *другое* «я». Изначально бахтинский человек — атеист, Другой как Бог концепцией Бахтина не предусмотрен. Через «своего другого» (термин Бердяева) бахтинский человек, как посредством некоего живого зеркала, обретает и душу (чувства, характер), и тело («я-для-другого»). Я как субстанция, «аз есмь» религиозной метафизики, не значимо в глазах Бахтина. «Я», «дух» (непрерывно «для-меня») — это чистая активность, динамика, творчество. Конечно, учение Бахтина об индивиде идет от персонализма Бердяева. Ведь данный я-модус человеческого существования Бахтин называет «авторством», что в любом случае предполагает творческую деятельность. Но человек именно у Бердяева — по преимуществу человек *творящий*, и как раз в экзистенциализме Бердяева русская мысль взяла курс на десубстанциализацию бытия. У Бахтина мы уже нигде не найдем и малейшей приметы субстанциальности! Человек Бахтина изначально мыслится как энергетическая точка ответственности («К философии поступка»), а вслед затем растаскивается, раздвигается по отношениям — превращается в некое *das Zwischenmenschliche* — «я-для-другого», «другой-для-меня» и т. п. Он — слово речи — изначально обречен на вечную деятельность говорения; подобно Сократу, он всегда на публике; при этом он лишен молитвы и устремленности к Богу, не знает трудов уединения, молчания, созерцания. Но он при этом бессмертен, ибо субъект изнутри («я-для-себя») своей смерти не заметит. «На кладбищах пускай лежат другие», — говорил старый софист Бахтин. Не похоже ли это на «преодоление смерти» героями столь ценимого им «Бобка»? Не такова ли участь как раз призраков, привидений? — Не станем судить экзистенциалистов-атеистов, дорогой друг, и сохраним верность своему пути: будем взирать на Крест — начало вечной жизни, и держаться за ризу Христа.

Человек в антропологии раннего Бахтина выступает как *автор* и *герой*, т. е. в качестве «я» и «другого» — коррелята «я». Их отношения — это «эстетическое событие» (оно же бытие обоих), которое может быть понято и как произведение искусства, и как жизненная ситуация. Об «авторе» как человеке мною сказано, что его существование призрачно. Человеческая природа *другого* также отвергает субстанциальность и еще менее реальна: «автор» — это хотя бы экзистенциальный центр, дух, источник «ответственности», тогда как само «я» *другого* весьма проблематично¹². *Другой* — загадка для «я», и достоверно лишь то, что *другой* перед «я» пассивен. Бахтин однажды говорит (в «Авторе и герое...») о «женственной пассивности» героя, что как бы дополняет позицию Симоны де Бовуар, утверждающей, в духе экзистенциализма Ж.-П. Сартра, что роль женщины в культурах всех типов это роль «Другого» в отношении к мужчине — *человеку* («Второй пол»). Да, в антропологии молодого Бахтина есть намек на пол человека: ведь *автор* — это мужской *дух*, *герой* — призрачное *тело* плюс потенциально бессмертная, «спасаемая» *автором* для эстетической вечности женственная *душа*. Здесь вроде бы сделан шаг вперед от антропологии Серебряного века, как бы исключая из рассмотрения самостоятельное бытие женщины: она может обоготворяться, но за личность не признаётся, будучи лишь моментом (пускай и важнейшим) в судьбе мужчины. Но если Серебряный век женское существование попросту не проблематизирует, то Бахтин считает его бытием низшего порядка (герой менее реален, чем его автор) и всецело зависящим от мужской активности. Интересно, что герой у Бахтина не творится автором «из ничего», но также и не преднаходится им в мире в начале творческого процесса: Бахтина вообще не занимают ни «последние», ни даже «предпоследние» вопросы. В своей «прозаичности» он описывает ситуации ближайшие — в данном случае длящийся процесс создания автором образа героя, т. е. его формы — «смыслового целого».

И этот творческий процесс есть не что иное, как любовное созерцание тела и души героя с позиции авторской «внезаходности». У Бахтина творчество остро эротично, оно сродни

¹² Как не вспомнить здесь университетского учителя Бахтина А. И. Введенского, который настаивал на недоказуемости существования чужого «я»!

юношеской влюбленности. И я неслучайно использовала для оформления обложки изданного мною сборника бахтинских философских трудов картину М. Шагала начала 1920-х гг. «Обручение». Это почти икона высокой платонической любви жениха и невесты, и за двумя фигурами на ней я предлагаю читателю книги видеть не только Шагала и Бэлу, но и другую пару тогдашних молодых жителей Витебска — Михаила Бахтина и его невесту Елену Александровну Околович. В антропологии Бахтина, конечно, присутствует любовь. При этом «влюбленность» автора в героя все же принципиально отлична от программной для нового религиозного сознания «влюбленности»¹³, имеющей религиозный смысл и восходящей к учению об андрогине Соловьёва: членами секты Мережковских «Наша Церковь» влюбленность рассматривалась как новый духовный путь ко Христу¹⁴. Любовь в «архитектоническом» мире Бахтина, напротив, совершенно «прозаична» при всей своей возвышенности, почти призрачности, если учесть бессубстанциальность ее субъектов. Ее неперемное условие — венаходимость бесплотных автора и героя, соблюдение ницшеанского «пафоса дистанции». Это робкое созерцание, предваряющее словесное признание, и отдаленно не напоминает «дионисическую», «жгучую и страстную любовь», являющую «глубину человеческой природы», как философствует на этот счет Бердяев. Равно здесь нет и намек на «тайну брачной любви» — «подлинного соединения и слияния»¹⁵. И впрямь, брак призраков — это *contradictio in adjecto*, как любили тогда выражаться. Трудно сказать, послужил ли прообразом отношений «автора» и «героя» бездетный брак самого М. М. Эти эстетические отношения имеют важнейшую этическую составляющую. «Автор» озабочен тем, чтобы, в конкретной ситуации их с «героем» сосуществования, обеспечить «герою» степень свободы, отвечающую этой ситуации («смысловому целому героя»); «герой» же отстаивает свою свободу, в чем и состоит его, «героя», «женская» экзистенция.

¹³ См. очерк З. Гиппиус «Влюбленность».

¹⁴ Подробно об этом говорится в моей книге «В поисках Неведомого Бога: Мережковский-мыслитель».

¹⁵ См.: Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., «Высшая школа», 1993. С. 160–161.

Напряженность, присутствующая в союзе автора и героя, не доходит у Бахтина до «конфликта», описанного Сартром и чреватого садомазохизмом. Острота отношений полов смягчена, во-первых, эстетической природой модели, замещающей жизнь в бахтинском учении, а затем кантовской этикой, по правилам коей играют «автор» и «герой». Эти отношения развиваются (через вехи «смысловых целых героя») в направлении «равноправия» автора и героя — превращения героя в личность, в свободный дух. А с другой стороны — они всё сильнее уподобляются жизненно-этическим, когда на «овеществление» *другого* (имеющее место на ранних этапах этой диалектики) нравственным императивом наложен запрет. Цель — соединение этики и эстетики, жизни и искусства — достигается, по Бахтину, *полифоническим романом* Достоевского, где между *автором и героем* происходит равноправный «идейный» диалог и автор не «завершает» позиции героя своим собственным идеологическим «словом». Предоставляю возможность позднему (1961 г.) Бахтину определить отношения «автора» и «героя» в романах Достоевского: «Автор, как Прометей, создает независимые от себя живые существа <...>, с которыми он оказывается на равных правах. Он не может их завершить, ибо он открыл то, что отличает личность от всего, что не есть личность»¹⁶. Бахтинский человек — личность, свободный дух, понятый как «идея», «мировоззрение». Очевидно, что здесь антропология Бахтина из учений Серебряного века ближе всего подходит к экзистенциализму Бердяева. Однако не только религиозность, но и радикальный субъективизм последнего, порой заставляющий вспомнить о М. Штирнере, а также реально и трагически встающая перед Бердяевым в жизни и поднимаемая им в книге «Я и мир объектов» проблема одиночества совершенно чужды Бахтину. *Свободная личность* Бахтина «у себя дома» в абсолютно мирском диалоге по «последним вопросам» с другим «я», — общение такого типа ее полностью удовлетворяет: ведь «диалогические отношения» — «единственная форма отношения к человеку-личности, сохраняющая его свободу и незавершенность»¹⁷. *Диалог* у Бахтина логически

¹⁶ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 309.

¹⁷ Там же. С. 317.

и бытийственно как бы предшествует его участникам, ибо вне диалога этих последних попросту *нет*. Здесь один из софизмов, которых немало среди бахтинских построений, выражающих бессубстанциальность (которая также софистична) его мировосприятия.

2. «Диалог» Бахтина как секуляризованная «тайна Двух» философии Серебряного века

Человек религиозной философии Серебряного века — это образ и подобие Божии. Данное библейское представление (Быт. 1, 27) «отцами» эпохи трактуется так, что богоподобный человек целостен и бессмертен, будучи существом двуполом: Соловьёв первым указал на андрогина как на задание тем, кто хочет обрести бессмертие. Путь к андрогину — это эротическая любовь¹⁸; таков же, по Соловьёву, путь к жизни вечной. «Тайна Двух» — это бессмертие нового человека, в котором произошло соединение мужской и женской природ: данный концепт многообразно разыгрывался русскими мыслителями, ценившими миф Платона в трактовке Соловьёва. *Диалог* — это имманентный и временной, «прозаический» бахтинский аналог «тайны Двух». Он, в сущности, не может и не должен кончаться, поскольку, как и андрогин, в некотором смысле принадлежит «вечности», будучи «вечным со-радованием, со-любованием, со-гласием»¹⁹. «Незавершимость», «дурная бесконечность»²⁰ диалога — не что иное, как очередной бахтинский софизм, и я его привожу здесь, признаюсь, ради красного словца: платоновская вечность, Царство Божие христианства у Бахтина оборачивается «дурной бесконечностью» времени, устремленного в мессианское «абсолютное будущее». Все же учение Бахтина о диалоге — не совсем «прозаика», и «тайна Двух» в бахтинской версии заставляет вспомнить об иудейских оттенках бахтинской мысли.

¹⁸ Гетеросексуальная любовь, проблематизируемая Соловьёвым в трактате «Смысл любви», Флоренским в «Столпе...» и переписке с Розановым, вполне в духе платоновского «Пира», была дополнена любовью гомосексуальной. См. об этом главу «Ночной Флоренский» в моей книге «Между Логосом и Софией».

¹⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 338.

²⁰ Там же.

Диалогизм Бахтина — он же вторая фаза бахтинского экзистенциализма. Первая — начала 1920-х гг. — понятно, это философия ответственного поступка, для которой «действительно быть в жизни — значит поступать», являть свое «не-алиби» в бытии²¹. Развивая свою философскую «идею», Бахтин в конце 1920-х приходит к убеждению: «Быть — значит общаться диалогически»²². Философский диалог в истории мысли XX в. представлен рядом разновидностей — версиями М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера и др.²³ Есть зачатки диалога и у наших религиозных философов, — например, у Флоренского в «Столпе...», у Вяч. Иванова (статья «Ты еси»), конечно, у Бердяева, вдохновлявшегося интуициями «Я и Ты» Бубера (см. бердяевскую книгу «Я и мир объектов»). Диалог все они считали событием религиозного порядка: углубленное общение двух субъектов представлялось им той средой, в которой может объявиться Бог. Условие этого — некое богоподобие личности; так, Иванов толковал положение «Ты еси»²⁴ как «в тебе божество». У Бахтина диалог, напротив, совершенно секулярен. Но он — в бахтинском учении высшая реальность: это царство свободных духов, светский эквивалент христианского рая, — а потому, как и вся бахтинская «прозаика», концепция диалога может показаться мистичной. Во всяком случае, именно в диалоге раскрывается глубина человека, — причем раскрывается, как настаивает Бахтин, «до конца».

Однако что можно сказать о человеке как участнике диалога? Он еще более призрачен, чем «автор» и «герой» преддиалогической «архитектонической эстетики» Бахтина. Диалогический человек — идеолог и душа самосознающая (как не вспомнить здесь антропософа Андрея Белого?), — говоря иначе, он — воплощенное «мировоззрение», некая «идея». Эта «идея» овладевает глубиной личности, делается ее «интимнейшим

²¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки техники. Ежегодник 1984–1985. М., «Наука», 1986. С. 114, 113.

²² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 338.

²³ Сопоставлению бахтинской философии диалога с ее западными аналогами я посвятила главу своей книги «Бахтин глазами метафизика».

²⁴ «Та твам аси» Иванов взял из контекста индийской философии и приравнял к славянскому словосочетанию «Ты еси», часто встречающемуся в православных молитвах при обращении к Богу.

переживанием»²⁵. Однако чтобы «идея» субъекта могла актуализироваться — стала экзистенцией, — а, согласно Бахтину, актуализируется она в высказанном слове, — субъекту-идеологу необходим *другой* субъект с его собственной «идеей». Между этими двумя завязывается *диалог* — «противостояние человека человеку», ««я» и «другого»»²⁶. Таковы бесчисленные разговоры в романах Достоевского, — прежде всего разговоры на «последние темы» «русских мальчиков». Бахтинский диалог — это искомое мыслителем «бытие-событие», участники которого сохраняют в нем свободу: «общение», по причинам нравственного порядка, исключает для каждого «завершение», «овеществление» партнера. Диалогизм — это вершина бахтинского экзистенциализма. Соответствующий жизненный опыт Бахтин приобрел в своем дружеском философском кружке: темы рефератов (напр., «трансцендентальная эстетика Канта») выводили этих умствующих юношей в область «последних вопросов». Понятно, что *диалогический человек* не нуждается не только в теле, но и в душе: это чистый *дух* в бахтинском значении мировоззрения. Дискуссия ли такой *диалог*, симпозиум или научный семинар? Для молодого Бахтина именно интеллектуальное общение с друзьями было подлинной жизнью. Вот как он признаётся в этом, прячась вместе с членами кружка за «героями Достоевского»: «Всем ведущим героям Достоевского дано «горняя мудрствовать и горних искати», в каждом из них «мысль великая и неразрешенная», всем им прежде всего «надобно мысль разрешить». И в этом — то разрешении мысли (идеи) вся их подлинная жизнь и собственная незавершенность»²⁷. Природа «идеи» диалогична, и здесь одно из важнейших нововведений Бахтина: для формирования и развития, явления в слове и продуцирования дальнейших идей ей нужен «живой контакт» с другой идеей. Собственно в контакте эти «идеи» и рождаются, — таков парадокс диалогизма Бахтина. Диалог — это «контакт» идей, существующих вроде бы априорно, но вот, идеи возникают только «в точке этого контакта»²⁸.

²⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 104.

²⁶ Там же. С. 339.

²⁷ Там же. С. 115.

²⁸ Там же. С. 116.

Однако такая софистическая тенденция²⁹ не разрушает «прозаичности» бахтинского учения о диалоге. Если взять герменевтический аспект этого учения — интерпретацию Бахтиным романа Достоевского, то последняя примечательно соотносится с герменевтикой Серебряного века, объявившей Достоевского «тайновидцем духа» (а также «пророком», причастником тайн Элевсина, создателем «нового христианства» и пр.). Бахтин всецело согласен с тем, что Достоевский «сумел увидеть дух так, как до него умели видеть только тело и душу человека»³⁰. Однако «видение духа», по Бахтину, «прозаически» означает создание Достоевским жанра «полифонического романа», в основе «поэтики» которого заложен диалог «идей». С другой стороны, если отвлечься от данной трактовки Достоевского и размышлять собственно о диалогической философии Бахтина, то она не что иное, как секуляризованная «тайна Двух» антропологии Серебряного века. Учение Бахтина — это вызывающая реплика в адрес религиозной метафизики предшественников. Если попробовать восстановить «послание» Бахтина в их адрес, то оно, быть может, выглядело бы следующим образом. «Вы верите в миф, в «последние» истины и желаете воплотить их в жизнь, — для меня они лишь предмет диалогов. Мои «герои» прорабатывают в сознании эти истины, вы же приняли их буквально — и потерпели крах. Я не нуждаюсь ни в богоподобии человека, ни в присутствии Христа как «Третьего» в диалоге идеологов. Для вас свобода — «только оттуда бьющий свет»; для меня она обеспечена Кантовым императивом. Ваша любовь соединяет двоих в новую цельность и приобщает к Христову Телу; на мой взгляд, любовь требует именно вненаходимости ответственных субъектов. И как раз мой подлинно гуманистический подход обеспечивает социальную — диалогическую гармонию, не требует ни трагедии, ни гипотезы дионисийской бездны, ни искупляющего страдания. Всякая идея, всякая правда — они ведь выражение человеческой судьбы — достойны существования: я уважаю чужую судьбу. Я не знаю, есть ли Бог, но существуй Он, мой чисто нравственный мир Им был бы оправдан. Для Него нет добра и зла, также и мне для моего мира

²⁹ Или, может, тенденция мистическая: словно некий дух *Zwischenmenschliche* вовлекает в свою область носителей «идей».

³⁰ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 313.

не нужны грех и святость, добро и зло. Релятивизм, скажете вы? Пускай; релятивизмом можно назвать и слово Нагорной проповеди — солнце равно восходит над добрыми и злыми (Мф. 5,45). Как видите, релятивизм божественен! И будущее за мной, а не за вами. Эйнштейн своей теорией провозгласил, что мир вступает в эпоху относительности. А до него Ницше заявил о «смерти Бога». Вы тогда сразу же попытались воскресить *Распятого*. Но произошла та самая карнавальная реанимация, которую Достоевский изобразил в «Бобке» — величайшей мениппее: по окончании эпохи символизма всех ваших богов — Христа–Диониса и встающего из гроба Адониса³¹, Софию и «Деву Радужных ворот», «Иисуса Неизвестного», Духа–Мать и т. д., и т. п. — наступит вторая и окончательная смерть. А вот мою *идею*, напротив, ждет совсем скоро праздник возрождения!»

И Бахтин, мой дорогой собеседник, оказался прав! Труды философов Серебряного века ныне читаются по кельям немногочисленными одиночками. Бахтина же западные интеллектуалы провозгласили мыслителем третьего тысячелетия. Сейчас диалог — главный речевой жанр человечества; говорят о диалоге культур и цивилизаций, о гражданском обществе как диалоге. Но в бесчисленных, как песок морской, спорах, дискуссиях, радио- и телепередачах в жанре talk-show, вербализующих жизнь социума, истина не рождается, а напротив, релятивизируется, размывается. Происходит грандиозная духовная революция, и именно «диалог» оказывается орудием «переоценки всех ценностей» по Ницше. — Но куда направлен этот вселенский процесс, что взамен старого мира получит человечество? Удивительным образом Бахтин отвечает и на этот роковой вопрос! Участь *диалогического человека* раскрывается в бахтинской концепции карнавала.

3. «Карнавал» по Бахтину как сатанизация «тайны Трёх» предшествующей философии

Вплоть до 1930–х гг. философская антропология Бахтина брала человека как существо если не бестелесное, то бесплотное, призрачное. Человек рассматривался как дух, идея, мировоззрение,

³¹ «Друг мой! Прежде, как и ныне / Адонис вставал из гроба, / Не страшна его святине / Темных сил слепая злоба...» (пасхальные стихи Вл. Соловьёва).

слово, — как мыслящий, рефлексирующий, говорящий. Учение о человеке Бахтина естественно перетекало в философию языка («Марксизм и философия языка», «Слово в жизни и слово в поэзии» и т. д.), поступок сводился к высказыванию. Бахтину как бы представлялось, что мир тотально развоплощен и идеологизирован, — и вот, роман Достоевского в его глазах — это «слово о слове, обращенное к слову»³². Бахтин как будто сам жил в этом призрачном мире, ибо откуда иначе такое его признание: «Я во всем слышу голоса и диалогические отношения между ними»³³? «Сознание, в сущности, тождественно с личностью человека»³⁴: а что же подсознание, инстинктивная жизнь, плоть?! Рано или поздно, но низшая природа человека, игнорируемая Бахтиным, должна была восстать и вторгнуться в его учение. Взрыв оказался необыкновенной силы — возникла книга о Рабле, столь же великолепная, сколь и скандальная.

Учение Бахтина о карнавале — это апофеоз «материально-телесного низа» человека. Участник карнавала, предвещающего Великий пост, это член оргийно иступленной толпы, «смеющегося народа на площади». Толпа, составляющая карнавальное «тело» — «большого человека», который обладает единой волей и общими для всех эмоциями, является субъектом карнавального действия: отдельный человек в возбужденной массе утрачивает свою уникальность. Бахтинская концепция карнавала — социологическая, а точнее — экклезиологическая по ее предмету: ведь карнавальное действие (в отличие от события диалога) имеет религиозную природу. В учениях Серебряного века атомом социума является троица субъектов; если эти трое — личности в христианском смысле и союз их осуществляется во имя Христа, то такое единство — уже не секулярное общество, но Церковь. «Тайна Трёх» это церковность, приобщенность субъектов к мистическому Телу Христову. И вот, карнавальная толпа всю свою магическую силу — а это совокупная энергия «материально-телесных» инстинктов — обращает против Христовой Церкви. Бахтин гениально показывает, что подобная толпа —

³² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 358.

³³ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 372.

³⁴ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 317.

отнюдь не секулярный коллектив, но единство сакральное — церковное, — разумеется, являющееся антиподом христианской соборности. В конечном счете *карнавал* — это, по Бахтину, «веселая преисподняя», что вполне однозначно указывает на его религиозно-метафизическое существо.

Дорогой профессор! Давайте здесь для ясности разберемся с «церквами» и богами, которые вовлечены в наше обсуждение. «Тайна Трёх» мыслителями Серебряного века считалась истоком Церкви. Но прошу Вас заметить: *Церковь*, конципируемая ими, это отнюдь не Церковь христианской традиции. Перед их взорами носилась гипотетическая *Церковь Третьего Завета*, и кое-кто из «отцов» эпохи пытался разработать и практиковать ее культ. Так, молодой Соловьёв мечтал о «Церкви Софии» — мистическом единстве адептов, «влюбленных в Софию», и даже предложил ее иерархическую структуру. Мережковский и З. Гиппиус организовали секту, которую называли «Наша Церковь»; были созданы богослужебный чин и устав совместной жизни членов общины, объединенных, в проекте, эротической любовью. Флоренский, которому в 1900–е гг. очень импонировали идеи Мережковских, попытался в своей магистерской богословской диссертации включить эти идеи в матрицу православия. «Влюбленность», ставшая экклезиологической категорией у Соловьёва и Гиппиус, у Флоренского предстала в гомосексуальном ее модусе и получила именование *филии*, т. е. дружбы. В откровенной переписке с Розановым Флоренский называл «античной школой» то сообщество своих единомышленников, которое он хотел противопоставить традиционной церковности. Потому *Церковь*, конципируемая диссертацией Флоренского, в силу ее остро языческой природы, это чисто умозрительное, в начале XX в., образование; очевидно, что в наши дни оно обрело реальность в потоке New Age. — Быть может, самой шокирующей в таком ряду «Церквей» Серебряного века была петербургская «Башня» Вяч. Иванова, где этот неодионисиец практиковал языческие «мистерии» и насаждал — нет, не разврат, как впоследствии утверждал Андрей Белый, но нечто худшее — перверсии, обоснованные теоретически и обозначенные как новое христианство. Замечу именно для Вас, что антропософская *Christengemeinschaft* — Христианская община (а я знаю о ней не понаслышке) — на фоне разгула неоязычества Серебряного века видится скромной

протестантской сектой (это так и есть, не правда ли?). «Отцы» эпохи говорили о наступлении эры Святого Духа и свою религию противопоставляли православию, в котором усматривали «слишком много плоти» (Бердяев).

Искания Андрея Белого (до 1912 года, когда он познакомился с *Доктором Штейнером*) заводили его и в «Нашу Церковь», и на *Башню*. В «Серебряном голубе» он изобразил вроде бы деревенскую секту хлыстовского типа, но вот ее главарь Кудеяров наделен приметами Мережковского и Иванова. Этот гениальный роман — стилевой магизм делает его чем-то бóльшим, чем образец беллетристики — намекает на тайны элитных сект, глубинно связанных с народным хлыстовством³⁵.

«Светел, ах, светел воздух голубой;
В том воздухе светел Дух дорогой»:

В красивых стихах из «Серебряного голубя», подражающих хлыстовским песням (так в романе поют радеющие «голуби» — «божьи люди»), «воздух» радельной горницы голубой, софийный. Но вот, во время богослужений «Нашей Церкви» молящиеся подбрасывали вверх над собой цветки незабудок. Не в доме ли Мурузи на Литейном — не в квартире ли супругов Мережковских автор «Серебряного голубя» подсмотрел поголубение атмосферы? Очевидно, что *Церковь Серебряного века* — просвещенная сестра крестьянской языческой — оргийно-мистической секты хлыстов. Плодом мечтаний о новых «действиях» и современных «мистериях» оказались учения и ритуалы, в той или иной мере отмеченные приметами русского дионисизма — хлыстовства. Это надо иметь в виду и не думать, что, скажем, Павловым словом «Столп и утверждение Истины» (I Тим. 3,15) мыслитель Серебряного века назвал Церковь православную.

Потому правомерен вопрос: а не является ли бахтинский «карнавал» действием именно хлыстовского типа? Ведь в обоих случаях речь идет об экстатических оргиях, и хлысты совершенно напрасно относят себя к типу «духовных христиан». Почитайте описания их радений в романе «На горах» Мельникова-Печерского, и Вы увидите, что «материально-телесный низ» играет

³⁵ См. замечательное исследование А. Эткинда «Хлыст», где духовность Серебряного века возводится именно к хлыстовству.

там едва ли не главную роль. Однако параллель между «карнавалом» и хлыстовством все же ошибочная. Налетом хлыстовства отмечен, пожалуй, «карнавализованный диалог», который поздний Бахтин обнаружил, к примеру, в «Идиоте» Достоевского. Однако прежде чем обсуждать этот конкретный пример «карнавализованного диалога», отмечу, что введение такой как бы гибридной категории указывает на гениальное прозрение Бахтина. Его суть в интуитивном постижении того, что чисто «духовный», «идейный» и «незавершимый» «диалог по последним вопросам» имеет роковое свойство вырождаться — «карнавализоваться». Потому все основанные на секулярных диалогах социальные проекты — диалоги культур, цивилизаций, общественных групп и т. п. — суть утопии. Когда «диалог» утрачивает свою чисто философскую природу — когда носителями «идей» становятся реальные люди, носители не только мировоззрений, но и интересов, страстей, плоти и крови, — то рано или поздно эти низшие начала берут верх над этикой. То же самое имеет место и при общественных контактах. Философский диалог роковым образом превращается в схватку, борьбу уже не идей, а земных интересов, непримиримых воль к власти. Это было обосновано экзистенциализмом Сартра, — и вот, поздний Бахтин как бы подтягивается до умозрений Сартра, когда заявляет, что диалоги романов Достоевского — *карнавализованные* диалоги. В конкретных жизненных ситуациях диалог превращается в скандал, истерику и т. п., которые суть симптомы глубинной враждебности людей в падшем мире. Замечу, что нынешние СМИ используют этот закон неотвратимой карнавализации идейного диалога в программах типа «Поединок», «Своя правда» и т. п. — нынешних аналогах гладиаторских боев: диалоги с неизбежностью завершаются бранью, взаимными оскорблениями оппонентов, а то и рукоприкладством. Понятно, что эта мрачно-трагическая закономерность утрачивает свою силу исключительно вмешательством благодати. Христос возвестил людям, что Он участвует в их делах, если двое или трое собраны во имя Его, Христа, — таково и необходимое условие успеха диалогической встречи. Но Бахтин исследует принципы существования мира абсолютно секулярного и в конце концов обнаруживает, что кантовская этика — не панацея от объективации, «овеществления» человека, от превращения ближнего во врага, от воли к уничтожению этого

самого ближнего, скрытой за «карнавальная» бранью. — Но вернемся к анализу поздним Бахтиным романа «Идиот».

Средоточием структуры этого романа Бахтин считает «карнавальную пару» — Мышкина и Настасью Филипповну, «идиота» и «безумную». «И вот вокруг этих двух центральных фигур романа — «идиота» и «безумной» — вся жизнь карнавализуется, превращается в «мир наизнанку» <...>, развивается динамическая карнавальная игра <...>, второстепенные персонажи романа <...> образуют карнавальные пары» и т. д.³⁶: понятно, что речь у Бахтина идет о хлыстовских «Христе» и «Богородице», заводящих вихревой хлыстовский хоровод, превращающийся в сексуальную оргию. Мир романа «Идиот», в его прообразе, под пером Бахтина оказывается хлыстовским кораблем: вокруг Мышкина «иерархические барьеры между людьми становятся вдруг проницаемыми и между ними образуется внутренний контакт, рождается карнавальная откровенность»³⁷. Но такие вещи происходят именно при радении, когда в мистическом угаре прельщённые образуют единое «тело» — языческую карикатуру Церкви — Тела Христова.

Однако карнавал как таковой, описанный в книге о Рабле, не восходит по своему смыслу к радению хлыстов. Два данных действия — это поклонение разным богам: различны не только соответствующие им обряды, но также священные имена — таинственные сущности, являющиеся истоком всякого культа. Какой бы изуверской дикостью нам, извне, ни виделась хлыстовская секта, всё же хлысты идентифицируют себя как христиан. Их учение — это искаженная христианская догматика, они держатся за имена Христа и Матери Божией. Именно потому, что они особо почитают «Духа Святого», они привлекли к себе особое внимание наших мыслителей — «третьезаветников». Конечно, радение — это беснование, «накатывание Духа» означает одержание темной силой. Но воля к истинному христианству — то, что, быть может, удержит на плаву хлыстовский корабль, спасет этих горе-мореходов от гибели в адской «пучине греха»³⁸ — *дионисийской бездне* в терминах Ницше. В сознательном антихристианстве, в ненависти к Христу нельзя упрекнуть этих богоискателей из

³⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 234.

³⁷ Там же. С. 235.

³⁸ Словоупотребление из православной молитвы.

простонародья, невольно вставших на путь воскрешения безымянных богов своих предков. И бахтинский карнавал есть антипод хлыстовства именно в этом отношении.

Карнавал обращен как раз против Христа и Его Церкви — ее догматики, иерархичности, аскетической мистики, — всего того, что Бахтин называет «односторонней и хмурой официальной серьезностью»³⁹. Карнавальная «жизнеутверждающий», «освобождающий» от страха Божия смех имеет свой источник в «материально-телесном низе», питается энергиями животной витальности. Макрокосмически этому «низу» соответствует ад, что и имел в виду Бахтин, называя карнавал «весёлой преисподней». Карнавальная толпа составляет единое *тело*, ибо одушевлена общими чувствами и вдохновлена единой *идеей*. Идея эта не умозрительного порядка, но выражена в главном обряде карнавала: смысловой центр карнавального действия — *увенчание-развенчание* карнавального «короля», он же — *страдающий бог* карнавала. Его исторический прообраз — Дионис, растерзываемый мэнадами; но карнавальная *человек* склонен видеть в нем скорее Христа. В преддверии Великого поста на Христе вымещали все те отрицательные эмоции, которые вызываються постовой аскезой; мстительно-садистическая тенденция — ключевая для карнавального мироощущения. Бахтинская характеристика карнавального «ритуального смеха», на мой взгляд, указывает на его сатанинскую природу как бы невольно для ее автора: «Ритуальный смех был направлен на высшее: срамословили и осмеивали солнце (высшего бога), других богов, высшую земную власть, чтобы заставить их обновиться. Все формы ритуального смеха были связаны со смертью и возрождением, с производительным актом, с символами производительной силы»⁴⁰. Какой бы подозрительной ни казалась фигура Бахтина в 1930-е годы, но, метафизически, его хвала карнавалу, в котором зарождались грядущие революции, была вполне ко двору. Бахтин был историческим свидетелем не только комсомольских «карнавалов», но и антихристовых «развенчаний» «высшего Бога» — Христа, при взрывах многочисленных храмов, — прежде всего храма Христа Спасителя, вместе и «срамословий» тех, кто совсем недавно был

³⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 214.

⁴⁰ Там же. С. 169.

«высшей земной властью», на сталинских процессах. В бахтинском «карнавале» — дух не только средневековой Европы (да и нам ли судить о нем!), но скорее России, охваченной «культурной революцией». — Однако вернемся к «карнавалу» как «Церкви», — вернее сказать, анти-Церкви, дьявольскому шабашу.

Бахтин обращается к представлениям именно экклезиологии, когда конципирует свой «карнавал»: «В карнавале все активные участники, все причащаются карнавальному действию», «живут карнавальной жизнью». Жизнь же эта — «жизнь наизнанку», отменяющая чувства мировой иерархии, «благоговения, пиетета, этикета»⁴¹, т. е. психологию церковного человека. Жрущий, демонически хохочущий, с кем попало совокупающийся в пьяном угаре *карнавальный человек* — это даже не бессмысленный хлыст: последнему ведомы, помимо оргийных, и другие состояния, — например, благоговейное, выражающееся в духовных песнях, любование обрядом и устремленность (хотя бы в начале радения) к реальности высшей. Карнавал же как таковой не имеет собственных словесных памятников. «Язык» «карнавала» — выражение карнавального духа и на самом деле извержение возбужденного «материально-телесного низа» — как учено пишет Бахтин, «нельзя перевести сколько-нибудь полно и адекватно на словесный язык»⁴². Все же гамма звуков, продуцируемых органами пищеварения, выделения и т. д., отчасти сублимируется в слово, и это слово — мат, обозначающий смыслы карнавального «действия». Бахтин, как известно, имел вкус к мату, что связано с его интимным пристрастием к карнавалу. Он эфемистически рассуждает о «карнавальных кощунствах», «карнавальных непристойностях, связанных с производительной силой земли и тела»⁴³. Мат — это «сакральный» язык страшного в его основе действия, выражающегося в шутовском распятии Христа. Прообраз карнавальной толпы в Евангелии — это иерусалимская чернь, вопящая «распи Его», и римские солдаты-наемники, плюющие в лицо Спасителя. Все они, очевидно, инспирированы вселенским хамом, который — сам

⁴¹ Там же. С. 164.

⁴² Там же. С. 163.

⁴³ Там же. С. 165.

дьявол, согласно пророческой концепции Мережковского⁴⁴. Хамские же отношения между участниками карнавала Бахтин называет «вольным фамильярным контактом»⁴⁵. Это важная категория, ибо она, на новой ступени развития философской идеи Бахтина, заступает на место категории *диалога*. Куда испарились «свобода» и «ответственность», чувство личности «я» и «другого», достоинство человека — мыслителя? Не только в буквальном — оргийном смысле «отменяется всякая дистанция между людьми»⁴⁶ — т. е. рушатся пределы эстетической «вненаходимости», столь ценимой Бахтиным прежде, — но люди эти перестают быть носителями каждый своей божественной «идеи», ибо принимают облик звериный. Между тем учение о карнавале — это тоже раздел бахтинского экзистенциализма. Для участника «площадного» действия *быть* — значит смеяться смехом *утробно-сатанинским*, утверждая тем самым существование собственно во плоти. Отрекаясь от Бога и духа, карнавальный человек, понятно, отказывается и от жизни вечной. Но вот народное тело, «большой человек» — субъект карнавала, обладает бессмертием. Такие вещи советскими идеологами тоже очень приветствовались. Но, конечно, это был курьез — Бахтин отнюдь не намеревался сделать свой вклад в исторический материализм. Философией карнавала он ответил на запрос Вяч. Иванова, мечтавшего объязычить Русь, собрав ее вокруг нового общенародного сакрального действия дионисического типа. Ведь выше прочих Бахтин в Серебряном веке ценил как раз Иванова. Тем не менее официозные марксисты весьма чутко распознали в *карнавале* нечто им весьма созвучное. Увы, это был антицерковный, антихристов, — прямо скажу, сатанинский дух.

Не упрекайте меня, сударь, за эскизность подхода к теме связи Бахтина с мыслью Серебряного века, — за то, что в рассмотрение я вовлекаю мало имен: моей задачей была лишь постановка проблемы. Для конкретных исследований здесь огромное поле деятельности. Бахтин, яркая фигура в постмодернистской философии, глубоко связан с русской мыслью осени модерна:

⁴⁴ Пророчество Мережковского о «грядущем Хаме» — одно из самых ярких среди прозрений Серебряного века и, главное, сбывающееся и уже сбывшееся.

⁴⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 164.

⁴⁶ Там же.

символисты учили о трех «тайнах», которые в «прозаике» Бахтина, утратив метафизическое измерение, так или иначе снижаются. Человек — носитель «тайной свободы» (Блок), образ Божий, у Бахтина смиряется до субъекта этического *поступка*. Загадочный соловьёвский андрогин распадается, после чего эти еще платоновские «половинки» яйца, разрезанного волосом (см. «Пир»), вступают в незавершимый, «по последним вопросам», *диалог*. Наконец, Церковь Христова — а это средоточие интереса Серебряного века — у философского футуриста Бахтина подменяется мистическим организмом *карнавала*, способного, с помощью дрожжей материализма и относительности, превратить мир в «весёлую преисподнюю». Не присутствуем ли все мы ныне при этом самом процессе вселенской карнавализации? Не превзошел ли в своей прозорливости Бахтин всех вместе взятых «пророков» Серебряного века? Мнение на этот счет нынешних антропософских кругов до нас, профанов, не доходит... Однако надо кончать, и на этом прощаюсь.

Успение 2019 г., Лесные дачи близ Одинцова

**Письмо седьмое:
Н. Бердяев и М. Бахтин о Достоевском**

Дорогой друг и коллега!

Мы в нашей переписке обсуждаем отнюдь не схоластические проблемы, не случайные темы. И в последнем письме в связи с вопросом о связи Бахтина с философией Серебряного века я, по сути, поднимаю тему великого эпохального поворота: в XX веке пришла к концу христианская эра и обозначилось начало нового культурного эона. Какой бы конкретный *Дух* ни заступил на место Христова Духа, это будет *Антихрист* — тот, кто воцарится *вместо* Христа. Книга Бахтина о Рабле поэтому эпохальна: в ней описана карнавальная революция — свержение Царя Вселенной Христа. Выход в свет этой книги оказался то ли пророчеством, то ли инициированием реальных событий. И вот, ныне мир уже охвачен духом карнавала, с чем, думаю, согласится каждый пользователь Интернета. И мне не хочется расставаться с темой «Бахтин и Серебряный век». Я попытаюсь конкретизировать ее сопоставлением воззрений Бахтина и религиозного мыслителя, который Бахтину в ряде моментов ближе других — Николая Бердяева. Пускай они встретятся у меня на почве жгуче интересной для обоих проблемы: конечно, это творчество Достоевского.

Именно Достоевский был, как пишет Бердяев, «духовным первоисточником» религиозной философии Серебряного века, вставшей «под знак Достоевского», ибо писатель открыл «огромный новый мир» — мир, вступающий в апокалипсическую катастрофу¹. Бахтин также рассуждает о Достоевском в панегирических выражениях, когда именует его «одним из величайших новаторов в области художественной формы», создавшим «как бы новую художественную модель мира» и открывшим

¹ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русский классиках. М., «Высшая школа», 1993. С. 215, 217, 216 соотв.

«новые стороны человека и его жизни»². Как видно, Бердяев сосредоточился на глубинно–содержательной, а Бахтин — на формальной стороне новаторского творчества Достоевского. Коррелируют ли между собой эти две концепции, или же они абсолютно самостоятельны? — Мой тезис таков: интерпретация Бахтиным творчества Достоевского — это формализация бердяевской трактовки, ее перевод на категориальный язык теории литературы. Ни разу не упомянув Бердяева в своих текстах, Бахтин тем не менее вдохновлялся именно его герменевтикой. Но работы Бердяева стоят на фундаменте толкований Достоевского Львом Шестовым, Мережковским, Вяч. Ивановым. За главными трактатами Бердяева о Достоевском («Откровение о человеке в творчестве Достоевского», 1918 г., и «Мирозерцание Достоевского», 1923 г.) просматривается вся предшествующая герменевтика Серебряного века («Достоевский и Нитше» Шестова, 1902 г., «Л. Толстой и Достоевский» Мережковского, 1900–1902 г. и др.). Потому и бахтинская книга о Достоевском соотносится со всем Серебряным веком. Тем полновеснее и острее оказывается наша тема! — Но прежде чем вплотную подступаться к ней, позволю себе небольшое сопоставление учений Бердяева и Бахтина, которого также считаю экзистенциалистом.

1. Два экзистенциализма

Бердяев основал дело своей жизни на *свободе*, в чем он признаётся в итоговой — 1940–х гг. — книге «Самопознание». Освобождение от вериг православия он пережил как светоносное откровение (об этом также рассказано в «Самопознании»), — и именно опыт свободы был положен в основу бердяевского экзистенциализма. К категории свободы восходят все ключевые концепты Бердяева, — прежде всего *творчество*. Мыслитель проблематизирует *бездосновную* свободу, признаёт одновременно свободу *благодатную*. Именно свобода, по Бердяеву, есть божественное начало человека. Творчество, как актуализацию богоподобной свободы, Бердяев считал новым, открытым именно им, путем к Богу. Существование человека, согласно Бердяеву,

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., «Советский писатель», 1963. С. 3, 359 соотв.

это трансцендирование «я» в творчестве. Бердяеву напряженное внутрипробывание удастся соединить с устремленностью вовне; его сознание подобно мощному прожектору, непрерывно продуцирующему луч несколько люциферической свободы. Вообще свобода — это центробежное начало человеческого духа, размыкающее его границы, предвещающее встречи и открытия, обогащающее и развивающее.

Если философия Бердяева — это экзистенциализм *свободы*, то Бахтин, в юности замысливший учение о нравственном бытии человека, истоком его избрал *ответственность*. Первой стадией экзистенциализма Бахтина стала *философия ответственного поступка*. Но ведь затем он создал учение о диалоге свободных субъектов, а затем — концепцию «карнавальная» — «божественной свободы»³? Так из какого же зерна прорастает бахтинский экзистенциализм — из зерна *свободы* или *ответственности*? Отличен ли он по типу от экзистенциализма Бердяева? Попробую сопоставить эти воззрения в самих их глубинных началах.

Если свобода это центробежная сила личности, то ответственность — сила центростремительная, возвращающая «я» к самому себе из блужданий в инобытии, удерживающая «я» в его келье узами возложенного на «я» долга. Свобода — это свет, «лёгкий огонь <...>вдохновения» (М. Цветаева); ответственность — увы, это мрак и тяжесть существования. Бахтинский *субъект* несет ответственность за свое место в бытии, осуществляет свое в бытии «не-алиби». Материализуется, конкретизируется моя ответственность, по Бахтину, в моем отношении к ближнему — «другому». Мой долг, как учил Кант, видеть в *другом* цель, но не средство, т. е. предоставлять другому свободу, так или иначе погашая мою волю к власти над другим. В экзистенциализме Бахтина субъект берет на себя ответственность ради свободы *другого*⁴. Бахтину в жизни пришлось брать на себя судьбы более

³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 212.

⁴ Вот как, к примеру, Бахтин «проповедует» свободу: «Нельзя предрешать личность (и ее развитие). Нельзя подчинять ее своему замыслу. Нельзя подсматривать и подслушивать личность, вынуждать ее к самооткровению» и т. д. — См.: Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., «Искусство», 1979. С. 317. — Серией запретов себе самому Бахтин возвещает свободу *другого*. Но запрет не несет света — это сгусток мрака.

слабых ближних, — он остро переживал ответственность за жену, за философских друзей—учеников. Если Бердяев признавался в собственной «безмерности» стремлений и желаний, в избыточной витальности своей личности (в «Ставрогине»), то Бахтин существовал на жизненном пределе — тяжело больной, нищий и бездомный, под Дамокловым мечом репрессий. Это абсолютно разные судьбы, разные творческие личности, создавшие, соответственно, различные учения.

И в самом деле. *Свобода*, как философская категория, в экзистенциализме Бахтина — это свобода *другого*, тогда как у Бердяева, понятно, это *моя* свобода. Последней Бахтин просто не знал и потому не ценил, — он не был свободным человеком. Не будучи религиозен, он не знал и свободы благодатной. Бахтин не открыл для себе *сердечной* глубины: последняя глубина человека в его понимании — это «идея», «мировоззрение», о чем многократно говорится в книге о Достоевском. *Свобода* у Бахтина, будучи свободой исключительно *другого*, есть моя мечта о чем-то неизвестном, не пережитом мною интимно, не вошедшем в мою экзистенцию. Отсюда невероятная противоречивость у него данного понятия: *свободу* Бахтин соотносит с высокой этикой Канта — но тем же самым словом (к тому же с эпитетом «божественная») он именуется «карнавальными» бесчинства. Философия Бахтина, в силу непроработанности в ней свободы субъекта, не является философией свободы, в корне отличаясь здесь от бердяевского экзистенциализма. Но категории *свободы* и *ответственности* в принципе коррелятивны; потому там, где Бахтин говорит о *свободе*, речь в действительности — экзистенциально — идет об *ответственности*. Так, «свободные» герои—идеологи в романах Достоевского Бахтиным видятся с позиции автора романа, предоставляющего им эту свободу в силу своей ответственности за них. Называя же «божественной свободой» карнавальное непотребство, Бахтин вообще стоит на позиции советского либерала—романтика (1960—е годы!), идеализирующего любой протест против всякого официоза.

Итак, экзистенциализм Бахтина — это *философия ответственности*, тогда как экзистенциализм Бердяева — *философия свободы*. Если бердяевское учение — это персонализм, то бахтинская мысль собственно персонализм как раз исключает. Бахтинского *субъекта* попросту нет без *другого*; смысл, цель моего

существования, — да и просто существование как таковое, — прочно привязаны к *другому*. Потому экзистенциализм Бахтина не признаёт одиночества: человек у Бахтина — это непременно коллективный, социальный человек. — А как же диалог свободных личностей, можно спросить? Ответу: на самом деле собственно диалога, как интимного события с двумя участниками, у Бахтина нет. Ведь мир полифонического романа Достоевского состоит из множества диалогов героев как между собой, так и с автором. По сути, Бахтина занимает не столько диалог как таковой, сколько диалогизированный социум. О том, что Бахтин открыл закон, по которому диалогу — имманентному бытию-событию — свойственно «карнавализоваться», вырождаться (что относится, понятно, и к социуму с его диалогической «архитектоникой»), уже многократно говорилось мною раньше. Для сравнения здесь я вспомню о типе диалога, описанном Бердяевым в его книге «Я и мир объектов»: диалог, как отношение субъекта к субъекту, там противопоставлен отношению «я» к объекту (что, понятно, отвечает концепции книги «Я и Ты» М. Бубера). Бердяевский «диалог» имеет религиозную природу и есть выход из падшего времени в вечность Церкви. Не социализация, а оцерковление «диалога» предполагается Бердяевым. В теории диалога, а также в социологии и экклезиологии Бердяев остается персоналистом, тогда как философская установка Бахтина, — а это ответственность этического поступка, — изначально социальна. Творчество Бердяева развивается в направлении философской автобиографии (таково «Самопознание» 1940-х гг.) — творчество Бахтина увенчивается книгой о Рабле. И это глубоко симптоматично — важно для сопоставления двух воззрений русских экзистенциалистов.

Итак, две разновидности экзистенциализма — Бердяева и Бахтина, т. е. философия свободы и философия ответственности, — как бы антиподы в ряде аспектов. А ведь мы еще элиминировали религиозный фактор, окончательно противопоставляющий наших мыслителей! — В таком случае возможно ли вообще рассуждать о созвучии их концепций творчества Достоевского? Но когда читаешь «Мирозерцание Достоевского», на каждом шагу встречаешь герменевтические интуиции Бахтина; и обратно — «Проблемы поэтики Достоевского» порой воспринимаются как перевод трактата Бердяева на язык формального

литературоведения. Мой тезис состоит в следующем. Бахтинская концепция *полифонического романа* Достоевского формализует герменевтику Бердяева, как бы переводит ее положения в систему «первой философии» Бахтина. «Я хочу войти в самую глубину мира идей Достоевского, постигнуть его мирозерцание», — так обозначает свою цель Бердяев⁵. «В нашем анализе мы отвлечёмся от содержательной стороны вводимых Достоевским идей, — нам важна здесь их художественная функция в произведении»⁶: собственный герменевтический проект Бахтин здесь словно выдвигает навстречу бердяевскому. Что ж, как утверждает Бердяев, «каждый может пользоваться им [Достоевским] для своих целей»⁷. Отправляясь именно от творчества Достоевского, создатели герменевтики Серебряного века формировали свои учения: ницшеанец Шестов «оправдывал» зло, Мережковский закладывал фундамент *религии Третьего Завета*, Иванов пытался распознать черты «лика России» и сам Бердяев утверждал *новое христианство свободы*. Бахтин продолжает этот ряд имен: ему удалось эффектно соединить теоретико-литературный — формальный анализ текстов Достоевского с собственной версией философии диалога.

Но как удалось Бахтину исследовать *форму* романов Достоевского, проигнорировав их *содержание*? Мой вышеприведенный тезис получает здесь новую формулировку: Бахтин лукавит, утверждая, что в своей теории не принимает в расчет смыслов романов Достоевского. В действительности он почти (а может, и полностью) солидарен с Бердяевым, — а следовательно, со всем Серебряным веком, — относительно «содержательной стороны» произведений Достоевского и даже «мирозерцания» писателя. Создав жанр *полифонического романа* (это Бахтин), Достоевский представил с его помощью «новую религиозную антропологию» — учение о *свободном человеке*, сопряженную с новой теологией *деистического отсутствия в мире Бога*, предоставляющего человеку право всецело пользоваться своей свободой (а это Бердяев). — Однако мое введение в тему затянулось, — перехожу к вещам более конкретным.

⁵ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 108–109.

⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 103.

⁷ Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. С. 55.

2. Что такое дух?

Как Бахтин, так и Бердяев считали творчество Достоевского чем-то таким, что больше искусства. Достоевский, утверждает Бердяев, «не может быть назван в строгом смысле слова художником», ибо созданное им — «и не романы, и не трагедии, и никакая форма художественного творчества. Это, конечно, какое-то великое художество, целиком захватывающее, вовлекающее в свой особый мир, действующее магически» — и таким образом выходящее за «пределы искусства». Достоевский, пишет Бердяев, «открывает и изображает вечные стихии человеческого духа», «завлекает, затягивает» в «бездну» человеческого существа, — в тамошнюю «огненную атмосферу». Внутренний человек, микрокосм у Бердяева подобен духовному макрокосму видений Я. Бёме — вихревому круговороту стихий, уходящему в недра *Unggrund'a*. С другой стороны, бездна человеческого духа, которую, согласно Бердяеву, исследует «гностики» Достоевский, весьма похожа на *дионисийскую бездну* Ницше — бездну метафизической музыки, из которой родилась греческая трагедия. Но вместе с тем, читая «Миросозерцание Достоевского», неизбежно вспоминаешь Фрейда и Юнга, чьи фигуры видятся рядом с Ницше. — Так вот, «великое художество» Достоевского Бердяев квалифицирует прежде всего как новый духовный путь — «путь посвящения в тайноведение Достоевского». Читатель его романов проходит через опыт героев — опыт страстей, преступлений, порока, одержимости, постигая реальное существо человеческой природы, — это перерождает его душу⁸. «И всё делается пресным после того, как побываешь в царстве Достоевского»⁹, — замечает Бердяев. Всё дело в том, что Достоевский, согласно главному тезису Бердяева, сумел постичь «подлинную реальность» — реальность «духовной глубины человека» (она же — его судьба) и выразить ее в символах жизни обыденно-земной¹⁰. Таким

⁸ Бердяев не раз говорит о «втором» — «огненном крещении», коим является погружение в мир Достоевского. У меня это вызывает в памяти стихотворение Блока «Второе крещение», где сказано, в духе Мережковского, что «путь открыт наверно к раю / всем, кто идет путями зла». Бердяев своей концепцией «метафизики Достоевского» хочет выразить именно это — манихейское убеждение.

⁹ Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 56.

¹⁰ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 115.

образом, романы Достоевского имеют, в глазах Бердяева, статус не художественных ценностей, а самого бытия, ибо выводят читателя в реальную духовную жизнь. Иначе сказать, Достоевский, по Бердяеву, преодолел роковой разрыв искусства и жизни — то, что считалось тогда «трагедией культуры», — и открыл путь к новой религии. Очевидно, что Бердяев на свой лад разрабатывает представление Мережковского о Достоевском как пророке нового христианства. Вот формула Бердяева: «Достоевский был <...> великий духовидец»¹¹. Но именно Мережковский считал Достоевского «тайновидцем духа».

Замечательно, что таковым же признавал Достоевского и Бахтин! В 1960–е гг. он записал, что «Достоевский сумел *увидеть* дух, как до него умели видеть только тело и душу человека»¹². Именно в этой точке Бахтин крепко привязан к истолкованию Достоевского мыслителями Серебряного века. И более того: *полифонический роман* Достоевского в логике становления бахтинской философии, как и в герменевтике Бердяева, выходит за пределы искусства в самую жизнь — как и у Бердяева, в жизнь духа. Правда, Бердяеву дух явлен в символах (он — представитель эпохи символизма), тогда как для Бахтина духовная жизнь — это диалог. И если Бердяев духовный мир романов Достоевского прямо отождествляет с ницшевской *дионисийской бездной*, то Бахтин тонко намекает на ницшевский концепт, привлекая музыкальный эпитет для обозначения нового романного жанра. Не только греческий исступленный дифирамб рождается из бездны, но и баховская fuga, в которой рационализм сочетается с затаенной страстностью, — словно хочет сказать Бахтин. Так или иначе, но к роману Достоевского Бахтин примысливает *дух музыки*, изящно напоминая своему читателю о Ницше. Впоследствии мы увидим, что утонченным ницшеанством проникнуто всё учение Бахтина.

Итак, вполне в традиции герменевтики Серебряного века Бахтин считал Достоевского «духовидцем». И как у религиозных философов, категория «дух» у Бахтина находится в особой близости к категории «идея». Однако в слова «дух» и «идея» Бахтин вкладывал иные, нежели Бердяев, смыслы, в чем мы

¹¹ Там же. С. 108.

¹² Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 313.

вскоре убедимся. Бердяев, как мы только что видели, областью человеческого духа считает «дионисийскую бездну», которую он отождествляет с «жизнью подсознательной»¹³. За Ницше у Бердяева просматривается силуэт Фрейда: и впрямь, истерики, безумие, темные влечения и всё прочее, что Бердяев считает сферой духа, на самом деле — предмет психиатра Фрейда¹⁴. Где же место светлым «идеям» в этой пучине мрачных страстей, психоаналитических комплексов, образов греческих трагедий? Бердяев, по-моему, очень интересно и самобытно трактует «идейность» творчества Достоевского: писатель «дьявольски умён»¹⁵, при этом он — «художник мысли», и «сама острота ума способствует раскрытию иррациональности». Умом — этим острым лучом — Достоевский высвечивает «мысли» в самой дионисийской бездне, и они являются на страницах его романов в своей «оргийности, экстаичности», вихревом движении — в диалектике противоположностей¹⁶. Ясно, что «мысли» и «идеи» Достоевского, по Бердяеву, это не философские концепты, и рождаются они не в сознании, а извлекаются из подсознания. Так и в великом трактате молодого Ницше, замечу, трагические образы богов и героев всплывают из бездны культовых трагических иступлений. *Идеи* — это «огненные токи», явления духа. «Мир идей у Достоевского», — утверждает Бердяев, — «небывало оригинальный мир, очень отличный от мира идей Платона. Идеи Достоевского — не прообразы бытия, <...> а судьбы бытия, первичные огненные энергии». При этом «все идеи Достоевского связаны с судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу»¹⁷. И определяют ее «идеи» не извне, но сливаясь с судьбой — с самой личностью героя. Нижеследующая выдержка

¹³ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. С. 115.

¹⁴ Другое дело, что философской основой психоанализа является метафизика «Рождения трагедии» Ницше.

¹⁵ Если выразить видение Достоевского Серебряным веком (и Бахтиным) одним понятием, то это будет как раз «дьявольщина», а точнее — дьявольщина «ума» (т. е. «бесовская мудрость» по слову апостола: Иак. 3,15). Пафос русской герменевтики — религиозное оправдание этой «мудрости».

¹⁶ Бердяев Н. А. Откровение о человеке... С. 62. Примечательно, что в этом трактате 1918 г. Бердяев еще не употребляет категории «идея» (пользуясь понятием «мысль»), — «дух» же появляется в самом его конце: ранний аналог «духа» у Бердяева — это глубина, бездна человеческой природы.

¹⁷ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 108.

из «Миросозерцания Достоевского» — словно цитата из книги о Достоевском Бахтина: «Герой из подполья — идея, Раскольников — идея, Ставрогин, Кириллов, Шатов, П. Верховенский — идеи, Иван Карамазов — идея. Все герои Достоевского поглощены какой-нибудь идеей, опьянены идеей. Все разговоры в его романах представляют изумительную диалектику идей»¹⁸. Однако на место «диалектики» у Бахтина всегда встанет «диалог»: «диалектику идей» Бахтин в принципе не признавал за ее «монологичность», принадлежность одному сознанию, и разводил «идеи» по сознаниям разных героев. Правда, и Бердяев слово «диалектика» употребляет отнюдь не в гегелевском, а в исконном платоновском смысле искусства вести философскую беседу. — Но вот под такой фразой Бердяева ничтоже сумняся подписался бы и Бахтин: «Идеи совершенно имманентны его [Достоевского] художеству, он художественно раскрывает жизнь идей», а не пишет «тенденциозные романы»¹⁹. Ведь и Бахтин, сделавший «художественное изображение идеи» центром своей концепции творчества Достоевского, писал о «художественном слиянии личной жизни [героя] с мировоззрением, интимнейшего переживания с идеей»²⁰. Умозрения Бахтина относительно Достоевского однозначно восходят к Бердяеву.

Итак, может показаться, что Бахтин и Бердяев лишь изредка расходятся при истолковании романов Достоевского. Однако смысл, вкладываемый ими в категории «дух» и «идея», в их трактовках существенно различается. У Бахтина «дух» человека рационализирован и почти тождествен сознанию, а точнее — самосознанию. В раннем трактате «Автор и герой...» Бахтин определяет *дух* как «душу, переживаемую изнутри», а с другой стороны — как «совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения [я] из себя»²¹: здесь важен момент осмысленного самопереживания — т. е. самосознания, но одновременно речь идет и о познании смысла собственной жизни, что близко к *мировоззрению*. И действительно,

¹⁸ Там же. С. 120.

¹⁹ Там же.

²⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 106, 104.

²¹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 98.

поздний — 1960–х гг. — Бахтин, определяя *дух* как «последнюю смысловую позицию личности», уже прямо отождествляет ее с «мировоззрением». Если Достоевский у Бердяева *дионисичен*, то у диалогиста Бахтина — даже не *аполлоничен*, а несколько рационалистичен — почти *сократичен*, если вновь вспомнить о «Рождении трагедии»²². Вот как поздний Бахтин возражает Бердяеву, который считал, что творчество Достоевского питается энергиями подсознания: «Достоевский продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь–высоту сознания. Глубины сознания есть одновременно и его вершины (верх и низ в космосе и микромире относительны). Сознание гораздо страшнее всяких бессознательных комплексов»²³. Вплоть до 1930–х гг. (книга о Рабле) бессознательное — дионисийская бездна — из антропологии Бахтина было элиминировано. Бахтин попытался исправить этот изъян, введя в толкование Достоевского понятие «карнавализованного диалога». Но на мой взгляд, ему не удалось соединить последний с «диалогом <...>мировоззрений», «воплощенных в голосах»²⁴, — с рациональным, философским диалогом. О преобладании, согласно концепции Бахтина, холодного рационализма в диалоге у Достоевского говорит и следующее положение: в «идеях» — героях писатель выражал тогдашние «типы мировоззрений (Чаадаева, Герцена, Грановского, Бакунина, Белинского, нечаевцев, долгушенинцев и т. п.)»²⁵. Иными словами, образу, например, Версилова уже предшествовало «мировоззрение» Герцена, а Ставрогину — духовный тип Бакунина. Имманентность *идеи* образу конкретного героя при этой бахтинской поправке явно колеблется — «идея» сближается с философским убеждением. Итак, *дух*, по Бахтину — трезво–рациональное, а не оргийно–экстатическое начало человека, почти синонимичное *идее* как *мировоззрению*, *голосу*, — *слову* в философском значении *логоса*.

Перейдем к следующей категории, значимой как для герменевтики Бердяева, так и для Бахтина, — к «духовному миру»,

²² Сюжет трактата Ницше опирается на три имени — Диониса, Аполлона и Сократа.

²³ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. Указ. изд. С. 313, 321 соотв.

²⁴ Там же. С. 321.

²⁵ Там же.

созданному Достоевским. Бахтин еще на рубеже 1910–1920-х гг. задался целью осмыслить «нравственную реальность» — создать учение о бытии человеческого духа. Это он и осуществил в книге о Достоевском: мир «полифонического романа» — не что иное, как искомая им духовная реальность. Бердяев термин «духовный мир» взял у Штейнера, но попытался наполнить его собственным содержанием. У обоих мыслителей духовная реальность не хаотична, но при этом субстанциальностью не обладает: ведь экзистенциалисты — борцы как раз с «субстанциями»! Такой бессущностный мир духа как бы пронизан некими силовыми линиями и пребывает в непрерывном движении. Итак, сопоставим бердяевское и бахтинское представления о духовном мире романов Достоевского.

Согласно Бердяеву, Достоевский — посвященный, гностик — увлекает читателя в «духовный мир», который есть «царство человеческое» и «именуется «достоевщиной»». Это, как уже говорилось, область подсознания — «огненная стихия» «исступленных страстей», «безумия и преступления», охваченная вихревым кружением²⁶. Бердяев соотносит эту «жуткую, сладострастную стихию» с дионисийским русским хлыстовством²⁷. Получается, что духовность Достоевского хлыстовской природы, — это духовность бесовского одержания. Таким образом, «пневматология» Достоевского, скажу от себя, исследует «пучину греха»²⁸. Бахтин для своей концепции «карнавализованного диалога» заимствовал именно эту мысль Бердяева. Во второй редакции (начала 1960-х гг.) книги о Достоевском он, назвав рассказ «Бобок» «микрокосмом» творчества Достоевского, по сути обозначил его мир как ад. При этом Бахтин лишил подобную реальность тех атрибутов, которые к ней привязаны Бердяевым: «ад» у Бахтина «веселый»²⁹, а не жутко-огненный, чреватый преступлением и пороком.

Вернусь вновь к Бердяеву. Когда он утверждал, что чтение романов Достоевского затягивает в кружащийся вихрь и увлекает в ад подсознания, ему, быть может, вспоминался воронкообразный водоворот, куда попал моряк — персонаж рассказа Э. По

²⁶ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 116, 113.

²⁷ Бердяев Н. А. Откровение о человеке... С. 74.

²⁸ Выражение из православной покаянной молитвы («аз бо есмь пучина греха»).

²⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 178.

«Низвержение в Мальстрем». Но Бердяев как бы структурирует те вихри, которые бушуют в мире уникальных романов русского писателя. По его мнению, в их «конструкции» «есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку, или этот центральный человек устремлен ко всем и всему». Протагонист романа может выступать как «загадка», и «все разгадывают его тайну». Таков Версилов в «Подростке» или Ставрогин в «Бесах» — «солнце, вокруг которого всё вращается»: к ним устремлены «бурные вихри» человеческих страстей. Конструкция «Идиота» иная: вихревое движение идет от центральной фигуры Мышкина, ибо «он разгадывает всех». Страсти возникают в человеческих отношениях, которые суть главное и единственное дело, занимающее героев. Не из этой ли интуиции Бердяева родился бахтинский «диалог» как структурная единица мира Достоевского? Но у Бердяева романские диалоги вовлечены в бесовское кружение вокруг главного героя и имеют как бы гностическую природу: цель духовного круговорота — разгадка его тайны, она же — *тайна человека* как такового. Цель эта, в контексте бердяевского воззрения, религиозная: тайна человека есть и тайна Бога. Прообразом такого вертящегося духовного мира служит хлыстовский корабль, так что действие романов Достоевского, согласно Бердяеву, есть по сути хлыстовское радение. Но последнее — Бердяев это прекрасно понимает — это «беснование», «бесовское кружение»³⁰. Итак, по Бердяеву, «великий духовидец» Достоевский — по преимуществу демонолог, «тайнозритель» адских стихий, и «посвящает» он своих читателей в мистерии преисподней.

Бахтин взял у Бердяева образ вихревого парного вращения вокруг центра (образ хлыстовского радения) для описания «карнавализованного диалога» в романе «Идиот». Центром конструкции этого романа, по Бахтину, является пара Мышкина и Настасьи Филипповны — «идиота» и «безумной» по сюжету, хлыстовских Христа и Богородицы в их прообразе. Вокруг них «вся жизнь карнавализуется», «ад» и «рай» меняются местами, духовная вертикаль вращается³¹. Однако у раннего Бахтина диалог и духовный мир были отнюдь не дионисической природы. Бахтин,

³⁰ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 123, 124.

³¹ См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 234.

как я показала, считал *дух* самосознающим разумом, *идею* отождествлял с мировоззрением. И «полифонический роман» ничуть не напоминает морской водоворот. Скорее его можно уподобить полноводной реке, в которой струи притоков («идей» героев) спокойно текут, соприкасаясь и сплетаясь, к неведомому и далекому — мессианскому устью. Именно такова барочная fuga, которую имел в виду Бахтин, размышлявший о духовной структуре романа Достоевского³². — Закончу раздел о духовном мире, явлением которого, согласно Бахтину, был роман Достоевского, определением этого мира, данным самим мыслителем. Это «множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний», их «подлинная полифония», при которой между всеми ними существуют, «контрапунктически», «диалогические отношения», — «полифонический мир» «сплошь диалогичен»³³.

3. Свобода к злу³⁴

Ключевым понятием при истолковании Бердяевым и Бахтиным романов Достоевского является, кроме «духа» и «идеи», понятие «свободы». «Достоевский берет человека отпущенным на свободу <...> и исследует судьбу его на свободе, открывая неотвратимые результаты путей свободы»³⁵: таков главный тезис бердяевской концепции творческого метода Достоевского. При этом, согласно Бердяеву, писателю особенно интересен переход свободы в своеволие, так как именно тогда сполна раскрывается природа человека. Достоевский — антрополог, гностик — ставит эксперимент над человеком, помещая его в искусственные ситуации, подобно тому как естествоиспытатель исследует природу в специфических условиях лаборатории. И словно со стороны Достоевский наблюдает, как в его героях, свободных от авторского вмешательства в их судьбы, разверзается бездна, обнажается «последняя глубина человеческого духа» — сфера

³² Не в исполнении ли своей приятельницы — М. В. Юдиной, блестящего интерпретатора Баха — Бахтин слушал в 20-е годы в Витебске «Хорошо темперированный клавир»?

³³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 7, 56.

³⁴ Для этого заголовка мною использована архаичная форма грамматического управления слова «свобода». Ср., напр., «болезнь к смерти» (Ин.11, 4).

³⁵ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 126.

«иррациональности и безумия»³⁶. У Бердяева получается, что герои не создаются вымыслом писателя, а как бы независимы от него и ведут себя непредусмотренным для автора образом. Бердяев считал, что, экзистенциально, «все герои Достоевского — он сам»: они суть олицетворенные страсти его души, охваченной «адским пламенем»³⁷. Вот тот самый момент бердяевской концепции, который для Бахтина был неприемлем — включенность экзистенции героев Достоевского в единое авторское сознание. Однако на взгляд Бердяева, уверенного в изоморфности микро- и макрокосма, если Достоевский и трансцендирует в героев романов интимнейшее содержание собственной души, при этом он раскрывает и «внутреннюю трагедию единой человеческой судьбы, единого человеческого духа»³⁸. Таким образом, самосознание Достоевского — оно же и общечеловеческий гнозис. То, что его герои свободны от автора, в концепции Бердяева вытекает из неподвластности человеку иррациональных стихий подсознательного. Такая концепция имеет фрейдистскую направленность: получается, что творчество Достоевского — это в некотором смысле психоаналитическая процедура, и писатель выступает в ней в ролях как анализируемого пациента, так и интерпретатора-аналитика. Бердяев связывал творчество Достоевского с эпилепсией, но не педалировал это обстоятельство: ему хотелось вывести его антропологические открытия за пределы психологии в сферу метафизики и религии. На мой взгляд, Бердяев скорее представил Достоевского как экзистенциалиста, а не пророка новой религии. Трактовка Бердяевым феномена Достоевского это чистейший образец русской герменевтики — использования мыслителями художественных текстов для обоснования их собственных учений. Бердяев создал версию экзистенциализма, которую в конце творческого пути определил как *самопознание*. Творческий метод Достоевского и был им представлен в качестве психоаналитического самопознания.

У Бердяева была особенная убежденность в том, что свобода человека — это «свобода греха и зла»³⁹, что в свободном выборе

³⁶ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 127, 128.

³⁷ Там же. С. 112.

³⁸ Там же. С. 113.

³⁹ Там же. С. 142.

человек отдаст предпочтение именно злу. Человеческая природа в глазах Бердяева этически отнюдь не симметрична — зло в ней намного перекрывает добро. «Я злой человек», — говорит герой «Записок из подполья», причем отнюдь не с покаянной интонацией. Бердяев вслед за Львом Шестовым считает подпольщика прообразом протагонистов романов-трагедий Достоевского. Наука о Достоевском Серебряного века восходит к статье Н. К. Михайловского «Жестокий талант». «Свободные» герои Достоевского в русской герменевтике идут «путями зла», вслед за подпольщиком «объявляя своеволие». Идеологи, многие из них исповедуют ложные идеи и, лишённые поддержки общих начал — восстав против религиозно-этического принуждения, оказываются одержимыми своими идеями. Но, по Бердяеву, идеи суть иррациональные импульсы бессознательного (психология), или греховные страсти (язык религии), или огненные вихри преисподней (а это — религиозная метафизика), — или, наконец — бесы (мифология). Потому герои Достоевского в концепции Бердяева суть бесноватые, метафизически пребывающие в аду⁴⁰. Но «когда человек начинает бесноваться, он не свободен», — пишет Бердяев, — «безудержная, безмерная свобода <...> истребляет себя», — и «это роковой процесс»⁴¹. Свобода оборачивается рабством, героев постигают гибель (быть может, и метафизическая) или безумие. — Но если бы бердяевский сюжет о путях свободы здесь заканчивался, то не было бы никакого выхода за пределы гуманизма, старой морали, традиционного христианства, — выхода в эпоху постнищевскую, коей является русский Серебряный век. И Бердяев такой выход совершает, его диалектика свободы, развернутая на материале романов Достоевского, здесь вступает в свой самый интересный этап.

Дело в том, что для Бердяева (выступающего как интерпретатор Достоевского) одержимость ложными идеями — многообразные «пути зла», прослеживаемые Достоевским в его романах, не являются просто недолжным — чистым злом, грехом: «Зло — также и путь человека»⁴². Подобно Шестову как автору

⁴⁰ Отсюда и положение позднего Бахтина: «Бобок» — это «микрокосм» романов Достоевского, мир этих романов — это «весёлый ад».

⁴¹ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 144–145.

⁴² Бердяев Н. А. Откровение о человеке... С. 65.

книги «Достоевский и Нитше» (1902 г.), Бердяев экспериментирует с *оправданием зла*. Путь зла — путь гностический: зло «дает знание», «дает обогащающий опыт»⁴³. Потому хотя зло и надо побеждать, но побеждать изнутри («продвинутый» Бердяев пишет для продвинутых) — не бежать от зла, не отсекал грех, но, приняв его, победить некоей глубинной практикой. Бердяев намекает (разумеется, вчувствуя собственные умозрения в Достоевского) на возможность душевной алхимии — «претворения» зла «в благородный металл, в высшее божественное бытие», что означало бы «спасение зла»⁴⁴. Он словно бы жалеет дьявола и злых, хочет как бы насильно, вопреки их собственной воле, спасти от «внешней тьмы». — Бердяев верил (и опять-таки свою веру то ли вчувствовал в Достоевского, то ли получал от него), что и в крошечном аду, в «огненном вихре» страстей вечный лик человека сохраняется, не гибнет. И в конце пути нисхождения во ад, в самой глубине воронки огненного Мальстрема субъект греха — одержимый, соблазненный — увидит божественный свет. Бездна «Мальстрема» у Бердяева — она же есть «нижняя бездна» метафизики Мережковского, устроенной на манер листа Мёбиуса: нисхождение в этом пространстве лишь кажется противоположным восхождению, — путь зла, пройденный до конца, приводит к Богу, равно как и путь святости. Напомню, что, в воззрении Мережковского, преступлением Раскольникова является отнюдь не убийство, но раскаяние: пойдя он до конца в своем замысле, выдержав он бремя «страшной свободы» и мук совести, он явил бы собой новый религиозный тип, осуществил прорыв в новую эпоху Духа. Так философствовал Мережковский в самом начале XX века. Манихейский характер постнищевской религии Мережковского и Бердяева очевиден. Но, честно сказать, мне на ум не приходит ни один герой Достоевского, ни единый романтический эпизод, когда зло было бы побеждено добром «алхимически». И Зосима с Алёшей, и Раскольников противостояли злу по-старинке — на пути покаяния, церковно. А вот шедших до конца «путями зла» — Ивана, Ставрогина, Кириллова — пускай у последнего и есть, по мнению Бердяева, «черты безблагодатной святости»⁴⁵ — Достоевский

⁴³ Бердяев Н. А. Откровение о человеке... С. 65.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 144.

обрекает на гибель. Только Бердяев, а отнюдь не Достоевский, в своих фантазиях «спасает» Ставрогина — своего злого двойника, «красавца, сильного, обаятельного, гениального творца»⁴⁶: «После трагической гибели будет новое рождение, будет воскресение»⁴⁷. Но это будет уже «после «Бесов»», «в новом откровении», «на мессианском пиру»⁴⁸. Пока же только в мире Серебряного века

«...путь открыт, наверно, к раю
Всем, кто идет путями зла»,

как писал почитатель философа Мережковского Блок.

Дорогой западный коллега! Я не уверена в том, что не шокировала Вас напором бердяевских откровений о Достоевском. Очевидно, что Бердяев многократно потенцировал весьма умеренную формулу Михайловского «жестокий талант». Согласно Бердяеву, «тайновидец духа» Достоевский зрил само «движение духа антихристово»⁴⁹ и, будучи посвящен в другие адские тайны — опалён «языками преисподнего огня» (Блок и Бердяев⁵⁰), посвящал в них своих читателей — сводил в преисподнюю собственного бессознательного. При этом Достоевский, по Бердяеву, является христианнейшим писателем, хотя и не церковного, а новейшего толка: ведь предлагаемый им гностический путь прохождения через бездну зла — «пучину греха» — не упраздняет вечного лика человека, что в глазах Бердяева — главный признак и критерий христианства. Религия Достоевского, утверждает Бердяев, это религия свободы, но она почти требует идти «путями зла», как бы гарантируя присутствие Бога в «пучине греха». Мне очевидна постницшевская — неоязыческая природа «христианства», усваиваемого Достоевскому мыслителями Серебряного века, И, честно сказать, мне надоело об этом писать — это доказанный как дважды два четыре факт. Но куда двигаться

⁴⁶ Бердяев Н. А. Ставрогин // Бердяев Н. А. О русских классиках. С. 54.

⁴⁷ Там же. С. 53.

⁴⁸ Там же. С. 53, 54.

⁴⁹ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 196.

⁵⁰ «Он [Достоевский] был человек опалённый, сжигаемый внутренней духовной страстью, душа его была в пламени. И из адского пламени душа его выходит к свету. <...> Он весь <...> в огненной стихии, в испуге страсти. <...> Творчество Достоевского — дионисическое творчество» и т. д. — Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 112, 113.

дальше исследователям Достоевского? Ведь и Бахтин по сути остался на уровне понимания писателя Серебряным веком. Этот вопрос особенно актуален в связи с близящимся юбилеем Достоевского (1821–2021). Увы, я не занимаюсь Достоевским (нельзя объять необъятного!). Потому я лишь осторожно выскажу свои соображения о просчетах герменевтики XX века, направленной на творчество Достоевского.

Лев Шестов в своей книге 1902 года жестко разделит творчество писателя на два этапа: прекраснодушный — гуманистико-социалистический первый этап до «Записок из подполья» и этап после «перерождения убеждений» Достоевского, сделавшегося как бы вторым Ницше — принявшего правду подпольного героя. Между певцом «бедных людей», «униженных и оскорбленных», и «больным», «злым человеком» — автором «романов-трагедий» Серебряный век не находил ничего общего. Гуманист умер, и родился «жестокий талант», апологет каторжников, влюбленный в своих демонических героев. Между тем неискушенный читатель романов Достоевского не находит там проповеди адских ценностей и сатанинской интонации. Писатель дистанцируется от своих героев, и если у вас на Западе кое-кто и увлекается «слезинкой ребенка», «возвращением билета» и теряет веру (я встречала такие случаи), то таким горе-читателям надо напомнить, что именно эта его «идея» и привела Ивана к безумию, что является отношением к ней Достоевского. Автор романов не отрекся от своего раннего гуманизма, обличив однако в «Бесах» увлекавшие его до каторги социалистические идеи. Певец «бедных людей» с его характерными интонациями присутствует и в мире зрелого Достоевского. Короче говоря, не отказываясь от образа писателя, созданного Серебряным веком, надо примирить этот образ с гуманистом и реалистом, автором ранних повестей. Великое дело совершит тот интерпретатор, который представит нам единого, цельного Достоевского — его авторское «я», неизменное на протяжении всего творческого пути! При этом заполнятся и все те лакуны, провалы, которые создала герменевтика Серебряного века: художественное и публицистическое творчество Достоевского будет понято в его идейном единстве, разрешится проблема «преступления и наказания», получат наконец ответ вопрошания Ивана, раскроется загадка Легенды о Великом Инквизиторе... А главное — засияет

истинная (без всякого «дионисийства») вера Достоевского, согласная с православием. Не черносотенно-монархический, но и не элевсинско-дионисийский, а *богочеловеческий* (здесь прав Бердяев) момент внес Достоевский-гуманист в Церковь. В нынешней России должен найтись гениальный филолог (не менее гениальный, чем Бахтин), для которого это окажется очевидностью и он сумеет показать нам единый лик Достоевского! Эвристический прорыв в науке о Достоевском, думается мне, совершится именно на данном пути.

И вот последнее в связи с видением Достоевского Серебряным веком. Мне приходит на память один русский человек поколения Бердяева и Шестова — тоже заглянувший в ад и «опаленный языками преисподнего огня»: это ныне всем известный старец Силуан (1866–1938) — афонский подвижник, о котором рассказал его ученик — блестящий духовный писатель архимандрит Софроний Сахаров. Будущий святой XX века, этот простой крестьянин жил вполне заурядной жизнью, но однажды с ним произошло то, о чем исповедально рассказал Ницше, от чего едва не повредился в Арзамасе Толстой и что Шестов назвал «перерождением убеждений». Беспричинно и внезапно он всем своим существом ощутил реальность зла: как пишет архимандрит Софроний, вокруг него загудело адское пламя⁵¹. Именно таким был «внутренний человек» Достоевского в изображении Бердяева — втянутый в огненный Мальстрем подсознательных страстей, терзаемый бесами — обитателями дионисийской бездны греха.

⁵¹ В Житии старца Силуана есть такой эпизод из его молодости. «Однажды, после нецеломудренно проведенного времени он задремал и в состоянии легкого сна увидел, что змея через рот проникла внутрь его. Он ощутил сильнейшее омерзение и проснулся» (см.: Иеромонах Софроний. Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, Патриарший Ставропигиальный монастырь св. Иоанна Предтечи, 1990. С. 25). Символический сон Силуана в точности отвечает образу пастуха, во сне проглотившего змею, из книги «Так говорил Заратустра» Ницше (раздел «О призраке и загадке». См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1990. С. 113). Годы жизни Силуана совпадают с шестовскими, он был в полной мере современником Серебряного века — какими были петербургские хлысты, с которыми общался Вяч. Иванов, или народные богоискатели — посетители московского трактира «Яма», совопросники и друзья Бердяева. И как бы в соответствии с Блоком, «адское пламя гудело вокруг него [Силуана] не переставая, где бы он ни был», — свидетельствует Софроний (там же, с. 33). Силуан был «опалённым», как Достоевский и Блок.

Не явление ли это самого духа времени — XX века, когда сгустилась страшная мгла жизни и приоткрылся ад? Силуан, Достоевский и Бердяев — действительно, духовидцы — почувствовали его явление, но по-разному отреагировали на него. Бердяев вложил в Достоевского свою собственную реакцию — романтическое любование злом и, главное, гностическое любопытство к злу. Силуан же, ушедший в монастырь после адских откровений, последовал по пути традиционного молитвенного противостояния злу. И как результат подвига всей жизни, он заключил выстраданную им «идею» в свой собственный категорический императив: «Держи свой ум во аде и не отчаивайся». Образ старца Силуана, достигшего святости, приходит на ум, когда читаешь у Бердяева о том, как Достоевский «сходил во ад» собственной страстной души.

В связи с этим мне хочется выдвинуть следующую гипотезу. Не попытаться ли нам уподобить Достоевского не антихристианину Ницше, как это делали мыслители Серебряного века, а христианину Силуану? Не выявится ли при этом иная структура его романов — вместо огненного хлыстовского кружения (Бердяев) и формальной «полифонии» (Бахтин)? — В самом деле. Силуан ощущал интимно, в самом себе близость адского мрака, но в сердце зрил Христов свет, разгоравшийся и согревающий его во время Иисусовой молитвы. И вот соответствующий образ: мировая тьма — но в центре светящаяся точка, то затягиваемая мглой, то вспыхивающая, подобно свече. Не таково ли и глубинное устройство романов Достоевского? Добро и свет в них куда слабее сил зла — жизненно осуществленных ложных «идей», вызвавших «бесов» из преисподней: добро загнано в смрадный угол жизни, как Соня в «Преступлении и наказании»; оно явлено в немогущей, больной плоти — в «идиоте» Мышкине, русском Христе; писатель распознаёт его в одних «лубочных» (Мережковский), «розовых» (К. Леонтьев) Зосиме и Алёше и пр. Добро так же умалено у Достоевского, как тускл Фаворский свет в душе христианского подвижника новейших времен. Однако здесь не просчет писателя, а напротив — точное видение метафизики современности. Достоевский, действительно, изображал ад, что ему вменяют Бердяев и Бахтин. Но он вовсе не любит им и не превращает «путей зла» в путь к Богу, не создает манихейской религии на манер *нового религиозного сознания*, но —

в аду — он изо всех сил держится за край ризы Христа. В этом он откровенно признаётся и в «Дневнике писателя», — да, по немощи порой сбиваясь на церковную казенщину и даже анти-семитизм. И эту же — действительно, его собственную экзистенциальную ситуацию христианина в стремительно обезбоживающемся и расчеловечивающемся мире он воспроизводит в своих романах.

Так мы с Вами сблизили «Дневник писателя» с романами. Образ свечи в темной комнате универсален: мы находим его и в Евангелии, и в знаменитых стихах Пастернака. Быть может, и духовный мир Достоевского своим прообразом также имеет эту смиренную русскую «лучину»? Не здесь ли исток и основание новой «поэтики Достоевского», которую опишет неведомый исследователь? Достоевский остается писателем не разгаданным. Во всяком случае, он вряд ли является тем певцом адских стихий, к которому его свела герменевтика Серебряного века.

4. По ту сторону добра и зла

Бросим еще раз взгляд на мир романов Достоевского, каким он видится Бердяеву. Достоевский изобразил гипотетическое духовное сообщество абсолютно свободных людей — идеологов, чьи «идеи» имманентны их личностной глубине и уникальным судьбам. В своей свободе, переходящей в своеволие, эти герои Достоевского, раскрывая до конца свои ложные идеи, изживая каждый свою судьбу, оказываются в конце концов в мрачных тупиках, где их однако встречает не возмездие за выпадение из мирового порядка, но свет нежданного божественного оправдания. Сошествие во ад оборачивается восхождением к Богу, «нижняя бездна» оказывается «верхней», — традиционное «зло», сбросив маску, предстаёт высшим добром. Таково новое «откровение о человеке», которое Бердяев (вслед за Шестовым и Мережковским) усматривает в творчестве Достоевского. Герои романов, идущие «путями зла», попадают тем не менее в Царство Божие, поскольку Бог Серебряного века манихейской природы: по сути дела, Он — «по ту сторону добра и зла».

Существование людей в романах Достоевского, согласно Бердяеву, протекает исключительно в их взаимном общении, поскольку «отношения между людьми и есть самое серьезное,

единственное серьезное дело»⁵². На языке Бахтина, очевидно, речь здесь идет о диалоге, который у Бердяева имеет «огненно–вихревой» характер. В межчеловеческой области сталкиваются человеческие страсти, «образуется вихрь страстных человеческих отношений, и все вовлечены в него. Все в исступлении вращаются в этом вихре»⁵³. Адский Мальстрем — вот та область духовного мира, которую воспроизвел «тайновидец» Достоевский. При этом он, по Бердяеву, «самый христианский» писатель: проведя своих героев по путям антихриста, он ставит их перед Христом. Именно открытием этой чудесной алхимии — претворения зла в новое добро — Достоевский, как утверждает Бердяев, принципиально отличается от Ницше, свет во мраке не увидевшего. Лишь в редкие моменты просветления безумному Ницше смутно виделся образ «Распятого Диониса» и приоткрывалось то, на чем прочно утвердился русский Серебряный век: страдающий эллинский бог — он же распятый Христос...

Бахтин в своей книге о Достоевском формальными средствами «поэтики» воспроизвел тот образ ницшезированного Достоевского, который был создан герменевтикой Серебряного века, — Достоевского «по ту сторону добра и зла». И в самом деле. «В мире Достоевского, — утверждает поздний Бахтин, — вообще нет <...> объекта — есть только субъекты»⁵⁴: здесь использована и терминология Бердяева, противопоставлявшего *субъекта* «миру объектов». Герои романов Достоевского суть «субъекты» — идеологи, абсолютно свободно, как и у Бердяева, осуществляющие свои «идеи» и идущие в этом до конца. Но в отличие от Бердяева, Бахтин не квалифицирует эти идеи как злые: к этическим категориям он вообще не обращается, держась дискурса чисто формального. Однако в формально–литературоведческом методе Бахтина ницшеанское отрицание традиционной этики является в обличье принципа *относительности*. Надо сказать, что и Бердяев чувствовал, что свобода чревата не только увлечением «путями зла», но содержит в себе и соблазн релятивизма: «Если так свободен человек, то <...> не равноценен ли идеал Мадонский

⁵² Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 123.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 318.

и идеал Содомский <...>?»⁵⁵ Бахтин (чего нельзя сказать о Бердяеве) держался руслу «научного сознания современного человека», «принявшего эйнштейновский мир с его множественностью систем отсчета». Именно таков, по его мнению, «глубоко плюралистичный» мир романов Достоевского⁵⁶, где роль «систем отсчета» специальной теории относительности Эйнштейна играют *точки зрения* — они же «идеи», голоса, мировоззрения героев, автора и прочих субъектов «большого диалога» романа⁵⁷.

Как и у Бердяева, Достоевский у Бахтина — своеобразный писатель-гностик, вместе со своими героями пытающийся «мысль разрешить», т. е. познать истину. И делает он это, создав жанр «полифонического романа» — «нераздельно» (хотя и «неслиянно») соединив мысль, идею с самосознанием героя, с «позицией личности», вовлекая идею в событие — в конечном счете в романый диалог, олицетворив ее и придав ей особенный «характер «идеи-чувства», «идеи-силы»»⁵⁸. И вот, искомая гностиком Достоевским «единая истина» — *последняя истина* о бытии — отождествляется с этим самым бытием и вместе с тем, с диалогизированным романым целым. «Из самого понятия единой истины, — заявляет Бахтин, — вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что *единая истина требует множественности сознаний*, что она <...> по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний», т. е. в диалогических *отношениях* людей⁵⁹. Единая истина событийна и диалогична, тогда как малые — «худосочные» истины конкретных героев (а также автора романа) монологичны и имеют «теоретический» характер. Такие «идеи» — у Бахтина это западничество Чаадаева и Герцена, террористический революционизм нечаевцев, православие самого Достоевского и т. д. — в духовном пространстве полифонического романа ставятся его автором «по ту сторону утверждения или отрицания»⁶⁰ и в его гностическом

⁵⁵ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 144.

⁵⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 361.

⁵⁷ См. в связи с этим раздел «М. Бахтин и теория относительности» моей монографии «Бахтин глазами метафизика».

⁵⁸ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 11.

⁵⁹ Там же. С. 107.

⁶⁰ Там же. С. 106.

эксперименте вовлекаются в реторту романного «большого диалога». При этом все идеи — частные истины (включая авторскую и потенциальную читательскую) участвуют в нем «на совершенно равных правах», что и составляет «могучую художественную логику полифонического романа»⁶¹. Никакого предпочтения одной идее перед другой Достоевский, по Бахтину, не отдает, никакого «завершающего» вывода из идейной борьбы не делает. Так, «наполеонская» идея Раскольникова в романе «Преступление и наказание» художественно равнозначна, равновесна жертвенной идее Сони.

Как видно, концепция Бахтина есть не что иное, как своеобразный — пускай «художественный» — релятивизм, который Бахтин считает особым художественным методом Достоевского. Вспомнив, что для Бахтина *полифонический роман* — модель социальной действительности, можно выдвинуть такой тезис: Бахтин в книге о Достоевском прикровенно отстаивает релятивизм реального мира, чей Автор равно любит добрых и злых, праведников и грешников и не выносит никакого приговора, подытоживающего их жизненный путь. Так теология Бахтина, базирующаяся на представлении об отсутствии Бога в мире, выступает в обличье его «прозаического» экзистенциализма, в свою очередь скрывающегося под теоретико-литературной — герменевтической маской. Но это в точности теология Бердяева, впервые обоснованная им в книге 1915 года «Смысл творчества». Бог в таком деистическом воззрении целенаправленно прячется от человека, дабы тот, пользуясь неограниченной свободой, сам творил свою жизнь. В терминах Бахтина, «авторская установка» состоит в доведении «идей» героев «до максимальной силы и глубины», до раскрытия всех их «смысловых возможностей»⁶². Отсутствующий в романном мире «автор», подобно незримому — «умершему» (по Ницше) для человека Богу, действует в художественной действительности лишь как «активность» (секуляризованные божественные энергии богословия Серебряного века) — провоцирующая, вопрошающая, т. е. «диалогическая» активность. Диалог «автора» *полифонического романа* с «героями» у Бахтина является моделью библейского диалога Бога с избранным

⁶¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 123.

⁶² Там же. С. 93.

Им народом, — диалога, устремленного в мессианское абсолютное будущее. Романские диалоги, по Бахтину, смыслового конца не имеют, и сюжетные эпилоги у Достоевского условны. На этом настаивали и религиозные философы. «Незавершимые» в принципе, «дурно–бесконечные» «диалоги по последним вопросам» Достоевский, заявляет Бахтин, «переносит в вечность, мысля ее как вечное со–радование, со–любование, со–гласие»⁶³. Во времени же — в романом плане *существования* — «великий диалог» идей, диалог эпохальный, — он же эпохальная истина⁶⁴, — остается системой *отношений* сознаний–идей. И в данном смысле *истина* Бахтиным принципиально *релятивизирована* — сведена к *отношениям*. Хотя в этом бахтинском мире людей–схем, лишенных плоти и крови призраков, и появляется тень Христа, это ничего не меняет. Христос выступает там со Своей идеей наравне с прочими субъектами романа, и Его евангельская идея так же «худосочна» и «легко опровержима», как и их «теоретические» идеи. Бахтин строит свой духовный космос «по ту сторону» «теоретических» истины и лжи, подобно тому как Бердяев открывает «новое христианство» Достоевского «по ту сторону добра и зла».

5. «Весёлая преисподняя»

Дорогой коллега!

Опасаясь повторяться, я всё же напомню: Бердяев, прямо или косвенно, утверждал, что мир романов Достоевского, взятый в его духовном аспекте, это *ад*. Именно такова, по Бердяеву, метафизика Достоевского. Чтение его романов — это «спуск в преисподнюю», прохождение «через тьму, через чистилище и ад», где, по закону «двух бездн» Мережковского, «вновь откроются человеку и Бог, и небо»⁶⁵. Ведь «Достоевский, именуемый почвенником, на самом деле подземный человек. Его стихия — огонь, а не земля»⁶⁶. «Жуткая, огненно–страстная» стихия, открытая в человеке Достоевским, на самом деле стихия уже

⁶³ Там же. С. 338.

⁶⁴ Там же. С. 119.

⁶⁵ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 127.

⁶⁶ Там же. С. 119.

«нечеловеческая»: это метафизическое царство «небытия»⁶⁷. Очевидно, что Бердяев понимает христианство Достоевского как подражание Христу, сходящему во ад. Ныне существуют секты, взявшие на вооружение этот сюжет христианского предания. Мне пришлось жизненно столкнуться с такой оккультной сектой, глава которой утверждал, что именно образ Христа, сходящего в преисподнюю, адекватно отвечает теперешнему состоянию мира. На мой взгляд, в действительности подобные секты сатанинской природы, но сейчас мне это не так важно. В историко-философском аспекте интереснее то, что «ад» традиции у Бердяева обозначается как «дионисийская бездна», *Ungrund*, «подсознание», «подполье» и «подземное царство»; на ад намекают «бесовское кружение», «одержимость» героев Достоевского их «идеями» и, непременно, образ *огня*, опаляющего всякого, кто вступает в мир его романов. «Ад», куда спускается «гностики», «великий мыслитель» и мистагог Достоевский, трагичен, его романы суть трагедии и имеют для *нового религиозного сознания* Серебряного века мистериальный, почти священный характер.

Обращусь теперь к Бахтину — интерпретатору Достоевского. Почему в 1960-е годы ему пришло на ум «карнавализовать» Достоевского, обнаружить в его романах «весёлую преисподнюю» древних «мениппей»? Ведь никакого «карнавала» в первой редакции книги о Достоевском (1929 года) не было! О карнавальной «весёлой преисподней» Бахтин, в глубоко положительном ключе, рассуждал в своей книге о Рабле 1930-х годов. В ней мы находим и образ «возрождающего карнавального огня», и «кроважидный» в своей основе обряд взаимного погашения свечей участниками карнавала: подобный «праздник огня» — это вегетарианский аналог коллективного убийства-жертвоприношения неких языческих действ⁶⁸. И вот, моя гипотеза состоит в том, что «карнавальный огонь» в сознании Бахтина перекинулся на книгу о Достоевском благодаря герменевтике Бердяева, который видел мир Достоевского охваченным стихией огня. И поскольку огонь у Бердяева это *преисподний* огонь, вместе с ним на «полифонический» романский мир сошел и образ-концепт преисподней.

⁶⁷ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 155.

⁶⁸ См.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., «Художественная литература», 1990. С. 436, 273.

«Искорки карнавального огня»: вот что в первую очередь записал Бахтин, приступив в начале 1960-х гг. к переработке книги о Достоевском⁶⁹.

Однако если у Бердяева огненная преисподняя романов Достоевского «жуткая», мрачная, бесовская, трагическая, то у Бахтина она «весёлая», жизнеутверждающая, всеобновляющая — одним словом, *карнавальная*. При этом карнавальная ритуальная преисподняя сохраняет свою традиционную онтологию: ведь карнавальное действие конституирует ее убийством Бога — новым распятием Христа, на место которого вступают упраздненные языческие боги — сонмы карнавальных сладострастных бесов. Мы все знаем, с каким вкусом — ученостью, писательским талантом и воодушевлением изображает Бахтин в книге о Рабле это дьявольское царство — карнавал. Но здесь встают два вопроса: причем тут Достоевский, и что означает бахтинский апофеоз карнавала? Я могу предложить лишь свой посильный комментарий к этим проблемам, которые расцениваю как весьма трудные и глубокие.

Начну со второго вопроса. Бердяев считает действительным топосом романов Достоевского «огненный ад» человеческих страстей и при этом признаёт преисподнюю конечной целью «путей» романских героев. Ибо ад *новым религиозным сознанием* «алхимически» претворяется в рай, дьявол разоблачается как ипостась Неведомого Бога. Абсурдно-парадоксальная мысль Шестова, оправдывающего зло, и двойственность Мережковского Бердяевым все же сглажены и приближены к традиции: своеволие и бездна, куда оно заводит героев Достоевского, расцениваются философом как недолжное, как зло, подлежащее преодолению. — Иное мы находим у Бахтина! Карнавальные «весёлый ад», «весёлая преисподняя» с их духом «весёлой относительности»⁷⁰ — главные положительные ценности бахтинского мировоззрения, представленного в обличье герменевтики. Очевидно, Бахтин превосходит мыслителей Серебряного века в революционности мысли, опережает их в переоценке всех ценностей христианской традиции. И здесь, как всегда в разговоре о русской философии XX века, всплывает имя Ницше, открывшего в человеке *дионисийскую бездну* — внутридушевный ад

⁶⁹ См.: Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском. Указ. изд. С. 308.

⁷⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 166, 178.

бессознательного. Если открытие Ницше не только вдохновляло, но и смущало философов Серебряного века и они, вопреки очевидности, тащили этого принципиального *антихристианина* назад, в христианство, оправдывая болезнью его богохульство и человеконенавистничество, то Бахтин гораздо адекватнее усвоил «идею» Ницше в ее подлинности и радикальности. Бахтин великолепно знал Ницше: чуть ли не с детства он, философ-вундеркинд, читал Ницше по-немецки и заучивал наизусть. «Весёлые «ад» и «относительность», «весёлая преисподняя» и «весёлое время» у Бахтина — от «Весёлой науки» Ницше. Книга о Рабле и задумана как *веселое* литературоведение, *веселая* культурология. «Веселье» карнавала — это *веселость* (понятно, весьма специфическая) Ницше, и разгадку карнавального *смеха* надо также искать именно у Ницше. *Бахтин и Ницше* — это большая, совершенно не исследованная тема. Здесь я могу лишь указать на нее.

В «Весёлой науке» Ницше выдвигает императив соединения смеха с мудростью, которое относит в неведомое будущее: тогда осознает себя «комедия существования», при том что «ныне царит еще время трагедии, время нравочений и религии»⁷¹. В этом чаемом Ницше будущем человечество поймет, что всегда было поглощено единственным делом «сохранения рода человеческого», движимо этим «беспощадным непреодолимым» инстинктом, составляющим человеческую сущность. И люди тогда признают, что «род есть всё, некто есть всегда никто», и это принесет им «последнее освобождение и безответственность»⁷². — Но эта ницшеанская «весёлая мудрость» не что иное, как бахтинская *философия карнавала*, провозглашающая бессмертие народа и исчезновение индивида («некто» Ницше) не только после смерти, но и здесь, в «смеющейся» толпе на площади. Карнавал есть разгул многоликого инстинкта «сохранения рода», — инстинкта, являющегося как ритуальные обжорство, пьянство, совокупление и прочее «весёлое» времяпровождение, условие чего — убийство Бога и временное (в «весёлом времени») освобождение от «гнилых веревок» христианской традиции⁷³.

⁷¹ Ницше Ф. Весёлая наука (пер. К. Свасьяна) // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., издательство «Мысль», 1990. С. 514.

⁷² Там же. С. 513, 514.

⁷³ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 195.

Ницше считал, что его век «подготовлен, как никакое другое время, к карнавалу большого стиля, к духовному масленичному смеху и веселью, к трансцендентальной высоте высшего тупоумия и аристофановского осмеяния мира»⁷⁴. И вот, в 1930–е годы у Бахтина был соблазн принять происходящее вокруг как победу «большого стиля» (о нем мечтал и почитаемый Бахтиным другой ницшеанец Вяч. Иванов) и осмыслить культурную революцию в СССР, средоточием которой был разгром Церкви, не только как торжество «высшего тупоумия» (изысканный интеллектуал, Бахтин не мог относиться иначе, как с презрением, к торжеству *соцреализма*), но и в качестве жизнеутверждающего *карнавала*. Конечно, импульсы к разработке учения о карнавале Бахтин получил от современной ему советской действительности. Но вот, осмыслен «карнавал» им был отнюдь не в марксистском, а в ницшеанском ключе. «Творчество Франсуа Рабле» — это абсолютно ницшеанский труд, образец задуманной Ницше «весёлой науки», занятой как будто ученым обсуждением смешных непристойностей, а вместе с тем, по-змеиному «мудро» переворачивающей ценностный мир, низлагающей Бога и — директивно — насаждающей нравы преисподней⁷⁵. Почему Бахтин так любил ад с его утехами, почему ему нравилось, к примеру, «развенчание соборных колоколов в бубенчики для кобылы» или «растерзание, разъятие на части тела» человека в «карнавальной обстановке дьяблерии» — при том, что он ненавидел «удивление, благоговение, пиететное уважение»⁷⁶ к святыне? Почему «шествие умерших богов» — низринутых языческих идолов, коим ноуменально является карнавал⁷⁷, Бахтину милее церковной Евхаристии? Потому что Бахтин был последовательным, а не половинчатым, как философы Серебряного века ницшеанцем: вот последнее, что мы можем об этом знать.

Когда Бахтин называет рассказ «Бобок» «микрокосмом» всего творчества Достоевского, утверждает, что он «задает тон» его романам, он *всего* Достоевского — с его эвристическими

⁷⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла (пер. Н. Полилова) // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2 указ. изд. С. 343.

⁷⁵ «Весёлую относительность», «вольную фамильярность» в отношениях людей и пр.

⁷⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 237, 290, 271 соотв.

⁷⁷ Там же. С. 435.

антропологией и пневматологией, с пророчествами и новым христианством, — со всем тем, что нашла в Достоевском герменевтика Серебряного века, — сводит к «достоевщине» — к тому, что считалось неприглядной изнанкой его художественных открытий. Бердяев полагал, что Достоевский сошел во ад дионисийской бездны, дабы выйти оттуда к свету и вывести своих героев: «путь зла», в бердяевском понимании, мистериально приводил этих «новых христиан» к Богу. Бахтин же останавливался на карнавальной «весёлой преисподней» как на последней ценности Достоевского. Хлыстовский корабль, каким Бердяев представил духовный мир Достоевского, у Бахтина утратил положительное религиозное измерение — претензию на мистическое христианство, и превратился в действие откровенно антихристово, каким является «карнавал». Как пишет Бахтин, в «мениппее», отвечающей «всем основным творческим устремлениям Достоевского», встречаются такие «важнейшие идеи, темы и образы его творчества», как «идея о том, что всё позволено, если нет бога и бессмертия души», «тема исповеди без покаяния» — тема «бесстыдной правды», мотивы преступления, самоубийства, безумия, сладострастия и т. д., и т. п. Этот воистину адский сонм духов нашим вроде бы академическим «теоретиком литературы» вовлекается в карнавальный вихрь. Речь идет у Бахтина о самом пафосе Достоевского, о его художественном мирозерцании в целом, а отнюдь не только об отдельных сценах скандалов и истерик, не об одних безумно-исступленных и одержимых своими «идеями» героях. Бахтин шокирующее для меня называет карнавальный пафос «божественной свободой»⁷⁸ и вновь — уже в 1960-е годы — смакует все эти «карнавальные» мерзости: глумление над евхаристической жертвой, смех убитой старухи и пр., и заявляет, что «карнавальным хохотом» «проникнуто всё творчество Достоевского»⁷⁹. Сверх того, он «карнавализует» и интимную духовную жизнь писателя, когда заявляет, что «карнавальное мироощущение помогает Достоевскому преодолевать как этический, так и гносеологический солипсизм»⁸⁰: навстречу *другому* писатель будто бы выступал

⁷⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 212.

⁷⁹ Там же. С. 217, 227, 217 соотв.

⁸⁰ Там же. С. 240.

по-карнавальному «фамильярно». Задавшись целью «показать в Достоевском Достоевского»⁸¹, Бахтин приходит к карнавальному субъекту — «трансцендентально тупоумному» (Ницше) почитателю хтонических богов, посвященному в архаичные мистерии. Такой психоанализ, приведший к клеветническому абсурду, оказался возможным при разъятии творческой личности Достоевского на романиста и автора «Дневника писателя», на художника — и человека-христианина. Бердяев своей гипотезой *нового христианства* Достоевского все же попытался свести концы с концами — сделал писателя предтечей Серебряного века. Бахтинский же «карнавализованный» Достоевский — это предтеча советской «культурной революции» 30-х гг., вместе и певец «дионисийской бездны», духовный «брат-близнец» Ницше, как назвал русского писателя Лев Шестов — вдохновитель интерпретаций Достоевского в XX веке⁸².

Боюсь, дорогой коллега, что утомила Вас, увлекая в наши русские *преисподнии* — подземные миры Бахтина, Бердяева, Достоевского: для западного просвещенного сознания это все же экзотика. Прощайте пока. Хорошо, если я вновь удивила Вас загадочностью русской души. Ведь удивление, по Платону, есть источник нового знания. И, быть может, Вы со стороны поможете нам понять нас же самих.

Москва, осень 2019 г.

⁸¹ Там же.

⁸² Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., АСТ, 2007. С. 24.

Письмо восьмое: Лев Шестов и А. Камю

Дорогой коллега!

Этим посланием мне хотелось бы завершить свои размышления о русском экзистенциализме. Почти год назад я попыталась вызвать у Вас, антропософа, интерес к философии Серебряного века, указав на очень странную рецепцию учения Штейнера Николаем Бердяевым. Начав с представления Вам «Бердяева–гностика», я, вполне произвольно, заканчиваю свой цикл писем сопоставлением двух версий абсурдистского экзистенциализма — учений Льва Шестова и А. Камю. Французский *философ бунта* откровенно заявлял, что шел по стопам Шестова: истоком мысли Камю было понятие тотального бытийственного абсурда, которое увенчало длинный творческий путь Шестова. Философ–дилетант, юрист по образованию, Шестов пришел к абсолютной ценности *абсурда*, подобно тому как алхимик приходит к *квинтэссенции* после выявления четырех метаморфоз исходного вещества¹. Развитие Шестова — от «философии жизни», через увлечение феноменом Ницше, к разработке своеобразного герменевтического метода и применению его к богословию — было органически–самобытным. И вот, профессиональный философ Камю, «посторонний» в мире североафриканских французских колоний, положил (в 1930–х гг.) шестовский «абсурд» в основу своих исканий. При этом мировоззрения Шестова и Камю иногда кажутся полярно противоположными: Камю — атеист, Шестов — защитник архаической веры; дискурс Камю риторичен, он — проповедник нового всечеловеческого единства², тогда как Шестов — почти аутист и его воззрение претендует на несообщаемую уникальность³; Камю по

¹ Квинтэссенция — это «пятая сущность» алхимического процесса.

² См. его «Шведские речи» 1957 г.

³ Евгения Герцык с усмешкой вспоминает об энтузиастических поклонниках Шестова — хмурых юношах и постных девицах: в начале 1900–х гг. в московских

традиции рационалист, его тайный лозунг — *cogito ergo sum* Декарта, и абсурдистом он стал за невозможностью «истинного познания» «вечных отношений»⁴ — в противоположность Шестову с его религиозной ненавистью к разуму, «вечным истинам» и т. п. Но вот **абсурд** — философская попытка исключить из человеческого существования фактор *разума* — сближает двух экзистенциалистов. И встает вопрос: как понимать сам казус *философии абсурда*, в духе Ивана Карамазова не понимающей мира в его смыслах и формах? Здесь всё упирается в глубинные проекты мыслителей, — на самом деле в тайну их экзистенции и сокровенной судьбы.

Есть соблазн истолковать феномен Камю просто и страшно. В «Абсурдном рассуждении» речь идет о самоубийстве как закономерном императиве для того, кто оказался перед лицом мирового абсурда. Но рассуждение приводит Камю к замене реального суицида «философским самоубийством» — стоическим согласием на абсурд, более того — попыткой абсурд каким-то образом описать, логизировать. Вот оно — неистребимое никаким иррационализмом картезианство! Эта сублимация говорит о судьбоносной предрасположенности Камю к самоубийству. В ряде «эссе об абсурде» всплывает мотив ранней случайной смерти человека как ярчайший пример абсурдности бытия; отрицая божественный Промысел, управляющий жизнями, Камю почти обожествляет *случай*. Нет ли здесь пророчества философа о его собственной смерти в сорокашестилетнем возрасте? Скажу еще рискованнее: не привлекло ли болезненное сосредоточение на бытийственном абсурде сам этот абсурднейший факт в жизнь Камю? При этом случайная автокатастрофа, быть может, стала благой альтернативой возможному для Камю поступку в подражание Кириллову, особо «зацепившему» французского писателя герою Достоевского — самоубийце во имя идеи «человекобожества». Таким образом, апофеоз абсурда в случае Камю можно при желании связать с его биографией. — Абсурдизм Шестова я подробно комментировала в других местах и здесь приведу лишь его

салонах они являли собою «ходячий трагизм». См.: Герцык Е. Воспоминания. М., «Московский рабочий», 1990. С. 106.

⁴ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., Издательство политической литературы, 1990. С. 32, 33.

характеристику у С. Булгакова: «Это есть больше игра в парадоксию, «заумная» мысль, лишенная смысла и смыслов»⁵.

1. Записки сумасшедшего

Но вот сейчас, дорогой друг, мне хотелось бы поговорить с Вами об абсурдизме совсем просто — по-бытовому и сниженно! Это позволит мне поставить Шестова и Камю в некий литературный ряд, обозначить некую традицию. Существование человека в абсурде — это безумие, сумасшествие; не признавать законов природы и норм поведения, как того требует проект Шестова⁶, попросту означает сойти с ума. «Не дай мне, Бог, сойти с ума», — вырвалось однажды у солнечно-ясного, казалось бы, Пушкина. Писатели более рефлексивного и мрачного склада отреагировали на пушкинский страх душевными экспериментами, которые зафиксировали в художественном слове. В русской литературе XIX в. сложился канон словесного самовыражения людей, в той или другой степени утративших разум: понятно, что я имею в виду жанр «**Записок сумасшедшего**». Прежде всего это одноименные повести в квазидневниковой форме Гоголя и Л. Толстого; к ним примыкают «Записки из подполья» Достоевского. Связь с герменевтическим экзистенциализмом Шестова всех трех произведений бесспорна: повесть Достоевского Шестов считал истоком и прарформой его великих романов, «Записки...» Толстого подтверждали шестовскую концепцию «перерождения убеждений» и начала «великой борьбы» писателя с разумом, — Гоголь также признавался философом за «трагического» — «безобразнейшего» человека⁷. Мне совсем не хочется поднимать здесь темного вопроса о психическом здоровье Достоевского. Но под пером Шестова все его творчество — это сплошь «записки сумасшедшего», поскольку оно — не что иное, как эманации

⁵ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., «Наука», 1993. С. 525.

⁶ Вновь подчеркну: этот проект чисто умозрительный, Шестов не декларирует его в качестве всеобщей нормы, и если сам практикует что-то подобное, то лишь в качестве игры. Ведь в жизни Шестов был абсолютно нормальным, трезвым, крепко стоящим на земле человеком, — это вопреки философскому пристрастию к «беспочвенности».

⁷ См. концовку книги Шестова 1902 г. «Достоевский и Ницше».

«подполья», дионисийской бездны, где бьют источники иступлений и безумия. Однако фундамент философии Шестова — это, понятно, наследие Ницше — уже «записки сумасшедшего» чистой воды! От кристально ясного филологического трактата «Рождение трагедии» и вплоть до «Антихриста» и «Ессе homo» при желании можно проследить нарастание безумия их автора. Зародыш его будущего помрачения — в изначальном (в «Рождении трагедии») предпочтении «Диониса» трагической эпохи Греции моралисту и предтече Христа Сократу.

Надо сказать, что в любых «записках сумасшедшего» присутствуют две словесных стихии: первая — это само безумное слово, вторая — воспоминание и рефлексия безумия в слове разумном. «Записки» Гоголя в данном смысле — это наиболее отважная версия жанра: повесть кончается бредом и воплем — «струна звенит в тумане», «матушка, пожалей о своем больном дитятке!» и пр. Фантастический бред — настоящее безумца — врывается моментами и в «дневниковый», повествующий о недавнем прошлом текст, напор безумия нарастает по мере приближения к душераздирающему финалу. Гоголь не боится перевоплотиться в Поприщина — на время утратить разум, предоставив свое сознание в распоряжение безумца. Толстой на это не решается: «арзамасский ужас» описан абсолютно разумно — как факт, навсегда оставшийся позади. Автобиографический герой толстовских «Записок» полностью исцелился в результате раскаяния и воцерковления, так что «сумасшедшим» переродившийся субъект рассказа именуется себя, лишь встав на точку зрения непросветленной среды, которую Достоевский, а вслед за ним Шестов называл «всемством».

Если гоголевские «Записки» я считаю самым смелым экспериментом безумия, то философствование Ницше, переходящее в вопль, расцениваю как самый искренний образчик подобного дискурса: Гоголь все же актерствует, тогда как Ницше экзистировал в безумном слове. Приведу выдержку из комментария К. Свасьяна к «Антихристу» Ницше. Знаток и переводчик имеет в виду неприглаженный немецкий — недоступный для нас текст двух последних книг Ницше, когда пишет: «Элемент невменяемости и распада Я свил себе в этих сочинениях злое гнездо, и оттого говорить здесь об авторстве в обычном смысле слова следовало бы с большими оговорками; патологическое помрачение

сознания, непрерывные гримасы бесноватости, транспарирующие едва ли не через каждую страницу и вынуждающие читателя уже не просто к философскому, но и к экзорцическому прочтению, и — что главное — вперемешку со спорадическими вспышками необыкновенно глубоких интуиций, так что правда и ложь часто нестерпимо соседствуют в пределах уже одного предложения, — всё это бросает густую тень сомнения на иллюзион так называемых авторских прав: позволительно при слишком явном и частом отсутствии собственно авторского *Я* говорить о присутствии *иного авторства*⁸ — понятно, «авторства» бесовского. Как видно, отказ от разума — или отказ разума служить целям *Я* — на деле отнюдь не означает возвращения в рай, как мнилось Шестову: иногда подобный отказ, напротив, ввергает во власть адских сущностей...

«Записки из подполья» — апофеоз своеволия вопреки разуму — свидетельствуют о начальной стадии безумия «злого» и «больного», по его же признанию, героя: это муки мелкого самолюбия, с чего начинается и Поприщин. У «подпольщика», который возродится в Раскольникове, Старогине, Кириллове, Иване, всё, как говорится, впереди... Перевоплощением персонажа «Записок...» Достоевского является и Антуан Рокантен — герой-рассказчик «Тошноты» Сартра. Жанр русских «записок сумасшедшего» был глубоко осмыслен Сартром: в его повести воспроизведен принцип дневника, где прошлое соединяется с настоящим; ее персонаж наделен странной душевной болезнью; сюжет развивается соответственно нарастанию его безумия и увенчивается вступлением в новую фазу жизни... В качестве жанрового слова, «записки сумасшедшего» демонстрируют размах от собственно бреда и вплоть до его рефлексии с позиций разной степени разумности.

Относятся ли труды Шестова к данному словесному жанру, подобно тому как к нему — со всей буквальностью — принадлежит весь корпус трудов Ницше? Полагаю, что все же нет, хотя философ Шестов, разумеется, «абсурдный человек» в смысле Камю. Герменевтика Шестова — это *интерпретация* разного рода «записок сумасшедших» — Толстого, Достоевского и Ницше, вместе и Лютера, Паскаля, Кьеркегора, экстатика Плотина, —

⁸ Преамбула к примечаниям К. Свасьяна к «Антихристу» Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1990. С. 802–803.

конечно, и средневекового еретика–абсурдиста Петра Дамиани, допуславшего, что бывшее может стать небывшим. Также Шестов любил оперировать «абсурдными» выдержками из священных текстов, — например, из евангельской Нагорной проповеди (Мф. 5, 45)⁹. Между «философским essay–истом»¹⁰ Шестовым и Шестовым– «богоискателем»¹¹, подражающим страннику Аврааму¹², дистанция всё же бóльшая, чем между религиозным писателем Толстым и помещиком, терзаемым «духовной тоской, какая бывает перед рвотой», мучимым «квадратным» ужасом смерти в «квадратной» же комнатке постоялого двора в Арзамасе. Но «большая» здесь не означает «принципиальная»: философствование Шестова, ненавидящего всеми силами души «древо познания», мечтающего о мире, освобожденном от чар Логоса, хотя и не срывается в бессмысленный бред, но является страстной апологией «воплей» Иова, которые наш мыслитель ставит выше «Логики» Гегеля. Налицо тяготение Шестова к абсурду «записок сумасшедшего».

Приведу здесь описание Бердяевым данной тенденции воззрения Шестова. Еще в 1905 году Бердяев, гениальный толкователь творчества своих современников, открыл, что Шестов — литературовед и историк философии — в действительности пишет о самом себе: «И в Толстого, и в Ницше, и в Достоевского Шестов вкладывает самого себя <...>, навязывает всем один тип переживаний» — свой собственный. Также Бердяев проницательно указывает на страсть Шестова к музыке (что роднит последнего с Ницше) и так обозначает суть искомого Шестовым философского жанра: «Он хочет, чтобы писания не были литературой, чтобы в них не было «идей», а только сами переживания, сам опыт. <...> Он хочет, чтобы философия превратилась в музыку <...>», — «Шестову остается выразить в музыке ту правду о своей душе, к которой он стремится»¹³. Но эта «музыка» — не «звон» ли

⁹ Шестов берет себе в союзники Бога, не различающего «злых и добрых», заботящихся равно о «праведных и неправедных» вопреки «практическому разуму».

¹⁰ Булгаков С. Н. Некоторые черты... С. 521.

¹¹ Там же. С. 523.

¹² Представляя себя архаическим Авраамом, не уподобился ли Шестов Поприщину, вошедшему в роль испанского короля?..

¹³ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность (Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности») // Л. И. Шестов: pro et contra.

в дионисийском «тумане» бессознательного попрощенской «струны»? Метафизическую музыку мировой воли, Unggrund'a, можно слышать и воспроизводить, только погасив разум, забыв про «идеи» и отказавшись от слов языка, — вот что хочет сказать Бердяев. Однако именно такова цель и сущность жанра «записок сумасшедшего». Ведь кульминация подобного дискурса, предел такой диалектики — как раз «струна, звенящая в тумане» и вопли, обращенные к единственному любящему существу! Для меня очевидно, что именно «записки сумасшедшего» — самый подходящий жанр для выражения шестовской «идеи».

Сейчас я сообщу Вам, дорогой профессор, почему я обременяю Вас, последователя Штейнера (чье учение требует ясности научного разума и веры в «идеи» — если не платоновские, то аристотелевские), описанием доктрин, ориентированных на абсурд. Действительно: духовная практика Штейнера предполагает устойчивость психики ученика, — Шестов, напротив, опытным основанием своей доктрины считает редкие душевные состояния: депрессию (арзамасский ужас Толстого), отчаяние из-за мук болезни (Ницше), немотивированный мировоззренческий кризис (Достоевский), «откровения смерти» («Смерть Ивана Ильича»), религиозный экстаз (Плотин) и т. п. Но экстремальные ситуации занимают Шестова по той причине, что они, по его мнению, могут помочь экзистенциальному субъекту переступить порог в иной — не освоенный и не испорченный человеческим разумом мир. Выхода в духовный мир — Вы это знаете куда лучше меня — искал и Штейнер, и здесь мыслитель с иудейскими корнями парадоксально сближается с гностиком XX века¹⁴. В одном месте книги Шестова «На весах Иова» явственно чувствуется оккультное веяние. Шестов описывает видение человеку талмудического «ангела смерти», «сплошь покрытого глазами». После ангельского посещения «человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все <...>, как видят не люди, а существа иных миров»: он, благодаря смертному страху,

Издательство Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2016. С. 89, 84, 85 соотв.

¹⁴ Впрочем, такое сближение, может, и естественно. Гностическая Каббала — это порождение еврейского духа, и мысль Шестова движима стремлением к Творцу, характерным именно для практик Каббалы.

обрел новый орган восприятия. «Кажется, что еще немного и уже наступит безумие <...>, за которое сажают в желтый дом»¹⁵: исповедальное признание Шестова перебрасывает мост к страхам Пушкина, вообразившего себя за решеткой «желтого дома», и к еще более реальным ощущениям Гоголя–Поприщина. При всей разнице с установкой Штейнера, Шестов тоже искал бытия в ином мире, — а именно, в Божьем мире до грехопадения, в первобытном раю. Такова особенность идеала Шестова. К стремлениям Камю я обращаюсь чуть позже, но сейчас подчеркну, что он тоже искал мира, не тронутого «печатью» человека, не искаженного «антропоморфной» мыслью.

В своих поисках внечеловеческого бытия абсурдисты размышляют о восприятии мира животными, и Камю замечает, что «вселенная кошки отличается от вселенной муравья»¹⁶. Но вот и Поприщин — «основоположник» абсурдистской традиции¹⁷ — всерьез конструировал «вселенную» комнатных собачек. Переписка Фидели с Меджи не только полна трогательного юмора: наше время найдет там, действительно, «бездну философии», которую обнаружил в повести пронизательный Белинский¹⁸. Разумные основания человеческого бытия начали колебаться задолго до Штейнера и мыслителей Серебряного века. Ныне, после краха великой иллюзии — надежды на осуществление в мире социальной справедливости (это плод всё того же заблуждения павшего разума, с чем боролся Шестов) — о всемирном кризисе и тупике не говорит только ленивый... А Штейнер, — здесь я рискую шокировать Вас, — начав с аристотелизма и гётеанства, разработал затем опасную духовную практику, которая, в случае оплошности ученика, приведет к глубокому помрачению всего его существа. Как пишет сам Штейнер, «для внешнего наблюдения — а также и для материалистической школьной медицины — образ такого ученика <...> лишь немногим

¹⁵ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф. М. Достоевского) // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., «Наука», 1993. С. 27.

¹⁶ Камю А. Миф о Сизифе... С. 32.

¹⁷ «Традиции», конечно, в смысле данного моего исследования, — «традиции» «записок сумасшедшего».

¹⁸ Цит. по примечаниям Н. Степанова к «Запискам сумасшедшего» Гоголя // См.: Гоголь Н. В. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. М., Государственное Издательство художественной литературы, 1949. С. 248.

отличается от сумасшедшего или, по меньшей мере, от тяжелого нервнобольного»¹⁹. Но ведь и сама цель антропософского тренинга, утверждает Штейнер, состоит в расщеплении личности человека — в обособлении в ней ума, воли и чувства, что чревато описанными Штейнером страшными патологиями²⁰. Штейнер предсказывает духовному ученику состояние, в котором исчезает граница между сном и бодрствованием: во сне сохраняется сознание, бодрствуя же, ученик сможет созерцать образы «другого мира», т. е. сновидческие картины²¹. Но не таковы ли сюрреалистические образы в русских версиях «записок сумасшедшего» — полет над землей Поприщина и, на мертвой панночке, Хомя Брута у Гоголя, или скачка по загробным мирам московского писателя в компании чертей у Булгакова? И не смешались ли явь и сон для Мерсо, героя «Постороннего» Камю, ведущего сомнамбулическое существование, словно замороженного демоном африканского солнца? — Я это к тому, что «для внешнего наблюдения» Штейнер, смешивающий в своей практике дневное и ночное сознание, тоже является абсурдистом, в методичности (а может, и в результативности) сильно превосходящим как Шестова, так и Камю. И наоборот — философские апологеты без-умия, бунтари против общечеловеческого разума, Шестов и Камю движимы стремлением, подобным антропософскому — стремлением к высшему существованию преодолевшего себя человека.

2. Герои абсурда

Положение философа-абсурдиста противоречиво: бороться с разумом ему приходится средствами того же разума, слово упразднять словом же. Камю прав: такое философствование — это самоубийство мысли, в подобной атмосфере веет нигилизмом. «Он чаще прибегал к отрицательной форме выражения, и это более ему удавалось, — так Бердяев характеризовал стиль мысли Шестова. — Ясно было, против чего он ведет борьбу.

¹⁹ Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров? Калуга, «Духовное познание», 1993. С. 143.

²⁰ Патологиями, конечно, с позиции «материалистической школьной медицины», — но других критериев у нас нет.

²¹ Штайнер Р. Как достигнуть... С. 129.

Положительная же форма выражения была затруднена»²². Я разовью этот анализ Бердяева. Кроме как к «отрицательной форме выражения», Шестов прибегал к выражению образному, квазихудожественному. Его герменетика (раньше говорили о «литературной критике» и о Шестове как «историке философии») существует в виде галереи словесных портретов реальных и вымышленных лиц. Экзистенциализм Шестова, как и философия Бердяева, это путь самопознания: через опыт своих «героев» — от Авраама и Иова вплоть до Ницше и Льва Толстого — Шестов пытался прикоснуться к тайне собственного призвания. Не только Бердяев видел, что Л. И. «шестовизирует» тех, кто попал под скальпель его анализа. Однако если бы при этом имела место одна «духовная вивисекция» «подопытных кроликов» (Булгаков, указ. соч., с. 521), не было бы большого мыслителя, великолепного писателя Льва Шестова. Двойственным и лукавым искусством герменевтики он владел великолепно: вчувствуя в *других* свой собственный опыт, он умел указать на сокровенные истоки также и чужого существования. Так, «шестовизация», а прежде «ницшезация» Лютера в едва ли не самой блистательной книге Шестова «*Sola fide*» не столько мешает, сколько способствует проявлению образа Лютера — потерпевшего крах монаха. Идея *абсурда*, т. е. «великой и последней борьбы» индивида с «вечными истинами» за свою маленькую правду, именно через знаменательные судьбы раскрывает свои многочисленные грани: «абсурдность» существования библейского Авраама — это всё же не «абсурд» героев Достоевского и даже Кьеркегора, который немецкому идеализму предпочел истину древних праведников.

Однако все герои абсурда у Шестова — это великие люди, жизненно постигшие пути Промысла. Духовные вожди, пассионарии, ставшие светочами для других, избранники Шестова, по его мнению, жили бунтом против мировых основ, — бунтом «метафизическим» в терминах Камю. Но если, согласно Камю, бунт был движущей силой истории, в чем и заключалась его великая ценность, то, в глазах Шестова, бунт великой личности имел значение сугубо внутреннее, индивидуальное: извне приобщиться

²² Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Л. И. Шестов: pro et contra. С. 430.

к опыту такого бунта и постигнуть его смысл в полной мере невозможно. *Другого*, при этом великого, можно понять только через свой опыт, герменевтически — субъективно и ущербно: думается, Шестов это сознавал, занимаясь всю жизнь подобной герменевтикой. Что для него было абсолютным, так это враждебное противостояние пришедшей к сознанию личности и падшего мира, а также иллюзорность последнего. Метафизический бунт конкретного человека обусловлен его бытийственной ситуацией, и бунт великих лишь демонстрирует это обстоятельство.

Всё же абсурдизм, по мнению Шестова, явление редкое, это свидетельство высшего избранничества. К сознанию трагизма человеческого существования приходили в результате спонтанного, как бы чудесного просветления, что заставляет вспомнить о *сатори* в дзэн-буддизме. Как стремится доказать Шестов, просветление вызывало «перерождение убеждений» у избранника. Таких «абсурдных» людей в мире единицы, им противостоит многоликое чудовище — «всемство», живущее под властью Необходимости, руководствуясь общими для всех истинами разума. — Камю распространил принцип абсурдного существования едва ли не на всё человечество, страшно демократизировал и снизил абсурдизм, попытавшись кроме того создать его типологию. Самый яркий образ «абсурдного человека» в «Эссе об абсурде» — это актер, который «путешествует» по душам своих героев²³. Допускаю, что Камю заимствовал у Шестова представление о герменевтических «странствованиях по душам»²⁴. Но приписывать Шестову актерство было бы ошибочным: Шестов не «терял себя, чтобы найти другого», не стремился «быть ничем», дабы «быть многими», как «актер» Камю (с. 67). Напротив того, он «шестовизировал» — почти уничтожал *других* и сохранял самого себя. Актерами, на взгляд атеиста Камю, люди делаются, осознав свою смертность, расставшись со всеми надеждами. Если человек утратил свой вечный экзистенциальный центр, порвав связь с Творцом, то тогда его существование овнешняется, сосредотачивается в плоти и выражается «театрально», в голосе и жесте — ведь «в театре царит тело» (с. 68). Лицо человека

²³ Камю А. Миф о Сизифе... С. 67. Ниже ссылки на данное произведение я привожу в основном тексте в скобках.

²⁴ Это подзаголовок книги Шестова «На весах Иова».

делается маской, личины–роли меняются, — к этому сводится существование актера. Но именно такова жизнь среднего современного человека. Так актерство, под пером Камю, оказывается общей парадигмой человеческого существования. Протезизм, смена социальных масок, игра — это аналог «несчастливого сознания» в воззрении Сартра, заурядной ситуации человека, лишённого жизненного корня. Экзистенциальное лицедейство у Камю — нечто большее, чем пример абсурдизма, это почти что императив. Суть пафоса Камю — отказ от «иллюзий», т. е. от Бога и бессмертия. Антиметафизик, Камю заявляет: «Не имея вечности, я заключаю союз со временем» (с. 71), предпочитая «вечности» «комедию» и «теряя право на спасение» (с. 69). Но подобная жизнь — не что иное, как «распыление самого себя» в ролях, масках, вымышленных судьбах и ситуациях, т. е. экзистенциальное актерство. Итак, последнее вытекает из атеизма с неотвратимостью и захватывает современный мир, который превращается в театральную сцену.

Абсурд, в воззрении Шестова, если и не необходимый, то весьма желательный момент в становлении великих личностей. Через абсурд у Шестова проходят Ницше и Достоевский, Лютер и Толстой, Паскаль и Кьеркегор. Благодаря мучительному опыту абсурда у человека открывается второе зрение, которому доступно иное — более истинное измерение мира. Всё наоборот в концепции Камю: абсурдизм восходит к ущербности человеческого разума, не способного проникнуть в реальность. Принципиальная невозможность «истинного познания» (с. 29, 33), — в частности, непознаваемость другого человека и неуловимость собственного «Я» («Я навсегда отчужден от самого себя»: с. 33), — создает вокруг каждого атмосферу абсурда. Героев Шестова абсурд настигал внезапно и поражал подобно молнии; в XX веке, констатирует Камю, «чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу» (с. 28). Это «неуловимое» чувство сродни «пустоте», — например, «окрашенной недоумением скуке» (с. 30) или сартровской «тошноте» (с. 31). Именно так средний человек XX века переживает «чуждость мира», убийственное людское равнодушие к себе, неотвратимость смерти.

Повесть Камю «Посторонний» заостряет эту общую экзистенциальную ситуацию. Рассказ в ней ведется от лица

приговоренного к смерти, индивид — совершенно по-шестовски — радикально противопоставлен «всемству» и его законам. Мерсо, мелкий чиновник-француз — не просто «посторонний» в среде алжирских арабов (какой-никакой, а колонизатор), почти случайно убивающий одного из местных жителей: он — метафизический «посторонний», отделенный от социума с его нормами некоей своей аномальностью — сомнамбуличностью безвольного существования. Дикая африканская жара, — это фон действия повести, — лишает человека воли к жизни и желания мыслить хотя бы на бытовом уровне. Повседневное существование Мерсо почти идиотическое, машинальное. Образ Мерсо иллюстрирует следующие рассуждения Камю в «Эссе об абсурде»: легко жить в привычном русле повседневности — «подъем, трамвай, четыре часа в конторе...», — но «бывает, что привычные декорации рушатся», «рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено» (с. 29). У Шестова жизненный кризис ведет великих к «перерождению убеждений»: Ницше восстает на христианство, Толстой, напротив, бросается к религии и т. д. Когда умирает мать Мерсо, — «рвется цепь» его будничной жизни, — он не перерождается: убеждений у него нет и живет он на уровне инстинктов (секс, еда и пр.). Однако и с ним происходит нечто очень шестовское. Утратив связь с человеческой общностью — через мать он был включен в свой род и нацию, — беспочвенный изолированный индивид Мерсо оказывается во враждебном противостоянии социуму. Его равнодушное поведение у гроба матери было расценено как безнравственность. Однако так выявилось нечто неотъемлемое от его личности — то, что в аскетике называется «окамененным бесчувствием», как бы постоянная замороженность неведомой силой — «бесом полуденным» африканского солнца. Он не аморален, а вне-морален: убив араба, он не испытывает и малейших угрызений совести. Ведь Мерсо — человек, утративший связь с ее источником — собственным «я», телесная оболочка, заключающая в себе животную душу. Но именно в этом уникальность и безвинность Мерсо в изображении Камю. Шестов в подобных случаях всегда брал сторону индивида: вспомним его трактовку «Макбета» — шокирующее оправдание «серийного убийцы» с возложением вины на «категорический императив» — общечеловеческую мораль. То, что смысл повестей

«Посторонний» и «Падение» определяют мотив суда и образы судей, думается, у Камю именно от Шестова: для этого несостоявшегося адвоката всякая жизненная ситуация «взвешена» на экзистенциальных «весах Иова», заменивших для него весы Фемиды. Мерсо присужден к гильотине присяжными, руководствующимися в первую очередь «категорическим императивом» и лишь затем — государственным законом: им безразличен убитый араб, зато важно, что Мерсо выпил чашку кофе, проведя ночь у тела матери. И как кажется, именно в сознании близкой неизбежной смерти в Мерсо впервые пробуждается личность — из тумана бессознательного всплывает светлая точка. *Меня*, такого, какой я есть, не принимают во внимание, судебные речи — не обо мне: вот мысль, вспыхнувшая в голове у Мерсо на скамье подсудимых. Ужас Камю перед убийцами Мерсо — нравственными и правовыми нормами, думается, от Шестова. Камю, автор «Постороннего», выступает адвокатом Мерсо подобно Шестову — защитнику целого сонма «злых», «безобразнейших» людей. Преступление Мерсо Камю подает как самозащиту: Мерсо был бы непременно зарезан, не застрелил он араба²⁵. Мерсо — абсурдный герой, почти аутист, живущий по ту сторону общественных норм. Но он — не великое исключение, а самый скромный человеческий стандарт — алжирская реинкарнация Акакия Акакиевича, Поприщина, Макара Деушкина. Этим подчеркнута универсальность ситуации: я — посторонний в мире *других*, и этот мир волит меня убить — прежде чем это сделает природа.

К абсурду, как ключевому экзистенциалу, Камю пришел из области гносеологии — как разочаровавшийся в возможностях разума рационалист, почти картезианец. Шестов внес в гносеологический абсурдизм Камю этическое измерение и, что особенно

²⁵ В фильме Лукино Висконти «Посторонний» хорошо передана *случайность* (и абсолютная непреднамеренность) убийства араба. Мерсо спускает курок револьвера в тот самый момент, когда его ослепляет солнечный луч от лезвия ножа, направленного на него арабом. Убийство представлено как защитная физиологическая реакция организма Мерсо, а не нравственный поступок личности: световой удар в его чувственном восприятии — это предвосхищающий аналог удара смертельного стального. Преступлению Мерсо у Висконти придан роковой характер — на месте убийства он оказывается под влиянием таинственного иррационального влечения.

важно — тему суда. Если в «Постороннем» главный герой — подсудимый, то повесть «Падение» (1950–е гг.) — это исповедь судьи. Здесь Камю использует чисто шестовскую схему «перерождения убеждений» «хорошего», по общим меркам, человека. Шестов ее извлек из биографий честного немецкого профессора Ницше, рачительного помещика Толстого, гуманиста Достоевского, усердного монаха–августинца Лютера. Кламанс — преуспевающий парижский судья, не только душа своего общества — в компании добряк и весельчак, но имеющий вкус и к внутреннему доброделанию: подавая милостыню, он испытывает от этого глубокое удовлетворение. Его питают симпатии друзей, любовь многих женщин²⁶, ощущение телесного здоровья, профессиональная гордость. До своего кризиса он напоминает благополучных Ницше или Толстого в герменевтике Шестова. Но в один роковой день у Кламанса словно открылось новое видение: взглянув на себя духовным взором, он понял, что судил других, превозносясь над ними, лицемерно оперируя статьями закона, осуществляя на деле свою волю к власти. В лице Кламанса Камю разоблачает принцип человеческого суда — юриспруденции, подобно тому, как Ницше вскрывает низменные мотивы морали. Именно профессия судьи развратила Кламанса: «судейские» интуиции пронизали всю его жизнь. И когда он обнаружил в себе зло, — Шестов в подобных случаях говорил о «подполье», «безобразном и страшном» внутри себя, — это обессилило Кламанса. Исчезла уверенность в общении с друзьями и женщинами, судья начал странно вести себя на процессах, у него проснулась ненависть к нищим. Кульминацией прозрения и «падения» Кламанса стал эпизод с девушкой–самоубийцей, бросившейся в Сену, — невольный свидетель страшной сцены, Кламанс малодушно ретировался. Предшественником Кламанса в творчестве Камю был судья из романа «Чума»: именно через его образ раскрывается смысл этого главного произведения французского экзистенциалиста. Всякий судья, по мнению Камю, изначально «зачумлённый», ибо властен выносить смертные приговоры. Так «чума» оказывается аллегорией смерти как таковой. Кризис, пережитый Кламансом, был достаточно глубок — мы видим его уже

²⁶ Кламанс отмечен чертами Дон Жуана из «Эссе об абсурде», который — тип «абсурдного человека», весьма для Камю симпатичный.

в обличье «кающегося судьи», который держит речь перед случайным собеседником в баре Амстердама. Камю следует здесь образцам жанра исповедального рассказа — «Тошноте» Сартра, в конечном счете «Запискам из подполья» Достоевского. Кламанс, отказавшись от роли вершителя закона и оставивший общество, в данном смысле ушел в абсурд. Но парадигма суда в нем живет и крепнет, переродившись в представление о высшем Суде. «Все будут спасены», — экзальтированно восклицает, устами Кламанса, атеист Камю, имея в виду, быть может, шестовские «весы Иова», на которых правда и судьба индивида перевешивает груз общечеловеческих истин.

Итак, в «Постороннем» и в «Падении» Камю пытается художественно представить ряд отдельных мотивов экзистенциализма Шестова. Но глубина шестовских исканий недоступна для Камю. Отсюда его чисто философские ошибки и неточности в полемике с Шестовым в «Эссе об абсурде». Так, совершенно неуместно противопоставление в связи с воззрением Шестова понятий «рационализм» и «иррационализм». Камю полагал, что разум в глазах Шестова «обесценен» всякого рода противоречивыми случайностями, так что человеческое мышление в своей основе иррационально: «Шестов делает правомерный вывод о «тщете» разума. Отсюда следует естественный, хотя и неоправданный поворот к утверждению превосходства иррационального» (с. 36, 43). Но Шестов в бесконечных вариациях как раз доказывает, что разум отнюдь не «тщетен», но, совсем наоборот, есть страшная в своем могуществе, восходящая к дьяволу сила, создавшая иллюзорный мир видимых форм и необходимых закономерностей. Ведь корни шестовской мысли отнюдь не философские и уходят в библейскую историю грехопадения. Разум не «обесценен» для Шестова, но изначально (с книги о Шекспире 1898 г.) есть предмет его ненависти и отторжения. Камю понимает, что мыслитель Шестов обращается к Богу от сознания безысходности земного бытия, — Камю называет такой поворот мысли «скачком». Также Камю сознаёт, что шестовский Бог «абсурден» — «непостижим и противоречив» (с. 41). Но сам поворот к Богу вызывает у верующего «безмерную надежду», исключаящую любой абсурдизм. Камю же называет «абсурд» в философии Шестова «патетическим фокусничеством», «уверткой»

от абсурда, «интегрированием» последнего человеком (с. 42). Это напоминает критику шестовской «беспочвенности» Бердяевым: начав писать свой «апофеоз», «беспочвенность» стала «догматической», превратилась в «своеобразную систему успокоения»²⁷

Экзистенциализм Камю, как и бердяевский, очень сложно и прихотливо соотносится со своим истоком — воззрением Шестова. Порой Камю прямо—таки сливается с Шестовым в ключевых, первичных интуициях бытия. Скажем, Камю знакомы мгновения просветления (похожие на *сатори* дзэна), когда в красоте природы ему приоткрывается «потерянный рай». Прекрасный мир не иллюзорен, а реален, создан не человеческими силами, но дочеловечески «первобытен», а потому «непостижим» и «ускользает от нас» в абсурд (с. 30). Мы понимаем в мире лишь то, что сами же в него вкладываем (там же): Камю, кажется, заимствует у Шестова представление о человеческом познании, искажившем мир²⁸. «Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы» (с. 32): так мог бы выразиться и Шестов, если бы Камю здесь не имел в виду тщетно борющийся с многоликостью бытия «разум» Парменида, а отнюдь не Бога Библии. Однако Камю понял и «авраамическое» «странствование» Шестова, когда увидел «русского философа» «посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями» (с. 37). Но поняв Шестова, подражающего Аврааму, Камю навязал ему «иррационализм» и вульгарную «надежду», хотя главными героями Шестова были как раз «безобазнейшие люди, не имевшие обыденных надежд»²⁹. Впрочем, безнадежность — самое слабое звено также и абсурдизма Камю. Персонаж послевоенного (1947 г.) романа «Чума» доктор Риэ, противостоящий чуме, т. е. собственно смерти, живет вполне шестовской надеждой. Опыт войны все же привел Камю к некоторому пересмотру его абсурдизма 1930–х гг., — правда, религиозности ему не привив.

²⁷ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность... Указ. изд. С. 84.

²⁸ Шестов утверждал, что разум, навязывающий Божьему миру «необходимые истины», создает мир ложный, иллюзорный, заслоняющий от человека красоту «потерянного рая».

²⁹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., Издательство «АСТ», 2007. С. 221.

3. Два пути

«Есть два пути: один — жизни
и один — смерти.»

Учение двенадцати апостолов

Дорогой друг!

О Камю писать очень трудно: на каждом шагу срываешься в осуждение, критику, пошлейшее назидание, — как бы превозносишься над большим философом. Между тем Камю, обосновывая абсурдизм, лишь изживал в философском слове свою судьбу — подобно Ницше, изрыгавшему «проклятия христианству». Личность Камю не может не вызывать сочувственной любви: нельзя не оценить честности мыслителя, страстно стремящегося адекватно передать данную ему интуицию бытия. Потому прошу Вас верить, что я далека от порицания Камю. Он упорно держался за идею бытийственного абсурда, не желая сделать волевое усилие и «переменить свой ум» (иначе говоря — покаяться), дабы по-другому увидеть мир. Экзистенциализм опасен тем, что может быть принят за проповедь нового духовного пути. Скрытая или явная *Ich-Philosophie*, экзистенциализм как бы воспроизводит внутренний опыт, который, будучи представлен его субъектом, хочет выгядеть общезначимым, универсальным. Это, кстати, относится к императивному дискурсу Бердяева. Камю не раз отрекся от роли проповедника, в «Чуме» обличил позицию о. Панлю. Но не потому ли он клеймил проповедническую интонацию, что сам тяготел к ней? — Абсурдизм у Камю во всяком случае выглядит как внутреннее делание и путь. Этого нельзя сказать о «великой и последней борьбе» с разумом у Шестова, изображающего усилие прорваться в абсурд веры то как мистический экстаз, но и как последнее отчаяние земной любви.

Абсурдистский путь, согласно Камю, начинается экзистенциальной «встречей с абсурдом», — до нее человек живет так, словно он свободен и знает смысл своей жизни. «Всё это самым головокружительным образом опровергается абсурдностью смерти», которая «становится единственной реальностью» для человека (с. 54, 55). Падение в абсурд у Камю больше всего напоминает «арзамасский ужас» Толстого. Но если первым непосредственным побуждением того оказалась молитва — от абсурда, дьявольского искушения, Толстой бежал к Богу, — то Камю, наоборот,

расценивал вторжение абсурда в жизнь человека как откровение скрытой от него дотоле реальности бытия — как рассеяние иллюзии его свободы. В Толстом изначально было нечто такое, что заставляло его счесть абсурд за ложь, наваждение, от которого надо искать защиты у высшей Истины. Камю в Бога никогда не верил; переживание абсурда он противопоставил религиозности и опознал в абсурде истину бытия.

Здесь для меня некая загадка. Она не сводится ни к человеческому уровню этих двух людей, ни к их воспитанию: в конце концов, Камю ведь жил в католической среде, окружение же Толстого трудно счесть за сугубо благочестивое. Врожденная противоположность их главных мировоззренческих установок могла бы вдохновить убежденного кальвиниста. **«Есть два пути: один — жизни и один — смерти»**, сказано в раннехристианском памятнике «Учение двенадцати апостолов». Камю, которому приоткрылась черная бездна абсурда, принял ее за последнюю истину и сосредоточил на ней «страстное внимание» (с. 55). Так начался его путь под знаком Абсурда, закончившийся в результате абсурднейшей случайности — автокатастрофы. Словно предчувствуя свою раннюю смерть, Камю вновь и вновь возвращался к мысли о безвременном конце человека. Жить не долго, но «в полную меру», ибо ценна интенсивность и осознанность опыта, а не количество прожитых лет: вот нехитрая, но честная мораль молодого Камю. Что ж, опыт его сорокачетырехлетней жизни на абсурдных весах случая, обоготворенного Камю, потянул в 1957 году на Нобелевскую премию. Уже этот блестящий успех принес ему выигрыш «мучительного и чудесного пари абсурда» (с. 52). Но вскоре исполнилось и давнее сокровенное желание Камю. Еще в юности его поразила убежденность древних греков в том, что «умершие молодыми становятся любимцами богов» (с. 58), и он чувствовал, что в состоянии совершить суицид из-за того, что мир для человека непознаваем.

В этих признаниях Камю нам приоткрывается его сокровенная *воля к ранней смерти*. Отрекшийся от Бога, Камю, подобно Ницше, жил в измерении рока — под властью природных сил и богов, исполняющих с буквальностью наши молитвы или руководящих нашими желаниями. С Камю произошло то же самое, что и с героем Сизифом. Мне, дорогой коллега, не очень нравится интерпретация греческого мифа нашим французским

экзистенциалистом — рационалистом. Камю вчувствует в этого «вечного труженика ада» свой собственный стоический абсурдизм — не только «презрение к богам», но и «абсурдную победу» над судьбой вместе со «счастьем», «тихой радостью» обретенной свободы (с. 90–92). Но древних греков вряд ли занимали эти сложные — парадоксальные внутренние переживания; вообще, тогдашний человек, не достигший нынешнего уровня самосознания, просто не мог обрести всех этих просветленных эмоций и мыслей. Сосредоточенный по преимуществу в телесности, Сизиф элементарно страдал — страдал всем своим существом, но как страдает скорее животное, а не утонченный интеллектуал XX века. Боги знали, что делали, наказывая Сизифа, и не оставили для него лазейки в высшее блаженство. До Христа оно для человечества было недоступно.

Но каков же смысл мифа о Сизифе, адекватный древним воззрениям? Он приоткрылся мне в давнюю пору моих занятий Платоном и греческой трагедией. Ключевым здесь является вопрос: за что богами был наказан Сизиф? Камю, конечно, знал, что «Сизиф заковал в кандалы Смерть» и боги обрекли его на вечный «беспольный и безнадежный труд» (с. 90). Но поведение богов Камю изображает в сниженно-комедийном — как бы лукиановском освещении: «Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства», «бог войны» «вызволил Смерть из рук ее победителя» и т. п. Между тем за мифом скрыта древняя мудрость — та истина бытия, которая была доступна античному человеку. Сизиф в подземном мире получил в точности то, к чему стремился при жизни, — и так бывает всегда, это духовный закон. А именно, он обрел вечно длящуюся жизнь в самой ее сути и познал сам ее скрытый от живых смысл. Сизиф заковал в кандалы Смерть, и земная жизнь людей приняла дурно-бесконечный характер. Экзистенциализм XX века, посредством сложных диалектических рассуждений, пришел к тому, что жизнь человека имеет как генеральный смысл, так и смыслы частные только в перспективе смерти, которая есть не только конец, но и завершение, оформление. Нравится это нам или нет, но факт смерти человека бросает свет на каждое событие его жизни и наполняет энергией все его деяния. Религии всегда работали с этим обстоятельством, неотъемлемым от бытия человека. Бунт Сизифа против смерти — закона, установленного богами, — вылился именно

в то, что герой получил в Аиде: проект Сизифа успешнейшим образом осуществился, то, чего Сизиф жаждал, — бесконечную земную жизнь, — он получил, причем в бытийственной полноте, концентрированной экзистенциальной сути. На самом деле речь в мифе идет не о тяжелом бессмысленном труде, но конструируется совершенно новое — для нас невообразимое, гипотетическое существование бессмертного человека. Бесконечная человеческая жизнь абсолютно однообразна, и не только потому, что она не делится на привычные нам отрезки детства, юности, зрелости, старости: будучи вся выведена во время, она лишена и своего вневременного субъекта — неизменного «я», переживающего эти самые детство, юность и т. д. Сизиф — существо, лишенное вечного «я», по сути он — не человек. Нечто похожее Камю изобразил в «Постороннем»: «я» пробуждается в Мерсо только благодаря сознанию близкой казни, — до того он пребывает в полусне инстинктивного существования. Боги, давшие Сизифу квинтэссенцию бесконечно длящейся жизни, вместе с этим лишили его самосознания и того, что в христианстве называется «жизнью вечной» — качественно отличной, в ее благодатности, от жизни временной. Бессмертный Сизиф, «абсурдный герой», в действительности не то чтобы мертв — его тело, как пишет Камю, напряжено от мускульных усилий, лицо сведено судорогой и пр. — но и не жив, ибо, восстав на богов, он избрал «путь смерти». Сизиф, утратив трансцендентное времени «я» (оно ему не нужно при его бессмертии), не сделался животным, поскольку, за вычетом самосознания, он сохранил человеческую душу. Можно сказать, что метафизический бунт отбросил его на низшую ступень человеческой эволюции, как бы помрачил его мировосприятие. — И вот самое главное: боги Сизифа не наказывали — они лишь точно выполнили его сокровенное желание, если угодно — откликнулись на его страстную молитву. Результат оказался таким, каким и должен был оказаться. Камю участь Сизифа называет «ужасной карой» (с. 90) — но ни боги, ни Бог в действительности никого не карают. В том, что с человеком происходит, раскрывается тайна его существования, она же — тайна его глубинного, ему самому до конца неясного воления. Сизиф хотел жить на земле бесконечно долго — и получил от богов самую экзистенциальную суть желаемого. Мы же, обыкновенные люди, через участь Сизифа приобщились опыту земного бессмертия, в экзистенциальном

воображении пережили то, от чего нас избавила высшая Мудрость, положив нашим земным странствиям смертный предел.

Сейчас я вернусь к тому, от чего меня отвлекла участь Сизифа, — к абсурду согласно Камю, как духовному пути. Открывшаяся человеку абсурдность бытия подчиняет его себе как «болезненная страсть» (с. 35). Констатируя это, Камю не сознаёт, что абсурд тем самым разоблачается им как соблазн. Приняв помрачение за просветление, соблазненный мгновенно находит для абсурда оправдание: отказ от метафизических иллюзий свидетельствует о «ясности интеллекта» (с. 45). Ключевое слово здесь однако — *Бог*: суть абсурда в том, что он «не ведет к Богу»: «Отрицание и есть Бог экзистенциалиста» (с. 46). Здесь у Камю слышится чисто шестовская нота: речь идет для него об «отрицании человеческого разума в виду бытийственного абсурда» (там же). Но именно в данной точке пути Камю и Шестова расходятся в противоположные стороны. Шестов совершает «скачок» (как выражается Камю) в веру, открывает внутри себя перспективу, ведущую к Богу библейских праотцев. Согласно его признанию в книге о Толстом и Ницше, он начинает экзистенциальное искание Бога. Тем самым, так или иначе, он избирает *путь жизни*. Камю же останавливается на абсурде, что для него сопряжено с «отчаянием» (с. 45) перед тьмой неведения, Сизифовым страданием от бессмысленного существования и т. д. Но именно таков выбор Камю: «Жить и мыслить, несмотря на все терзания» (с. 50), — т. е «жить абсурдом» (с. 51).

И здесь — тонкий всё же момент, я прошу Вашего внимания. Ситуация абсурдного человека отнюдь не сопряжена со смирением, с принятием тайны бытия, которую Высшая сила скрыла от людей. Сизиф, в глазах Камю — никак не предтеча Христа, и его камень — не прообраз Креста. Речь для Камю идет о постоянном внутреннем бунте личности, — ему не близка даже установка на *amor fati* несомненного бунтаря Ницше. Бунт против основ бытия «есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения», и он «лишен надежды» (с. 53). Абсурдный человек знает, что «его ждет ад», что он потеряет вечность — но «невелика потеря»! Камю заносит в его экзальтации, когда он превозносит «ад настоящего», кощунствует, вспоминая символы Евхаристии («вино абсурда» и «хлеб безразличия» «питают» абсурдиста), в духе его любимого Ивана Карамазова провозглашает, что абсурдной

личности «всё позволено» и т. д. (с. 52–53). Он настаивает на аскезе абсурдного пути: чтобы не сбиться с него, нельзя «отрывать взора» от призрака абсурда, который в противном случае исчезнет (с. 53). Христианин держится за край ризы Спасителя, таким же образом Камю держится за абсурд, требующий от своего служителя «предельного напряжения» сил «в полном одиночестве» (с. 54). Так Камю противопоставляет конкретную практику абсурда христианскому монашескому подвигу. Основанный на этой практике свой собственный «экзистенциальный подход» Камю называет «философским самоубийством»: софистически он пришел к тому, что искомым им бунтом против Бога является как раз продолжение абсурдного земного существования, тогда как реальный суицид — это капитуляция. Итак, Камю ищет бунта более радикального, чем самоубийство Кириллова из «Бесов». Он ищет большей свободы, чем та, что достигнута Кирилловым, сделавшимся «богом», — свободы Сизифа в аду, — ищет, по его собственному слову, «смерти без отречения, а не добровольного ухода из жизни» (с. 54).

Так, совершенно сознательно и ответственно, Камю встаёт на **путь смерти**, проповедует «божественную отрешенность приговорённого к смерти» (которую позднее воплотит в образе Мерсо): «ведь человек абсурда лицом к лицу со смертью <...> по отношению ко всем общим правилам совершенно свободен» (с. 55). Для абсурдиста «смерть становится единственной реальностью» (с. 55) — и, парадоксально, вместе с этим ему делается доступным «чистый пламень жизни» (с. 56). Невольно Камю принимает интонацию духовного учителя и проповедует софистическое освобождение через особую медитацию: «Погрузиться в эту бездонную достоверность [смерти], почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни [это интуиция «постороннего» Мерсо. — Н.Б.] — чтобы возвеличить ее и идти по ней <...>» (с. 56). Здесь тот же Сизифов апофеоз земного существования, великая иллюзия, в сетях которой, вместе с греческим героем, запутался и Камю. От «общих правил» Шестова освобождает Бог, который выше природных закономерностей и пребывает по ту сторону этических добра и зла; «богами» — последними инстанциями в абсурдном мире Камю являются Смерть и «царственный случай», создающий будто бы из хаоса «божественное равновесие» (с. 51). На этих основаниях, считает Камю, возможно создание

человеческого братства. В отличие от Шестова, Камю хотел бы видеть себя в кругу некоего «мы»: «Все церкви против нас, мы понимаем это. Нашим сердцам недоступно вечное, и мы сторонимся церквей, претендующих на вечность» (с. 73). Посвятив десятки страниц «Бунтующего человека» (это уже 1950–е годы) критике марксизма, Камю, как кажется, не принимал лишь его псевдорелигиозного пафоса — ведь «Маркса можно считать Иеремией бога истории и святым Августином революции»³⁰. Во всем прочем Камю разделял мещанские идеалы научного социализма. Свою квазицерковь он хотел основать на «соразмерных» человеку «истинах» — на «счастье», «мужестве», «заработке», «справедливости» (с. 73): «Дым земных очагов стоит райских благовоний» (с. 75). И всё это уже скучно — наши мыслители называли плоский социум царством «грядущего хама».

Получение Нобелевской премии (1957 г.) воодушевило Камю и укрепило его веру в свою миссию. Именно искусство должно объединить людей, «великого художника» влечет «идеал всемирного сообщества». «Будем реалистами», — обращается Камю к писателям, имея в виду художественную апологию земной реальности: «Море, дожди, нужда, желание, борьба со смертью — вот что объединяет людей»³¹. Шестов был индивидуалистом, почти аутистом — Камю, как видно, открыто ориентировался на «всемство». Но вот в общей эстетике Камю много шестовского. Думаю, что здесь дело не в заимствовании, но в общности некоторых основных интуиций. Для Камю художественное творчество абсурдно: «Произведение искусства порождается отказом ума объяснить конкретное. Произведение знаменует триумф плоти. Ясная мысль вызывает произведение искусства, но тем самым себя же и отрицает», «произведение <...> результат зачастую невыразимой философии»³². Шестов мыслил сходно, когда называл (еще в книге о Шекспире 1898 г.) великих художников истинными «философами жизни», противопоставляя их произведения философским умозрениям. По этому первому значительному шестовскому труду еще нельзя было заключить, куда клонится

³⁰ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Указ. изд. С. 266.

³¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. С. 367.

³² Камю А. Миф о Сизифе... С. 77, 79.

мысль того, кто окажется первым экзистенциалистом новейшего времени. Отстаивая правду жизни, Шестов на самом деле начал борьбу за индивида с его уникальной правдой. И вот, в 1957 году экзистенциалист Камю приходит к чисто шестовскому воззрению, когда заявляет, что художник «оправдывает» действительность, будучи «вечным адвокатом живого человека»³³. Но там, где Шестов и Камю на словах сходятся, их близость всё же формальна и не распространяется на глубину их учений.

Будучи философом–профессионалом, Камю проштудировал труды своих предшественников по экзистенциализму (начиная с Кьеркегора и вплоть до Хайдеггера и Ясперса) и пришел к выводу об «убийственной атмосфере» всех этих учений: «Жить под этим удушающим небом — значит либо уйти, либо остаться»³⁴. Отказавшись от самоубийства как «ухода» (как ни притягивал его к себе софист Кириллов), Камю предпочел существование в наиболее созвучной ему абсурдной роли, как он ее называет, «завоевателя». Удивительно, что в каждом изгибе мысли Камю мы встречаем отсылку к Шестову! Шестов также учил о «великой и последней борьбе» с разумом ради завоевания свободы сынов Божьих. И Камю имел в виду «протест человека против своей судьбы» и ницшеанское «преодоление себя»: «Завоеватели — лишь те, кто чувствует силы для постоянной жизни на этих вершинах, с полным сознанием собственного величия»³⁵, — «есть мгновения, когда любой человек чувствует себя равным богу». В конечном счете речь идет у Камю о «преодолении смерти»³⁶ — борьбе столь же безнадежной, как и борьба с Необходимостью у Шестова. Именно об этом — роман Камю «Чума» (1947 г.), где чума — это аллегория смерти, а в роли «завоевателя» предстаёт доктор Риэ. Как Крест вбирает в свой смысл все страдания мира, так смерть от бубонной ли, легочной ли чумы у Камю обозначает единый неизбежный удел всех представителей человеческого рода. Риэ и его сподвижники делают свое дело с высочайшим напряжением сил и в сознании полной безнадежности этого труда — подлинно, труда Сизифа. Длинный бессюжетный

³³ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года. С. 373.

³⁴ Камю А. Миф о Сизифе... С. 38.

³⁵ Там же. С. 72.

³⁶ Там же. С. 73.

роман воссоздает «убийственную атмосферу» не столько зачумлённого Орана, сколько мрачного стоицизма «завоевателей». И в самом деле — чума в конце концов отступает, но не в результате их борьбы (она, действительно, была бесполезной), а как бы спонтанно. В финале романа через призрачную победу над смертью организуется подобие людского единства в общей радости. Но этот призрак готов рассеяться уж от малейшей случайности — эксцесса безумия одиночки. Чума не ушла навсегда — она лишь затаилась. Камю и его «завоеватели» — настоящие мученики абсурда, *пути смерти*, — антиподы в этом смысле мучеников христианских.

«Путь» Шестова — искание Бога по лекалам от Ницше до Авраама — всё же не так «убийственен», как путь Камю. Шестов, рыцарь Абсурда, ведет свою «борьбу» всё же во имя Бога Библии и первозданного рая, а не отстаивает, подобно Камю, «поразительное величие человеческого ума», «богоравность человека»³⁷. Шестов отвергает, как иллюзорный, мир необходимости, созданный познающим разумом, следуя здесь, быть может, гностицизму Каббалы; надо думать, книга Зохар была в прекрасной библиотеке его отца. Всякое мистическое учение содержит проект, полный великой надежды, — оно распахнуто навстречу свету. Мир же экзистенциализма Камю, где светят (и дымно чадят) одни «земные очаги», действительно, подобен свидригайловской низкой и закопченной «бане с пауками». Менять личины — свои роли в жизненной драме, и прийти наконец к маске посмертной: вот путь человека, лишённого вечного ядра. Камю искушался суицидом, верил в «божественность» случая и благодетельность ранней смерти. Логос, разум, пусть и в обличье софистики, спас его от страшного греха, подставив в его спекуляциях на место самоубийства реального — вегетарианское *философское самоубийство*. Но Камю, обожествлявший случай, сам того не ведая, молился в глубине души тому, кто за «случаем» стоит. И Случай, поняв волю Камю к ранней смерти, явил ему себя в дорожной катастрофе. Камю получил то, что хотел, уподобившись при этом Сизифу, которому боги вручили, вместе с камнем, чаемое им бессмертие.

³⁷ Там же. С. 72.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

РАЗДЕЛ 1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СТРАННИК

Глава 1. Л. Шестов и Ф. Ницше 13

Глава 2. Герменевтика Льва Шестова 49

Глава 3. Лев Шестов как богослов 98

Глава 4. Философский бунт Льва Шестова 151

РАЗДЕЛ 2. МОЙ БЕРДЯЕВ

Глава 1. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) 192

Глава 2. Н. Бердяев и Революция 229

Глава 3. Бердяев и русские революции 271

Глава 4. Русский экзистенциализм и антропософия 304

Глава 5. Бердяев – гностик 332

Глава 6. Н. Бердяев и Р. Штейнер 359

Глава 7. Н. А. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист 388

Приложение. Русская софиология и антропософия 420

РАЗДЕЛ 3. ПИСЬМА О РУССКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ (ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ)

Письмо первое: *антроподицея* Бердяева и
антропософия Штейнера 455

Письмо второе: духовность Серебряного века и оккультизм 472

Письмо третье: русский экзистенциализм,
духовная революция, Интернет 493

Письмо четвертое: Лев Шестов и Н. Бердяев 515

Письмо пятое: М. Бахтин и Ж.–П. Сартр: две «прозаики» 544

Письмо шестое: М. Бахтин и философия Серебряного века 581

Письмо седьмое: Н. Бердяев и М. Бахтин о Достоевском 608

Письмо восьмое: Лев Шестов и А. Камю 640

Бонецкая Наталья Константиновна
РУССКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Е. А. Виноградова*
Корректор *Д. А. Потапова*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:
e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», М. Гнездниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трегросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 41,9. Печать офсетная.

Заказ №



Бонецкая Наталья Константиновна – историк русской философии, переводчик, культуролог. Родилась в Москве в семье научных работников. Получила естественно-научное и широкое гуманитарное образование – с отличием закончила химический факультет МГУ и в 1979 г. – Литературный институт Союза писателей. Защитив диссертацию по специальности «теория литературы», она работала в Институте мировой литературы РАН и в качестве редактора в издательствах РПЦ.

Автор более 200 научных публикаций, в том числе монографий по проблемам культуры Серебряного века: «Русская Сивилла и ее современники» (М., Дом-музей Марины Цветаевой, 2006), «Царь Девица. Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи» (СПб., «Росток», 2012), «Русский Фауст XX века» (СПб., «Росток», 2015), «Дух Серебряного века. Феноменология эпохи» (М.-СПб., Центр гуманитарных инициатив, 2016), «Бахтин глазами метафизика» (М.-СПб., ЦГИ, 2016), «В поисках Неведомого Бога. Мережковский-мыслитель» (М.-СПб., ЦГИ, 2017), «Между Логосом и Софией» (М.-СПб., ЦГИ, 2018), «Сёстры Герцык как феномен Серебряного века» (М.-СПб., ЦГИ, 2020), а также перевода с немецкого языка историко-философского труда М. Френча «Лик Премудрости» (СПб., «Росток», 2015). Составитель двухтомника избранных философских трудов Михаила Бахтина (М. М. Бахтин. Избранное. Тт. 1, 2. М.-СПб., ЦГИ, 2017).

Регулярно публикуется в философских и богословских периодических изданиях и научных сборниках, ведет философскую рубрику в журнале «Звезда». Н. К. Бонецкая работает на стыке философии, филологии, религиоведения; ее исследовательское внимание всегда направлено на духовное существо предмета.

В книге впервые освещено направление русского экзистенциализма и исследовано творчество его конкретных представителей. Помимо мыслителей Серебряного века Николая Бердяева (1874-1948) и Льва Шестова (1866-1938), автор относит к этому направлению Михаила Бахтина (1895-1975) – создателя учения о «нравственном существовании» человека. Книга имеет новаторский характер и поднимает ряд проблем, не затронутых историками новейшей философии (гностицизм Бердяева, связь секулярных воззрений Бахтина с религиозной философией Серебряного века и т. д.). В последнем разделе труда помещены эссе в эпистолярной форме, опубликованные в журнале «Философические письма», издаваемом ВШЭ. Их тематика – русский экзистенциализм и антропософия Рудольфа Штейнера, а также взаимовлияния и идейные переклички внутри самого экзистенциализма. Так в рассмотрение автором книги вовлекаются воззрения Жана-Поля Сартра (1905-1980) и Альбера Камю (1913-1960). Чисто жанровое «подражание» автора Чаадаеву делает непринужденным и живым ее размышления о сложных вопросах существования современного человека.



ISBN 978-5-00165-222-9



9 785001 652229