

ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ
ПИСЬМА ТРЕТЬЕ И ЧЕТВЕРТОЕ*Наталья Константиновна Бонецкая*

Историк русской философии, культуролог, переводчик.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

В данных текстах, принадлежащих к жанру «философических писем», поднята проблема ответственности религиозной философии Серебряного века за подготовку русской революции 1905–1917 гг. В третьем письме автор показывает, что русские экзистенциалисты проблематизировали не политический, а духовный переворот, предпочтя революции по Марксу революцию по Ницше. Отрицание самих основ бытия вместе с человеческим разумом у Льва Шестова вылилось в учение о «великой и последней борьбе» с общезначимой истиной, у Николая Бердяева — в концепцию «персоналистической революции». Во второй части статьи автор делает набросок *философии Интернета*, рассматривая в качестве духовной революции современное внедрение Сети в жизнь. При этом виртуальный мир Сети сравнивается с «субъектным миром» — мечтой русских экзистенциалистов.

В четвертом письме сопоставлены две версии русского экзистенциализма — воззрения Шестова и Бердяева. Эти воззрения в глубинно-жанровом смысле являются вариантами антроподицеи и в ряде аспектов расходятся лишь в терминологии. Автор обосновано ученичество раннего Бердяева в отношении Шестова: бердяевский персонализм возник в диалоге с шестовской философией трагедии, отмеченной сильным влиянием идей Ницше. Смерть Бога и рождение сверхчеловека: эти центральные концепты Ницше определили характер как теологии, так и философской антропологии Шестова и Бердяева — диссидентов в отношении их религиозных традиций.

Ключевые слова: революции политическая и духовная, грехопадение, разум и вера, «объективация» и «персонализм», свобода, духовный мир, виртуальный мир, техника, магия, эволюция, творчество, вера, познание, мораль, грехопадение, переоценка ценностей, свобода, индивидуализм, новое религиозное сознание.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-120-163

Письмо третье

«Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию».

Н. А. Бердяев. Смысл творчества (Бердяев, 1989: 515)

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

Он же. Человек и машина (Бердяев, 1933: 15, 24)

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» (Свасьян, 2006: 67)? Отвечая Вам, обозначу вначале два момента. Во-первых, 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». 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» (Бердяев, 1990: 215). Однако мне, честно сказать, обвинять Шестова, Мережковского, Бердяева в гибели старой России неприятно и скучно: живи я в то время, я была бы идей-

но вместе с ними, а не в лагере распутинцев и чёрной сотни. А в 1970–1980-е гг., 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 некорректностью момент «ответственности», сама по себе проблема **«русская революция и религиозная философия»** весьма интересна. Кажется, и Вас занимает именно она.

Факт, что к религиозной мысли пришли те, кто поначалу задавался социальными вопросами, как Лев Шестов, или увлекался марксизмом, подобно Бердяеву (ограничим наше рассмотрение русским экзистенциализмом). При этом Шестов всегда 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): ему страстно хотелось переключить внимание мыслящей России с «правды» революционно-народничества и марксизма на «истину» высокой философии и отвратить 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 революционного накала 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) и в особенности «Дух и реальность» (1937). 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» (Ницше, 1990б: 206, 207). Русским ответом на вызов Ницше и стали замыслы *духовной революции*: концепции Бердяева и Шестова — это проекты осуществления идеала сверхчеловечества в ситуации Божественного отсутствия. Оба проекта при этом религиозны — но разве мы ныне не вправе говорить о *теологии смерти Бога*? Я попробую показать Вам, как нашим мыслителям удалось совместить, казалось бы, несовместимое.

Оба мыслителя держались библейских представлений и ущербность мира возводили к событию грехопадения. Вырвать самый корень мирового зла, прежде постигнув суть грехопадения: именно такой целью задалась «высшие люди» Бердяев и Шестов. Они поняли, что трагизма человеческого бытия никакая социальная революция не упразднит и надо смотреть глубже. Но их не устраивало и традиционное толкование грехопадения. Вопреки его собственным заявлениям, они не считали Ницше атеистом и антихристианином. Более того, в их глазах он был святым (для Шестова), христианином нового типа (для Бердяева). В своей книге начала 1900-х гг. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. 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, то есть теоретическая мысль и категорический императив. Бог запретил Адаму и Еве вкушать плоды с древа познания, угрожая в случае непослушания смертью. 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 — доверие 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 *бытием* 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 зашло 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, если «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, далеко не пустой софизм. «Оправдывая» Макбета, Раскольникова, каторжников Достоевского, «антихристианина» Ницше и т. д., Шестов отказывается от осуждения нормативного зла, 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 близок Достоевскому.

Но что же это за добро, которым Шестов заменяет в своей этике категорический императив? Поздний — 1930-х гг. — Шестов признаётся, что действительно *должным*, т.е. *добром*, для него является *близость к Богу* «блаженных мужей древности» — библейских праведников, и прежде всего — Авраама, которому Шестов, по его признанию Евгении Герцык, хотел экзистенциально подражать. И вот, дорогой профессор, **Авраам** вошел в жизнь и мысль Шестова не столько со страниц латинской Библии, с которой Шестов не расставался, сколько из его, шестовской, современности! Дело в том, что отец Шестова Исаак Моисеевич Шварцман был одним из первых сионистов России. И тот факт, что в 1898 году сын по просьбе отца ездил в Базель на Второй сионистский конгресс, оказался весьма важным в становлении философа Шестова. Его дочь Наталья в книге «Жизнь Льва Шестова» весьма скупо сообщает о поездке отца на конгресс, и мы ничего не знаем ни о его отношении к проекту возвращения евреев в святую для них землю, ни о возможном знакомстве с Теодором Герцлем и пр. Совершенно аполитичный и даже асоциальный Шестов самой сионистской идеей, видимо, не зажегся. 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» — все того же шестовского индивида, в отличие от последнего, взятого в его внутреннем существовании. Экзистенциализм и Шестова, и Бердяева — это апология субъекта. Пафос же познавательного *внутрипробывания* сближает Бердяева со Штейнером — об этом 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 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 единого 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 царства всеобщей ненависти. Мне хочется, дорогой друг, чтобы Вы в полной мере прочувствовали всю глубину и радикальность философского бунта русских экзистенциалистов: «великой и последней борьбы» Шестова с самим существом разума человека — его пафосом обобщения, — и «персоналистической революции» по Бердяеву, цель которой — развоплощение мира! Революционеры марксистского толка «до основанья» хотели разрушить всего

лишь мир социального «насилия» — тогда как русские философы обосновывали упразднение мирового вещества вместе с трехмерным пространством и смертоносным временем. Удивительно то, что для них речь шла о вещах вполне реальных — всерьез должных, интонация Шестова и Бердяева не менее императивна, чем пафос программных трудов Ленина!

Теперь, дорогой коллега, я прошу Вашего сугубого внимания! Обсудим мой важнейший тезис: для Бердяева и Шестова *революция* означала по сути то же самое, что для Штейнера — *посвящение*. А именно, наши экзистенциалисты проблематизировали *выход человека в иной мир*, моделируя тем самым неопределенно далекое будущее. Книга Штейнера 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?», намечающая методологию такого выхода, особенно нравилась Бердяеву. Моя гипотеза состоит в том, что своей «персоналистической революции» Бердяев придавал смысл именно такого антропологического прорыва.

«Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека» (Бердяев, 1994: 461), которое поддерживается Богом: 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» (Там же: 456). В книге 1916 г. «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)», к примеру, говорится об «избавлении от материи» через «преодоление <...> материнства, как начала мирового», то есть упразднение «рождающего пола», «родовой жизни» «через раскрытие девственности», андрогинического образа человека, «творящей, а не рождающей жизни антропоса» (Бердяев, 1989: 534). Этот «космический кризис» напоминает, кроме как об «общем деле» Н. Ф. Федорова, о «жутком оккультном проекте» (Флоровский, 1937: 462) Соловьева — обретении бессмертия таинственным андрогинном. Полемизируя с Шестовым, Бердяев подчеркивал, что понимает проблему грехопадения и его преодоления *онтологически*, 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» (Гайденко, 1997: 467). Пристрастие Бердяева к такому экзотическому понятию, как «теургия» («Смысл творчества»), тоже может свидетельствовать о его философском заигрывании с магией...

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» (Бердяев, 1994:

457): 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» (Там же: 461). 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» (Там же: 461, 457). Мы — свидетели радостной терминологической встречи «дорнахства» и «бердяевства»! 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 эсхатологию: 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 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 *всех*, 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 в случае Штейнера, и у Бердяева, и у Шестова речь идет о снятии кантианства — 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 себя¹, манифестирует свою *сверхчеловечность*, создавая *новый мир*. Именно демиург новой реальности имеет, в глазах ницшеанцев, наибольшее право претендовать на место «умершего» Бога Творца. Таковы амбиции послекантовского разума в XX веке!

Таковые 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»,

¹ «Я учу вас о *сверхчеловеке*. Человек есть нечто, что должно превзойти» (— Ницше, 1990: 8).

так и «большого» человека в церковных таинствах, которые, числом семь, призваны, согласно Флоренскому, освящать семь главных функций человеческого организма. Освященный Космос — он же универсальный Человек Каббалы Адам Кадмон — вот макрокосм, наглядно уподобившийся микрокосму в концепции Флоренского. Окажется ли при этом мир Телом Христовым — Вселенской Церковью? Скорее, на мой взгляд, *Большой Человек* Флоренского — это версия Ницшева *сверхчеловека*, созданная инженером-теургом¹... И вот, в свете этих интересных идей, возникает вопрос: не является ли Сеть расширением *человеческого мозга* на все земное пространство? Не окажется ли тем самым Земля «головой» вселенского Адама?

Это эффектное предположение, дорогой профессор, по-моему, все 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» (Бердяев, 1933: 15). Тогдашняя «новая действительность» — это асфальтовый мир городов, «сверхфизическая» реальность стальных машин и моторов — искусственные тела, вытеснившие прежние органические. Но всё же для тех времён Бердяев выражается фигурально. Тогдашние машины лишь преобразили ландшафт, ускорив, правда, время и исказив пространство. Трёхмерный Эвклидов прочнейший каркас был упразднен вместе с единым для всех ходом времени лишь в наши дни, когда альтернативой старому Божьему миру выступил *новый мир Сети*.

Наверное, гораздо раньше меня Вы, человек Запада, задались вопросом: а что это, в самом деле, за мир? У нас на глазах наши современники, сжигая за собой корабли, переселяются в пространство Интернета: там можно работать и учиться, заводить семью, путешествовать, расплачиваясь тамошней валютой — вообще делать всё то, что люди делали веками. Но возможностей для человека в Сети несравненно больше! Так, сетевые игры позволяют мне избрать себе другую судьбу — не правда ли, и Вам Ваша давно осточертела?! В игровых сюжетах можно переселиться в другую эпоху, сменить общественное положение, пол, возраст и пр. Великий капитан, я открываю новый континент!

¹ См. главу «Homo faber и homo liturgus» моей книги «Между Логосом и Софией» (Бонецкая, 2018).

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.

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 система желала бы обрести непрерывность реального бытия. Уже сейчас сайты соединяются между собой посредством гиперссылок, — это попытка преодоления мозаичности сетевой структуры. Станет ли последняя континуумом, нужно ли это ей — не знаю: пока что пользователь с помощью курсора прыгает по сайтам, как по болотным кочкам. Мне ясно одно: юзер оставил трехмерный мир и вступил в сетевую *многомерность*; он расстался со своим настоящим и оказался... нет, не в вечности, а в некоей *мультитемпоральности*. Он волен сам избрать для себя время — конкретный момент истории и скорость его проживания. Но важно то, что человек, войдя в Сеть, входит при этом в своё внутреннее — по Бергсону, *дление (durée)*: 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 — 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 умалает 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 ин-

интереснее, чем гулять в убогом дворе. Мир Интернета проникаем, не оказывает мне сопротивления, как неприступный мир судьбы, ибо он создан не запретительным 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 неимоверную сложность этого аппарата и воистину волшебное качество процессов, которые запускаю простым 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 — 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 с прошлым и переход к «великому здоровью»). Овладев несложным знаковым инструментарием, даже не пытаюсь 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 — 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 всего этого Шестов без труда достиг 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» (Бердяев, 1989: 517). И всё это раз плюнуть для сетевой игры!

Так же 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: 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 моему умишке: 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, будто 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 свой товар. Неудивительно, что вас будут зазывать к себе всяческие сомнительные клиники, если вы однажды записались через Сеть к стоматологу: программы *куки*, эти мелкие бесы Сети, играют роль носителей ее памяти. Но иногда возникает жутковатое впечатление, что Интернет сам, 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 синергии 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 гла-

шатаев Божией воли. Метафизики Серебряного века — например, С. Н. Булгаков — связали бы, возможно, разум Сети с образом земной Софии — Софии Ахамот. Но разбираться в гностических эонах — 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 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 «Фейсбуке» 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 в. предупреждали о скрытых угрозах технической эпохи. Чарли в «Новых временах», на конвейере закручивающий ровно одну гайку, замечает, что именно это действие определяет все его жизненные проявления. Бердяев, ужасаясь «неслыханной власти техники над человеческой душой», мрачно пророчесствует, что «последние люди сами превратятся в машины» и «человека не будет» (Бердяев, 1933: 22, 25–26). Парадокс заключен в том, что компьютер моделирует в своем строении человеческое сознание; но вот последнее, освоив компьютер, захотело ему уподобиться — а 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 *курсор*у *мышь*и 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 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 г. свои заветные идеи 1910–х гг. — <...> 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! — Н. Б.) хотел бы заменить в человеке образ и подобие Божие образом и подобием машины» (Бердяев, 1933: 30–31). Продолжу Бердяева: Сеть обещает человеку очень многое, требуя, подобно Мефистофелю, отдать 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 обоюга 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» (Там же), — 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» (Там же).

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 восполнила киновакуум советских времен и просмотрела сотни фильмов великих режиссеров. Но, дорогой коллега, я ведь использую Сеть как средство получения информации, остерегаясь видеть

в ней реальность. Интернет хочет заполучить всего человека, и мы знаем, что это ему удастся. Будучи в пределе 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 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 апокалиптической русской мечты превратился в реальность. Осушительная 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 — лишь пролог к тому выхождению человека в духовный мир, которое проблематизируется антропософией и нашими экзистенциалистами. Чуть позднее я это поясню.

Атомизированное, превращенное в скопище держателей гаджетов человечество, цели которого переместились в Сеть, начинает уже в новом мире процесс социализации. Интернет-субъекты группируются по интересам, объединяются вокруг общих ценностей или же в соответствии со своими качествами, принесенными из старого мира. Возникают «социальные сети», в которых еще живое «я» задыхается подобно вытащенной из воды рыбе. Цели, предлагаемые Интернетом, служат потреблению или карьерному самоутверждению. Стать хищником или пищей для других: альтернатива, возникающая перед юзером, имеет чисто биологическую природу. Свое 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 — известный выбор Достоевского, и он мне близок. Всемирная Сеть, понятно, это мощнейшее орудие

глобализации, работающее на империю потребления. С другой стороны, полагаю, Сеть не только объединяет человечество под эгидой «Великого Паука», но и ускоряет духовную эволюцию. В последнее понятие, дорогой коллега, я вкладываю ваш — антропософский — смысл: отрешение от физической телесности; развитие духовных органов — всех этих чакр, «лотосов»; восприятие реалий духовного мира и обживание последнего. Подобные вещи я допускаю, и, по-моему, они не противоречат христианству. Но укажу, в качестве отступления от нашей темы, и на то, что мне в антропософии крайне неприятно. По Штейнеру, духовное развитие предполагает обретение кармической памяти: человек припоминает свои прошлые инкарнации, его жизнь становится непрерывной и смерть утрачивает характер какого бы то ни было исчезновения. Умирая, человек переходит в духовный, уже привычный для него план, а затем, в новом теле, спускается из духовного мира в не слишком от него отличающийся земной. Вы, антропософы, ищете именно неразрывности сознания, отождествляя с ним бессмертие. Для вас нет старой *вечности!* Бесконечное, и при этом сознательное, бытие *во времени, вечное возвращение* на землю, как у Ницше и в религиях Востока — вот цель вашего тренинга! И, как и старые религии, антропософия ищет в конечном счете не чего-либо 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 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 — развивающаяся игрушка, придуманная духовными властями мира сего для младенческого человечества. Одна из главных особенностей Сети — ее предельный демократизм: Сетью балуются *все*. Компьютер — волшебный треножник Фауста, мгновенно переносящий юзера из материального мира в сверхфизический. Происходит отрешение человека от собственного тела и окружающей обстановки — Сеть удовлетворяет его самые жгучие страсти, осуществляет сокровеннейшие мечты. Так запускается механизм духовного развития личности. Для подлинных мировых владык, понятно, совершенно неважно, в какие области духа двинется юзер: он не должен лишь коснуться в веществе, тормозить ход эволюции. Отнюдь не рай, не Царство Божие их цель: они — *по ту сторону добра и зла*, и серьезный сатанизм для них так же ценен, как и благочестие. Старое человечество практиковало множество путей в мир духа: молитва, великая музыка и поэзия, даже киноискусство суть средства, выводящие, каждое на свой лад, из земного плана. Но это всё трудные вещи, они для немногих. Церковь — это великая и уже демократическая реальность,

лестница между небом и землей. Однако человечество забыло, как ею пользоваться; ветхие ступени у многих рушатся под ногами. Интернет, если угодно, это квазицерковь, и он прибегает к рискованнейшим средствам, делая ставку на человеческие страсти. Увы, в Сети запутывается множество мух! Но что же делать (я пытаюсь воссоздать логику отцов Интернета), как расшевелить низшие слои человечества, если не вовлекать их в *игры, чаты, соцсети, форумы*?! Почитайте чаты, где самоутверждается сетевая шпана: дорогой коллега, у Вас волосы встанут на голове! А ведь это еще невиннейшие цветочки! Интернет может вызвать inferнальный ужас, подвести к «пучинам греха» — безднам человеческой природы. Это воистину ящик Пандоры!

Пожалуйста, дорогой друг, не поймите все сказанное мною как призыв или предостережение! Это просто комментарий историка русской мысли: Серебряный век хотел персоналистической революции, веселой сверхчеловеческой свободы, софийного знания, андрогинного бессмертия — но пока что мы получили Интернет.

Москва, 2019 год, 30 марта

Письмо четвертое

Совершенно естественно, дорогой профессор, что Вы заинтересовались русским экзистенциализмом! Здесь сказалось не одно то, что труды Бердяева и Льва Шестова доступны Вам 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 материи, 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. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше»: «Нитше открыл путь. Нужно искать Бога» (Шестов, 1990: 127) — был взят на вооружение ими обоими. Можно сказать, что тезис Ницше «Бог мертв» оба восприняли в духе деизма. И в центре обеих версий *теологии Божественного отсутствия* — авраамического библеизма Шестова и «богочеловечества» Бердяева — стоят идола *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 из статьи «Лев Шестов и Киркегард» (1936): «Я бываю часто вместе с Л. Шестовым в его проблематике, в его восстании против власти “общего”, выдуманного разумом и этикой, над человеческой судьбой» (Щедрина (сост.), 2016: 413). И мне отрадно было встретить

такую фразу Бердяева, подытоживающего тридцатипятилетний диалог с Шестовым «о Боге, о добре и зле, о знании», в статье «Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)»: «Иногда кажется, что в споре с Шестовым слишком большую роль играет вопрос терминологии» (Там же: 416). Бердяев в конце концов признал, что его расхождение с Шестовым имеет преимущественно терминологическую природу! Что, однако, 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. Исключив из рассмотрения позитивное естественнонаучное знание, Бердяев основой своей гносеологии сделал знание мистическое, интуитивное, а также оккультное. Его «Философия свободы» (1911) создана не без влияния Штейнера, чьи идеи он соединял с соловьевским *всеединством*. При этом знание Бердяев пронизывал *верой*, а в конце концов отождествил их. Но не назвал ли поздний Шестов — периода «Афин и Иерусалима» (1930-е) — веру «вторым измерением мышления», открывающим вход в истинный мир — потерянный рай?.. Ранний Бердяев считал Вселенскую Церковь тем миром, где возможно ноуменальное знание. Как видно, изначально Бердяев заявлял о себе как гносеологе, ищущем знания высшего — гнозиса. Таким воспринимал его и Шестов, назвавший итоговую статью о Бердяеве «Гнозис и экзистенциальная философия» (1938).

Если Бердяев «боролся» с вещь-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 в. у Шестова была репутация проповедника безнравственности: полагали, что, отвергая мораль, он призывает «срывать цветы удовольствия» (свидетельство Е. К. Герцык), и запрещали молодежи читать шестовские сочинения. Однако Шестов превыше всего ценил именно добро, но такое, которое несет свободу индивиду, а не порабощает его: он искал некое *сверхдобро*. Отрицающий добро «Л Шестов, в сущности, очень любит “добро” и борется против “зла”. Ненавистное ему “добро” есть “зло”» (Щедрина (сост.), 2016: 370): не запутала ли Вас окончательно эта фраза Бердяева? Ведь даже и Бердяев, ближайший друг и собеседник Шестова, признавал, что Шестов крайне труден для понимания. Более того: сам Шестов не хотел быть понятым — это означало бы «всемирный», падший в его глазах характер его мысли. Он также искал нетривиальных способов ее выражения, для чего прибегал к герменевтике и открытому эпатажу. Борясь с «добром»,

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 несчастье, великую неудачу!» (Шестов, 2007: 220): эта концовка книги 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» (Шестов, 1993а: 651): «древние мужи» здесь не столько мудрецы трагической эпохи (противопоставленные у Ницше моралисту Сократу), сколько 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 при невнимательном взгляде, и я Вам предлагаю тотчас же в этом убедиться.

Как мы с Вами помним, в 1911 г. 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 *богочеловеческой* — актуализацией божественного начала, скрытого в человеческом духе. Иначе говоря, Бердяев стал считать, что творчество соединяет человека с Божеством, и в творческом 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 свободлюбивые 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» — 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» (Щедрина (сост.), 2016: 375). В своем учении о творчестве (уже в книге 1916 г. «Смысл творчества») Бердяев конструировал 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 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 новый мир — идеальное (а не подредактированное) бытие. Последнее мое суждение не совсем тривиально, поскольку Бердяев и Шестов вроде бы проблематизировали *индивидуальную* религиозность: Шестов императивно провозглашал Авраамову веру, Бердяев — творческий экстаз. Как же эти мистики перешли от религиозной личности к социуму и даже космосу? Шестов, надо заметить, был совершенно асоциален в философии и не снизошел даже к буберовскому *диалогу*. Шестовскому Адаму не нужна и *Ева*: человек Шестова — одинокий Авраам, бредущий по выжженной пустыне на голос Бога. Однако Шестов хотел вернуть, путем отказа 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 в вере, сдвигающей с места горы: вера космична, она «непостижимая творческая сила», которая «определяет и

формирует бытие» (Шестов, 1993а: 562). 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, не соответствующего *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 именуется еще и «творческой», что вновь сближает его 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» — рай новый, лучший, нежели первый, обогащенный великими смыслами, связанными, в частности, с Боговоплощением. «Непостижимая сила», создающая новый мир, у Бердяева *мистика творчества*, тогда как у Шестова — *магия веры*. Творческий экстаз — экзистенциальный акт субъекта — представляет собой выхождение «я» в духовный мир. В отличие от Шестова, Бердяев — мыслитель социальный и главное — церковный. В духовном мире осуществляются 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 дематериализация вещественного мира в фантастическом проекте Бердяева? По-моему, языковая проблема встает и в случае некоторых изгибов мысли и у Бердяева, а не одного Шестова.

Перехожу теперь к *ученичеству* у Шестова, свидетельство коего вижу в статье Бердяева «Трагедия и обыденность» (1905). Это пространная рецензия на шестовские книги «Достоевский и Нитше» (1902) и «Апофеоз беспочвенности» (1905). Я считаю Бердяева гениальным интерпретатором современных ему философских феноменов. Одна-единственная, и при этом ранняя книга раскрывала Бердяеву само существо — «идею» автора. Изучив все труды, к примеру, Флоренского, мы мало что можем добавить к его духовному портрету, созданному Бердяевым на основании одного «Столпа» — книги 1914 г. «Стилизованное православие». Еще более емкой оказалась статья Бердяева 1905 г. о Шестове: в ней не только адекватно сказано *все* о нем, но, *in pace*, представлена будущая философская *идея* и самого Бердяева. Сверх того, схвачен 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 мамы 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 г. 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» (Щедрина (сост.), 2016: 427) — в статье «Трагедия и обыденность» ничтоже сумняшеся пишет: «Он [Шестов] восстает против “добра” во имя чего-то высшего, чем добро <...>, *добра трагедии*. <...> Шестов — фанатик добра, <...> также гуманист <...>; он, может быть, даже тайно вздыхает по религии Христа» (Там же: 92). В авторе жутковатой книги 1902 г. Бердяев предчувствовал создателя удивительного трактата «Гефсиманская ночь» (1923), где Христос прямо назван *сошедшим к людям Богом*. Однако еще важнее страстной апологии Шестова бердяевское указание на принципиальную неприступность его *идеи*. Шестов сам подает повод к каким-то «колоссальным недоразумениям» (Щедрина (сост.), 2016: 85)¹ вокруг себя! Бердяев и позднее, в статье «Основная идея философии Льва Шестова» (1938), писал, что тема Шестова невыразима средствами рационализированного языка: у Шестова силами разума велось отрицание того же разума, положительный же шестовский проект представить с помощью рациональных категорий невозможно (Там же: 429–430). Проблема Шестова, по Бердяеву, почти что сводится к проблеме *языка*: идеал Шестова — это первобытный рай, но наш язык приспособлен к миру уже падшему. Поэтому, 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 музыке (Там же: 84, 85). 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. Бердяев в нем выявил «музыкальность»,

¹ Слово «недоразумение» встречается во всех статьях Бердяева о Шестове.

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» (Там же: 82, 89). Ситуацию «подпольного человека» Бердяев признал тем самым универсальной. По Бердяеву, всякий человек «подполон» — одинок, «трагичен». «Объективно всякая человеческая жизнь трагична» (Там же: 90), 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 неизбывное одиночество¹. Для Шестова «подпольный человек» (которого открыл в самом себе, что подметил Бердяев) прежде всего *безобразен*, для Бердяева — *одинок*. Именно здесь момент зарождения бердяевского экзистенциализма. Бердяев был уязвлён пронзительной постановкой проблемы «подпольщика» у Шестова, но интерпретировал концепцию последнего на свой лад, заменив «безобразие» на «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» (Там же: 100). Но Шестов открыл ему глаза: «Все ценности мира <...> бессильны меня спасти, <...> предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность» (Там же: 90), — почувствовал

¹ Бердяеву также был присущ пафос *оправдания зла* — скажем, безобразия Ставрогина он был склонен сводить к избытку сил его природы, а не расценивал как греховность. Бердяев признавал, что чётко скорее к злу, чем к *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.

Бердяев всем своим существом. Вот тот «новый горизонт», который распахнулся перед Бердяевым благодаря Шестову: «Шестов <...> требует переоценки ценностей в таком направлении, которое поставит в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания» (Там же: 94). 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 (философия одиночества), во-вторых, универсализировал ее — и, наконец, сделал 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» (Там же: 98): для осуществления этого задания — постройки своей Ich-Philosophie — Бердяев, кроме собственного опыта, привлек впоследствии не только «Наукоучение» 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 г., он именовал собственный философский проект «*трансцендентальным индивидуализмом*» и откровенно возводил к революционному воззрению Шестова, называя «единственной философией трагедии» (Там же).

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 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 погромов¹. 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» (Там же: 89). Впоследствии Бердяев вчувствует свою ницшеанскую «трагедию» в главного героя «Бесов» Достоевского («Ставрогин») и эпатазирующе оправдывает, «спасет» его.

¹ О том, как Шварцманы пережили погром 1881 г., рассказано дочерью Шестова Н. Л. Барановой-Шестовой в первом томе ее труда «Жизнь Льва Шестова».

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» (Там же: 98, 99). Бердяевский императив сильнее жеста Ивана Карамазова, просто возвращающего «билет» Творцу: здесь 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» (Булгаков, 1993: 522). 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 является учеником Шестова.

С 1905 по 1938 г. (год смерти Шестова) Бердяев и Шестов обменивались критическими друг о друге статьями: Бердяев написал шесть, Шестов — две. Пока что мы с Вами видели ситуацию их диалога со стороны Бердяева. Решающее слово последнего — принять правду Шестова и развивать ее на собственный лад¹. 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 отверг 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 г. «Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева “Sub specie aeternitatis”» Шестов обозначает ту идейную платформу, на которой они с Бердяевым будут стоять до конца: признание законов природы и морали исключительно «болезнью бытия» (Ермичев (сост.), 1994: 179, 172, 175). Интонация первой шестовской работы о Бердяеве пока еще снисходительная, да и название ее, заимствованное у Эразма Ротер-

¹ «Скажем Шестову свое “да”, примем его, но пойдем дальше в горы — чтобы творить» (Щедрина (сост.), 2018: 104). Образ философствования как горного восхождения, понятно, взят у Ницше.

дамского, может показаться двусмысленным. «Похвала глупости» Шестова — фактически его ответ на статью Бердяева «Трагедия и обыденность», которую я считаю историко-философским шедевром. Между тем Шестов не потрудился ее понять и заявил, что Бердяев видит в нем «скептика» и «пессимиста». И впрямь, Шестов — «не диалогический человек» и не способен «проникнуться проблематикой другого» (Щедрина (сост.), 2016: 414). Бердяев эту особенность герменевтики Шестова (позднее он назовет ее «шестовизацией» толкуемых авторов) заметил еще в 1905 г. и назвал «психологическим схематизмом» — анализом с помощью априорных схем, навязываемых интерпретатором (Там же: 85). Впоследствии Шестов оперировал 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 радикализма.

Вторую статью о Бердяеве («Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия») Шестов написал в 1938 г. — незадолго до смерти. Бердяев уже стал знаменитым философом; соответственно, тон статьи лишен ёрнической иронии. Подводя итог почти сорокалетнего философского общения, Шестов четко противопоставил свое воззрение («экзистенциальную философию») «гнозису» Бердяева. Для меня здесь поразительна, во-первых, точность Шестова в указании на бердяевскую *идею*, но, во-вторых — бескомпромиссность ее отрицания, обусловленную, полагаю, не философскими, а более глубинными причинами. Действительно, сам Шестов под «гнозисом» понимал *познание* в самом широком смысле слова, но попадал при этом в десятку, ибо Бердяев — подлинно *гностик*, то есть эзотерик, апологет знания, во всяком случае, не тривиального. Шестов точно указывает на первичную интуицию *гнозиса* Бердяева (заимствованную последним из «Философии свободы» Штейнера еще в 1900-е гг.): «Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемый субъектом» (Ермичев (сост.), 1994: 412). Но субъективизм, на взгляд Шестова, от «ужасов бытия», от гнета Необходимости человека не избавляет. Напротив, ставя в центр бытия человека, Бердяев, как утверждал 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» (Бердяев, 1990: 313) — на «несотворенной» свободе, который мыслитель манихейски противопоставлял Богу, уравнивая ее с Ним, а то и ставя превыше Его. 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, есть дьявольское ничто, небытие — наведенный на прародителей змеем из бездны обморок, 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» (Ермичев (сост.), 1994: 430). Шестов зовет назад — в потерянный рай, Бердяев — в будущее, в рай совершеннейший — в христианский Новый, апокалипсический Иерусалим. Здесь все 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 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» (Там же: 419) — 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» (Там же: 423), антропоморфизирует Его — соответственно умаляет — в большей степени, чем Бердяев. *Бог* Шестова — даже тот «Абсурд», на который опирается шестовская «экзистенциальная философия» (Там же: 425), — 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 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 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, насколько 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 «все добро зело», никакого выбора нет, и человек — «автомат добра», столь пугающий Бердяева. Ныне падшему человеку свобода приоткрывается 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 праотца, извлечь его из-под вековых цивилизационных напластований и ввести в современность — понятно, дело безумное. Но Шестов как раз безумие-то и славит! Он призывает «отчаявшихся» вопреки разуму вопить, подобно Иову, взывать к Богу с исступленной 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 суждение опыта, но в своей основе есть молитвенное обращение ко всемогущему Богу: она не рассуждает — «а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для умозрительной философии измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения <...>, — а от Бога» (Там же: 423).

Как видите, Шестов — библейский диалогист, проблематизирующий диалог человека и Бога в некоей предельной ситуации. Если 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 (все же такая существует!) скрыта диалогическая интуиция. Иов молитвенно взывает к Богу — Бог возвращает ему утраченные здоровье, детей, имущество: вот нагляднейшее явление *диалога* по Шестову. При этом диалог человека с человеком, «я» с «ты», Шестову не интересен, он за пределами его единственной темы — *религиозной веры*. «Другой» человек не в силах избавить меня от «ужасов жизни», ввести в потерянный рай — это Божия прерогатива. «Другой» человек для Шестова — это, конечно, не *ад*, как для Сартра¹: «другого» просто нет для Шестова. При всем дружелюбии и отзывчивости (отмеченных 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» (что́ и означает евангельское *любить ближнего как самого себя*). В частности, Шестов не знает Бердяева как

¹ Впрочем, «другие», как «всемство», живущее под чарами дьявола, в его экзистенциализме играют роль земного ада.

«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 меня весьма симпатичный мне Лев Исаакович: я вижу в его учении уклон в аутизм — 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» остающихся в своем внутрипребывании субъектов. Бердяев был человеком компанейским — не только бессменно председательствовал на «средах» Вяч. Иванова, но был и душой салона сестер Герцык, и весьма желанным членом «Нашей Церкви» супругов Мережковских. Разочаровавшись в наличной церковности, в 1930-е гг. 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, все же справившийся с межличностным *общением*, не смог от него перейти к проблеме *общества*. Он вполне солидарен с Шестовым, когда, уже в 1930-е гг., настаивал на «вечном и непреложном трагическом конфликте личности и общества» (Бердяев, 1994: 311). 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 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» (Бердяев, 1990: 327). Эти слова, подразумевающие и опыт Шестова (попытку вырваться из «всемства»), по смыслу отнюдь не банальны. 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 выйти из 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, являющим 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 Бердяева¹ 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) расшатали традиционный склад их религиозного и философского сознания. Бердяев отмечал в Шестове «совмещение ницшеанских и библейских мотивов» (Щедрина (сост.), 2016: 362) — 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*, у обоих оказались заслоненными гигантской тенью *сверхчеловека* — библейского героя, останавливающего Солнце и сдвигающего с места горы, у Шестова и *теурга*, наконец-то 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 свое *новое религиозное сознание* противопоставил православной церковности и даже, быть может, евангельской традиции («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, ка-

¹ То, что Бердяев — ученик Шестова, не отменяет его философской самостоятельности. Шестов звал *бороться с разумом* — это дело тупиковое или «агасферическое», по Булгакову. Бердяев же призывал к *творчеству*, фактически оправдывая, наполняя смыслом жизнь любого человека. В статье «Гнозис и экзистенциальная философия» Шестов назвал Бердяева «учителем и философом культуры» (Ермичев (сост.), 1994: 434). Конечно, Бердяев таков только на фоне шестовского апофеоза безумия: именно к выходу из культуры Бердяев призывал уже в ранних работах.

жется, восстание Шестова против широко понятого *закона* отрицанием главных святынь его семьи не было. Шестову скорее могло претить 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 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. 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 (Бердяев, 1990: 165)». «Богочеловечество» — это термин Соловьева, у него обозначающий Софию-Церковь. Однако смысл «Богочеловечества» для Бердяева не совпадал ни с соловьевским, ни с церковным, указывающим на двойственную природу Христа. 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 признается 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» (Там же). 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 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 человечности Бога». Ницшевский концепт возводится Бердяевым в достоинство нового религиозного догмата. Вера Бердяева — это «вера в человечность Бога» (Там же: 166) и вместе с тем

в божественность человека, выражающуюся в человеческом творчестве. Где-то на рубеже 1900 — 1910-х гг. 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, предваряющая логосное откровение Моисею (см.: Исх. 19, 16–20). Шестовский *человек* — последний раб своего Бога, в котором 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 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 г. 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* (ко-

торый «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» (Бердяев, 1990: 166) 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. Богословие Бердяева — мистическое, религиозное событие для него — 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» (Там же). 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 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 парадигмы (Бердяев верил в земное «тысячелетнее царство святых» Иоаннова «Откровения», а это концепт культурологический), то ли об абсолютном конце — фундаментальной мировой метаморфозе, переходе в иной план бытия. Наличное состояние мира русский экзистенциализм с гневом отвергает как иллюзорное и при этом для человека вредоносное. Порчу мира и Шестов, и Бердяев возводят к библейскому грехопадению. Ослушанием прародителей мир отпал от Бога, рассыпался на частицы, враждующие между собой, что означало его материализацию и отчуждение от человека. Таким грехопадением видится Бердяеву, который состояние падшего мира называет «объективацией». Шестов ужасы действительности, подчинившей себе человека, возводит к изменению способа восприятия им мира: блаженству в раю человек предпочел познание. Для Шестова важно не то, что от мировой конкретики познание отчуждает, но то, что оно эту конкретику губит, подчиняя ее всеобщим нормам. Мир отдельных существ — истинный Божий мир в глазах Шестова — после грехопадения оказался заслонен 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 героиче-

ским 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, отрекшись от культуры, бессильной переустроить бытие, Бердяев — здесь, пожалуй, прав Шестов — мыслил все 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 зрения. 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» (Щедрина (сост.), 2016: 372) — т.е. затронуло не мир, а одно сознание человека. Но здесь Шестов все-таки непоследователен. Когда он называет веру — альтернативу знанию — «непостижимой творческой силой», сдвигающей с места горы, то 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 духовный, тогда как Шестов — монист, признающий единый, плюрально-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 (вызванном *верой* или *творче-*

ством) — или же метаморфозой универсальной? «Игра в парадоксию, заумная мысль, лишенная смысла и смыслов» (Булгаков, 1993: 525): булгаковская характеристика экзистенциализма Шестова отчасти может быть отнесена и к персонализму Бердяева. Примечательно, что оба мыслителя — великолепные писатели — адекватнейшим образом, прозрачно выражают свою мысль. Но 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 создателей, приведет к просветлению. Оба философа в начале пути сами пережили некое «посвящение» (этим понятием пользовался и поздний Шестов), к которому 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 к 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 — «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 помо-

гает — ведь дело для Шестова не в Боге, а в способности Кьеркегора уверовать. Кьеркегор не сумел уверовать, не стал сверхчеловеком — и невеста не была ему возвращена при всей его воле к вере. В антропологии Шестова датчанин остался на уровне *твари дрожащей* — пленником комплексов модерна. А вот Авраам, Иов, Лютер, окруженный мученическим венцом бунтарь Ницше и Паскаль, который борется со сном ношением железных вериг — кто-то обрел потерянный рай, кто-то подошел к самим райским 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 — «все 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 — его парадоксальные тезисы: «объективность есть крайняя форма субъективности» и, обратно — истинный *объект* есть именно *субъект* (Бердяев, 1994: 270). Но это так, между прочим.

Обратимся 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 жизнь. То же самое имело место и в случае Бердяева. В его самопознании именно Ставрогин сыграл важную роль. «Моим негативом был Ставрогин, — признается Бердяев уже в 1940-х гг. — Меня часто в молодости называли Ставригиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось <...>. Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе» (Бердяев, 1990: 32). Статья Бердяева 1914 г. «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» (Бердяев, 1993: 47). Ставрогин, как и *подпольщик* Шестова, фигура трагическая, но его трагизм иной. Он — антипод «твари дрожащей», и суть его трагизма — не недостаток, а избыток — витальности и творческой силы. Его жизненная проблема — невозможность оформить этот слепой напор бытия, хотя бы окультурить, сублимировать его. В «Бесах» Бердяев обнаружи-

вает «миф о Ставрогне как творческой мировой личности, которая ничего не сотворила, но вся изошла, иссякла в эманировавших из нее бесах» (Там же: 48). 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 статуса «пути» — к «антиномическому» отношению ко злу (Там же: 53). Ставрогин не безнадежен, он отчасти «положительный» герой. И в «мессианском» измерении он «воскреснет» не только как обаятельный красавец, но и как «гениальный творец» (Там же: 54). 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 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 тему, которую оба 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 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 бегаёт в полдень по торжищу, крича: «Я ищу Бога!» (Ницше, 1990а: 592–593). Как видите, свою экзистенциальную ситуацию одинокого Авраама Шестов считал не менее безнадежной, чем случай Ницше!

Москва 2019, 20 апреля

Литература

- Бердяев Н. А. (1993). О русских классиках. М.: Высшая школа.
- Бердяев Н. А. (1990). Самопознание. М.: ДЭМ.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия свободного духа. М.: Республика.
- Бердяев Н. А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда».
- Бердяев Н. А. (1933). Человек и машина // Путь. №38. Париж.
- Бонецкая Н. К. (2018). Между Логосом и Софией. Работы разных лет. М.: Центр гуманитарных инициатив.
- Булгаков С.Н. (1993). Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Издательство «Наука».
- Гайденко П. П. (1997). Прорыв к трансцендентному. М.: Республика.
- Ермичев А. А. (сост) (1994). Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1 / Сост., вступ. ст. и прим: А. А. Ермичев. СПб: РХГИ.
- Ницше Ф. (1990а). Веселая наука. Третья книга // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Мысль». С. 491–719.
- Ницше Ф. (1990б). Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Издательство «Мысль». С. 5–237.
- Свасьян К. А. (2006). Растождествления. М.: Evidentis.
- Флоровский Г. В. (1937). Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS.
- Шестов Л. (1990). Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. №7. С. 59–132.
- Шестов Л. (2007). Достоевский и Ницше. М.: АСТ.
- Шестов Л. (1993а). Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука. С. 317–609.
- Щедрина Т. Г. (сост.) (2016). Л. И. Шестов: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, комментарии Т. Г. Щедриной. СПб.: РХГА, 2016.

IMITATION OF CHAADAEV THE THIRD AND FOURTH LETTERS

Natalja Bonetskaya

Historian of Russian philosophy, cultural studies, translator.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

In these texts belonging to the genre of “philosophical letters”, the problem of the responsibility of the religious philosophy of the Silver Age for the preparation of the Russian Revolution of 1905–1917 was raised. In the third letter, the author shows that the Russian existentialists did not problematize a political, but a spiritual revolution, preferring a revolution according to Marx a revolution according to Nietzsche. Denial of the very foundations of being, together with the human mind, led by Lev Shestov to the doctrine of the “great and final struggle” with universally valid truth, from Nikolai Berdyaev to the concept of a “personalistic revolution”. In the second part of the article, the author sketches the philosophy of the Internet, considering as a spiritual revolution the modern implementation of the Web in life. At the same time, the virtual world of the Network is compared with the “subjective world” — the dream of Russian existentialists.

The fourth letter compares two versions of Russian existentialism — the views of Shestov and Berdyaev. These views in the deep genre sense are variants of anthropodicy and, in a number of aspects, differ only in terminology. The author substantiates the apprenticeship of early Berdyaev in relation to Shestov: Berdyaev’s personalism arose in dialogue with the Sheva philosophy of tragedy, marked by the strong influence of Nietzsche’s ideas. The death of God and the birth of the superman: these central concepts of Nietzsche determined the nature of both theology and philosophical anthropology of Shestov and Berdyaev — dissidents in relation to their religious traditions.

Keywords: political revolution and spiritual revolution, fall of man, reason and faith, “objectivation” and “personalism”, freedom, spiritual world, virtual world, technique, magic, evolution. creativity, faith, cognition, ethics, fail of man, value change, freedom, individualism, new religious consciousness.

References

- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1993). O russkih klassikah [About Russian Classics], Moscow: «Vysshaya shkola» (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1990). Samopoznanie [Self-knowledge], Moscow: «DEM» (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1994). Filosofiya svobodnogo duha [Philosophy of the Free Spirit], Moscow: Respublika (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1989). Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity], Moscow: Izdatel'stvo "Pravda" (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1933). Chelovek i mashina [Man and Machine], Put' [The Way], no 38, Paris (in Russian).
- Boneckaya N. (2018). Mezhdou Logosom i Sofiej. Raboty raznyh let [Between Logos and Sophia. Works of different years], Moscow: Centr gumanitarnykh iniciativ [Center for Humanitarian Initiatives] (in Russian).
- Bulgakov S. (1993). Sochineniya v dvuh tomah [Collected Works, 2 Vols], Vol. 1, Moscow: Izdatel'stvo «Nauka» (in Russian).
- Florovskij G. [Florovsky G.] (1937). Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology], Paris: YMCA-PRESS (in Russian).
- Gajdenko P. (1997). Proryv k transcendentnomu [Breakthrough to Transcendence], Moscow: Respublika (in Russian).
- Ermichev A. (ed.) (1994). N. A. Berdyayev: pro et contra. Antologiya. Kniga 1 [N. A. Berdyayev: Pro et Contra. Anthology. Book 1], Saint-Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute (in Russian).
- Nicshhe F. (Nietzsche F.) (1990a). Veselaja nauka [Die fröhliche Wissenschaft], Sochineniya v dvuh tomah [Selected Works. 2 Vols], Vol. 1, Moscow: Izdatel'stvo «Mysl'», pp. 491–719 (in Russian).
- Nicshhe F. (Nietzsche F.) (1990b). Tak govoril Zaratustra. Kniga dlja vseh i ni dlja kogo [Also sprach Zarathustra], Sochineniya v dvuh tomah [Selected Works. 2 Vols], Vol. 2, Moscow: Izdatel'stvo «Mysl'», pp. 5–237.
- Svas'yan K. (2006). Rastozhdestvleniya [Disidentification], Moscow: «Evidentis» (in Russian).
- Shestov L. (1993a). Afiny i Ierusalim [Athens and Jerusalem], Sochineniya v dvuh tomah [Collected Works, 2 Vol.], Vol. 1, Moscow: Nauka, pp. 317–609 (in Russian).
- Shestov L. (1990). Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitshe [Good in Teaching gr. Tolstoy and F. Nietzsche], Voprosy filosofii [Problems of Philosophy], no 7, pp. 59–132 (in Russian).
- Shestov L. (2007). Dostoevskij i Nicshhe [Dostoevsky and Nietzsche]. Moscow: AST (in Russian).
- Shchedrina T. (edit.) (2016). L. I. Shestov: pro et contra, antologiya [L. I. Shestov: pro et contra, anthology], Saint-Petersburg: Russian Christian humanitarian Academy (in Russian).