

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.»

1 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. Стараюсь «прокрасться» по жизни незамеченной, «пройти, чтоб не оставить следа», — мне близко это настроение Цветаевой! *Внутрьпробывание* 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-гностик». То, что философствование Бердяева очень рано сбросило собственно философские пути и вырвалось на простор духовной жизни, самопознания, богоискательства, — его приватной гностической мистики одним словом, — ясно, наверное, каждому. Но меня заинтересовали переключки 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 остроумия, попадающего в самый центр мишени. «Русские мальчики» 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 иступленно 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» логики 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 задались целью «преодоления Канта», кажущейся насущной на рубеже XIX–XX вв., просятся 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 упразднялась 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*: воспринимая 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 Духов 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. Растожествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 467.

в ФС достиг вершины диавольского 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 самую 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. Боянису 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, искорежена 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 возобладали 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» плавания 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 — соловьевская 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

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 — выставив 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

¹³ Свасьян К. Книга-мистерия. Указ. изд. С. 414.

¹⁴ Его же. Экспонированная антропософия // Там же. С. 312.

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»: «Ликам 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. Растожествления. 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 преломленные, 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 —

² Ср.: Свасьян К. Загадки истории философии // Свасьян К. Растождествления. М.: «Evidentis», 2006. С. 479.

это 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.: Гайденко 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 омертвелоного»: 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-оккультных 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 ценимая.

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 приватной 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 Треблинки 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 Гайденок 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, саму 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 недолжное — *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 братьями: «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. Правоммерно 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 ГА 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 Штейнер 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 кокетельском 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 кокетельскую *Библейскую долину*, полную Енышарскую гору, поросшую полынью и розовым вереском, где ныне могила Волошина. Жаркий июльский полдень, тучный Макс с бородой Зевса в античном хитоне и полынным 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 слою,
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 пытливей, 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 мистерияльных 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, мистерияльно 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, созидющие 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 Штейнерова 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

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 Штейнерова 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»,

³⁸ Волошина М. Зелёная Змея. С. 244.

³⁹ Тургенева А. Воспоминания... С. 69.

⁴⁰ См.: Там же. С. 116.

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 Изида, 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 «Христов» «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 безблаготного 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 творчества*¹

«Техника имеет космогоническое значение, через нее создаётся новый космос. <...> Техника делает человека космиургом».

Н. А. Бердяев. *Человек и машина*²

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,

спрашиваете Вы, К. Свасьян находит нечто бердяевское в «хтоническом божке Стаханове», «кукурузософе Хрущёве», а также в «нынешних чикагских мальчиках–реформаторах»? 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 взросло 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

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.

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. Врывать самый корень мирового зла, прежде постигнув суть грехопадения: именно такой целью задались «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. Ницше» 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 апокалипсической 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 скупко 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 *внутрипробытия* 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 основания» 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 должны, 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 андрогином. 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 возобладала 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 Ницше *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 Евклидов 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 *мультивременности*. 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, *дление (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 непрístupный 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 Ахамет. Но разбираться в гностических зонах — дело неблагоприятное. 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 пророчествует 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 невольно. Когда в вагоне метро мы видим обоего 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 выходению 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 вытасненной 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, ищите 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 развивающая 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 коснеть 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 отраднее было встретить такую фразу в статье Бердяева, подытоживающей 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 поработяет 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 «всемский», 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 свободолюбивые 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 *идее* Шестова. Как он защищал зло и злых («уважать великое безобразие») с целью обосновать истинное *добро*, так же, дабы описать возвращение *первобытного рая*, он представляет веру в качестве «непостижимой» магической силы. Впрочем, он именует 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 puse*, 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 рационализованного 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 «подполнен» — 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 Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. 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 натуры, а не расценивал как греховность. Бердяев признавал, что чуток скорее ко *злу*, чем ко *греху*: грех — категория внутренняя, грех надо отсекают или преодолевать — но от этих церковных представлений Бердяев отказался. Он предлагал подниматься над грехом в творчестве — вместо того чтобы рационализировать грех. Считая «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 уязвлен пронзительной постановкой проблемы «подпольщика» у Шестова, но интерпретировал концепцию последнего на свой лад — заменив «безобразие» на «одиночество». 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, переведя 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

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 слова 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

²² Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность. С. 98.

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.

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 соот.

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 «сотворенную», — точнее сказать, сотворенного 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 поползновения 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, запределен человеку: 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 Шестов Л. Николай Бердяев... 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, звать 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 вызывает, 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 зывает 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 внутрипробывании субъектов. Бердяев был человеком компанейским — не только бессменно председательствовал на «средах» Вяч. Иванова, но был и душой салона сестер Герцук, 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.

расшатали 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 «преодоленному», 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». Ницше-ский 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 Бердяев Н. А. Самопознание. Указ. изд. 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 Там же. 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 грехопадение 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, открещиваясь от культуры, бесильной 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 парадокс, 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 перерождается 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 самым райским вратам. 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, Раскольникова, 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 истощился 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 безнадёжен, 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

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,

⁵⁶ См.: Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Мысль», 1990. С. 592–593.

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 «овнешненных» 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 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. С. 444.

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 называл 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 «карнавальный 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 экзальтированно 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 мзнадами.

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, замисливший 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 самотождества 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 собирание подвижником своей личности посредством Иисусовой молитвы: я спускаю свой ум в «сердце», собираю там свое я и, в этом обителище 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

¹⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 122.

быть «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 рефлексировать, пытаясь 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 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. 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 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. 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 идеей: «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.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. 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, — обращаюсь 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 гуманизации 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 Рокантенем, 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 незавершен. 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 павшего 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 тою 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 невелико-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

вроде бы хочет свободы *другому*, когда конструирует «феноменологический» мир. Но ему не удается 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 «идее» — 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 — «карнавальный» 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.

³⁶ Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском (1961 г.) Указ. изд. С. 313.

³⁷ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 338.

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 собеседованиях 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 прекраснотушием 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 inferнальность. 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. Идейный 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, карнавалый «весёлый ад» он предпочитает «монологично-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 фамиллярный контакт» субъектов, предполагающий их направленность на «материально-телесный низ» и стилистику «трущобного 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 спешить 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 доморощенного 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, «микромире» 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 *дружостей*, 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 распустившегося 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 чреваты 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 слепками 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 «карнавальный смех» в мире Сартра очень уж сильно «редуцирован» — заменен «тошнотой» и ее деривациями. Да простят меня те, кто настаивает на христианстве Бахтина: Сартр — большой 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 карнавальные вольности «божественной свободой» (с. 212 второй редакции), по сути признаётся в своем 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 Ницше» 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 «жестоким талантом» (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, создателем 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 крадется к дому будущих жертв, где «бесы» вьются вокруг бутафорского «Ивана-царевича» и пытаются «карнавально» его «увенчать», — где сластолюбивый старикашка вожделеет «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 инок* 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 экзистирование, 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 «флософом 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...* Эскурс 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 антропософского мифа о «жизни между смертью и новым рождением»,

⁴⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 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 укрепить собственную веру. В этой последней я нахожу квазихристианскую 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 обетования — «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 обходящую 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 — сделав 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 западнической 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 богопротивных», 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 *незавершимость* 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 возвах 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 невеличко–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 — *идей* 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», реальнейшей 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 изначально 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 исключаяющего 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 «внеаходимости». 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 непременное условие — внеаходимость бесплотных *автора* и *героя*, соблюдение ницшеанского «пафоса дистанции». Это робкое созерцание, предвещающее 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. Миросозерцание 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 секуляризированная «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 двуполым: 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 кончатся, поскольку, как и андрогин, в некотором смысле принадлежит «вечности», будучи «вечным со-радованием, со-любованием, со-гласием»¹⁹. «Незавершенность», «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

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 «горная мудрствовать и горных искать», 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.

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.

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. — настигнет 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 святыне / Темных сил слепая злоба...» (пасхальные стихи Вл. Соловьёва).

слово, — как мыслящий, рефлексивный, 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 исступленной 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 — эклизиологическая по ее предмету: ведь карнавальное действие (в отличие от события диалога) имеет религиозную природу. В учениях Серебряного века атомом социума является триада 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 «церквями» 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 эклизиологической категорией у Соловьёва и Гиппиус, у Флоренского предстала в гомосексуальном ее модусе и получила наименование *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 *Башию*. 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 большим, 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 волей 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 глубокой 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 «карнавальной» 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 Словосочетание 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. Карнавальный «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 *карнавальный человек* склонен видеть в нем скорее Христа. В преддверии Великого поста на Христе вымещали все те отрицательные эмоции, которые вызываются 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 совокупляющийся в пьяном угаре *карнавальный человек* — это даже не бессмысленный хлыст: последнему ведомы, помимо оргийных, и другие состояния, — например, благоговейное, выражающееся в духовных песнях, любовании 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 кошунствах», «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 Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 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 обьязычить 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 оказалось 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. Миросозерцание 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 *безосновную* свободу, признаёт одновременно свободу *благодатную*. Именно свобода, по Бердяеву, есть божественное начало человека. Творчество, как актуализацию богopodobной 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 «карнавальную» — «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 предпрещать 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 ступок 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 неведомом, 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 именует «карнавальные» 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» карнавальные непотребства, 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? Отвечу: 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 «карнализироваться», 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 «Миросозерцание 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, увлекающее 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 *Ungrund'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 «Мирозерцание 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. Мирозерцание 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 саму 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 Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. 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, экстатичности», 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 исступлений. *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 «Мирозерцания 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 разнятся. 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 Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. 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, долгушников и т. п.)»²⁵. Иными словами, образу, например, Версикова 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 непрестанном 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. Миросозерцание 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 «конструкциях» «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 Версиков 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 вращающегося 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. Миросозерцание 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. Трактровка 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. Миросозерцание 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 настигают 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. Миросозерцание 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 «даёт знание», «даёт обогащающий опыт»⁴³. Потому хотя зло и надо побеждать, но побеждать изнутри («продвинутый» Бердяев пишет для продвинутых) — не бежать от зла, не отсекают 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 романский 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. Миросозерцание 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 постнищевская — 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 исступлении 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 разделил творчество писателя на два этапа: прекраснотворческий — гуманистический — 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 являет отношение 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, думаю, 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 немоги порой сбиваясь на церковную казенщину и даже антисемитизм. 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 неожиданного 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 иступлении 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. Мировоззрение 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 русла «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 романном 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 напомним: 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 Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 338.

⁶⁴ Там же. С. 119.

⁶⁵ Там же. 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 «гностик», «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 «кровавожадный» в своей основе обряд взаимного погашения свечей участниками карнавала: подобный «праздник огня» — это вегетарианский аналог коллективного убийства—жертвоприношения неких языческих действий⁶⁸. 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 действо 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 нравучений 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 интеллект, 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 *все* 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 миросозерцании 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 можете нам понять нас же самих.

Москва, осень 2019 г.

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

⁸¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 240.

⁸² Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., АСТ, 2007. С. 24.

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 прайформой 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 исступлений 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 именует себя, лишь встав на точку зрения непросветленной среды, которую Достоевский, а вслед за ним Шестов называл «всемирством».

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 экзорцистическому 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 иллюзии 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 начинает 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 Пreamбула 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, допускавшего, 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 бо́льшая, 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 проникательно 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

в дионисийском «тумане» бессознательного поприщенской «струны»? Метафизическую музыку мировой воли, Ungrund'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,

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.

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 обращусь 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 упразднить 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 затруднена²². 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 «нищезация» 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 павшего 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. Протеизм, смена социальных масок, игра — это аналог «несчастливого сознания» в воззрении Сартра, заурядной ситуации человека, лишенного 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 застрелили 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 Дежушкина. 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 добродетелям: 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 «зачумленный», 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 Риз, 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 выглядеть 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 ранне-христианском 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 сорокачетырёхлетней 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 интеллектual 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 саму 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 меланхолические идеалы научного социализма. Свою квазичерковь 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 «всемирность». 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 Риз. 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. Риз 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 призренную 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 Зоар 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, лишенного 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.

СОДЕРЖАНИЕ

Письмо первое: <i>антроподицея</i> Бердяева и <i>антропософия</i> Штейнера	6
Письмо второе: духовность Серебряного века и оккультизм	23
Письмо третье: русский экзистенциализм, духовная революция, Интернет	44
Письмо четвертое: Лев Шестов и Н. Бердяев	66
Письмо пятое: М. Бахтин и Ж.-П. Сартр: две «прозаики»	95
Письмо шестое: М. Бахтин и философия Серебряного века	132
Письмо седьмое: Н. Бердяев и М. Бахтин о Достоевском	159
Письмо восьмое: Лев Шестов и А. Камю	191

³⁷ Камю А. Миф о Сизифе... С. 72.