



## П. КУЗНЕЦОВ

### Метафизический Нарцисс и русское молчание: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России

Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их.

*о. Павел Флоренский*

Книги по истории русской мысли, богословию или философии часто начинаются со справедливого недоумения: «Что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь тихую и молчаливую. И недоумевает, что это? Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумье, в потаенном богомыслии или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?» \*

Из этого недоумения, перешедшего почти в отчаяние, собственно, и родилось «Философическое письмо» Чаадаева, где все вопросы впервые были поставлены резко и откровенно: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?» \*\* Но сегодня речь идет уже не о «мудрецах и мыслителях» — за 150 лет их появилось предостаточно, — а о каком-то глубинном, онтологическом, недоверии к метафизическому самопознанию, проявляющемуся на самых разных уровнях и в различных формах, — о *тайне* «русского молчания» (или «русского умолчания»), как говорил Хомя-

\* Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 1.

\*\* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 329.

ков). И вопрос звучит иначе: почему при всей страстной любви к философствованию собственно философия и рефлексивное мышление так и не стали плотью и кровью культуры, подлинным самосознанием?..\* В свое время много было написано о равнодушии русских к «философской истине», «недоверии к идеям» (Бердяев), о «русском ужасе перед всякой умственной независимостью» (К. Леонтьев) и даже об «одичании умственной совести» (о. Г. Флоровский) в определенные периоды русской истории, но самое главное по-прежнему остается неясным... Тем более, что после недолгого расцвета в конце XIX — начале XX века русская философия канула в небытие, как будто ее не существовало, — кажется, что она никого ничему не научила: ни общество, ни государство, ни церковь. Поэтому сегодня вполне можно согласиться с утверждением, что в «интеллектуальной истории России мы имеем крайне редкий пример гибели философии. Это “смертность”, хрупкость, возможно, главная особенность русского мышления»\*\*.

Забегая вперед, нужно сразу же сказать, что все это связано с определенным преломлением на отечественной почве *анофатической традиции* греческой патристики, которая, будучи основой православного мирозерцания, была *итогом* тысячелетнего развития восточного христианства. В Древнюю Русь эта традиция пришла как именно итог, завершающее последнее слово, и вошла в плоть и кровь русской жизни. В результате Россия стала страной «молчания и молитвы», где святость, как онтологическая реальность, являлась единственным критерием истины. Все это в целом породило неизбежное недоверие не только к богословскому и философскому мышлению — «еллинскому блядословию», как говорили на Святой Руси, — но и к культурному творчеству вообще, которое становится подозрительной роскошью в «царстве недумания», чего совсем не существовало у русской «крестной матери» — Византии.

---

\* Страстный русский рационалист Густав Шпет в своем очень эмоциональном «Очерке истории русской философии», который, в сущности, является подробным развитием чаадаевской концепции, дает этому традиционное, но слишком простое объяснение: «Не природная тупость русского в философии, не отсутствие живых творческих сил... а исключительно невежество не позволило русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию» (*Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1992. С. 49.*)

\*\* *Галковский Д.* Русская политика и русская философия // Иное. Россия как субъект. М., 1995. С. 5.

Чаадаев, при всем его интересе к богословию, патристики не знал (слова о «жалкой Византии» остаются на его совести), как и у большинства русских мыслителей, у него не было учителей, ему приходилось «шарить в потемках», и своих наставников он мог найти только в западнокатолической мысли. Чаадаев — редкий пример философа *par excellence*, философа старого европейского типа, всецело поглощенного религиозно-философским творчеством, человека, волею судеб оказавшегося в «царстве русского молчания». На примере его драмы и несостоявшейся миссии можно проследить многократно повторявшееся столкновение между западной философией и русским «апофатическим сознанием». При этом Чаадаев совсем не является положительным героем, «рыцарем свободной мысли», каким его часто хотели представить. Он — более сложная фигура, как и сложна была та духовная реальность, с которой он вступил в совершенно неизбежный конфликт.

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ НАРЦИСС

...Находят, что я притворяюсь, — как не притворяться, когда живешь с бандитами и дураками. Во мне находят тщеславие — это гримаса горя.

*П. Я. Чаадаев*

Из смертных грехов Петр Яковлевич Чаадаев сполна обладал одним — невероятной, всем бросающейся в глаза гордыней. Одинокий, холодный, независимый ум, чувство избранничества, презрение и ощущение неизбежного превосходства над окружающим миром — вот качества, присущие его загадочной личности.

В свое время Мандельштам и Розанов вывели из этих качеств все мировоззрение и философию Чаадаева. Первый — с восхищением и пиететом, второй, напротив, — с откровенной неприязнью.

«Современники изумлялись гордости Чаадаева, и сам он верил в свое избранничество. На нем почила гиератическая торжественность, и даже дети чувствовали значительность его присутствия, хотя он ни в чем не отступал от общепринятого...», — говоря о «басманном философе», Мандельштам даже впадает в довольно необычный для него величаво-патетический тон: «Все те свойства, которых лишена была русская жизнь, как нарочно, соединялись в личности Чаадаева: огромная внут-

ренная дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски... которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он — только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия»\*.

Розанов же — как апологет бесформенности, — просто рассматривая портрет Чаадаева, возмущался в письме к Гершензону: «Но какой отвратительный рот у Чаадаева, какое высокомерие, несносное для русского... “Наконец Россия достигла состояния говорить с европейцами европейским языком: и этот первый говорящий — я”, — говорят губы Чаадаева»\*\*. Сравнивая портреты «басманного философа» и князя Одоевского, Розанов пишет, что мраморное католическое лицо Чаадаева и открытое русское лицо Одоевского противостоят друг другу, как противостоит Запад России, католицизм — православию, как холод одиночества — теплу семейственных связей...

Эта характеристика существенна, но далеко не полна: таким Чаадаев предстал русскому обществу, таким он слепил свой образ, такой была «холодная маска» на его лице. Чаадаев создал свой стиль и довел его до совершенства, стиль, состоявший из небрежно-изысканной одежды, язвительной иронии, дистанции и презрения. Стиль денди и философа одновременно с «католицизмом замоскворецкого сноба» (Мандельштам) — явление в русской интеллектуальной истории единственное, совершенно исключительное, возможное только в эпоху «крепостнического рабства», столь часто Чаадаевым порицаемого. Дендизм\*\*\* был широко распространен в то время, но он никак не вяжется с привычно аморфным образом ученого-философа — подслеповатого человека, обсыпанного книжной пылью, у которого в бороде застряла вчерашняя вермишель. Для Чаадаева — апологета формы и жесткого критика бесформенности — напротив, одежда и быт — вещи метафизические, но, конечно, не они создают личность, а наоборот: «Одевался он, можно положительно сказать, как никто... Очень много я видел людей, одетых несравненно богаче, — вспоминает его племянник и

\* Мандельштам О. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 151.

\*\* Новый мир. 1991. № 3. С. 239; см.: Розанов В. Чаадаев и кн. Одоевский // Новое время. 1913. 10 апр.

\*\*\* «Дендизм у нас не был элементарным “искусством повязывать галстук”. В лице своих лучших представителей он являл одну из попыток придать взбаламученной русской жизни и расплывчатым отечественным нравам законченный чекан и определенную граненость» (Гроссман Л. Пушкин и дендизм // Л. Гроссман. Этюды о Пушкине. М.; Пг., 1923. С. 36).

биограф Жихарев, — но никогда, ни после, ни прежде, не видел никого, кто был бы одет прекраснее и кто умел бы только достоинством и грацией своей особы придавать значение своему платью. В этой его особенности было что-то, что, не стесняясь, можно назвать неуловимым»\*.

Но и его духовный облик совершенно непохож на традиционный тип русского мыслителя, не признанного миром и долгие годы в одиночестве сочиняющего русский трактат «обо всем», где все точки над *i* должны быть поставлены и все последние вопросы разрешены. Личность Чаадаева можно сравнить лишь с двумя столь же одинокими фигурами — Владимиром Соловьевым и Константином Леонтьевым. Розанов, Соловьева, как и Чаадаева, недолголюбивший, вспоминал о нем так: «Соловьев был странный, многоодаренный и *страшный* человек. Несомненно, что он себя считал и *чувствовал* выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех “странников” и “мудрецов Пансофов”, которых он выводил в “Антихристе”... Он, собственно, не был “запамятовавший, где я живу”, философ, а был человек, которому не с кем поговорить, который разговаривал только с Богом...»\*\* Если убрать обычное розановское преувеличение, то это вполне можно отнести и к Чаадаеву, за исключением одного — Петр Яковлевич совсем не был «страшным человеком», да и вообще он жил в слишком наивную, уютную эпоху, когда «страшное» еще не наступило. Так или иначе, в еще большей степени, чем Соловьеву, ему «не с кем было говорить», и он разговаривал с Богом...

Оба они очень схожи в своем универсализме, беспочвенности и католических симпатиях. Но в отличие от вечного странника Соловьева, бездомного и безбытного, менявшего страны и континенты так же часто, как и многие свои взгляды, Чаадаев был «басманным домоседом» и монодеистом, десятилетия жившим в своем флигеле у Левашовых и повторявшим, в сущности, одно и то же... Но, видимо, изначально Чаадаев неизмеримо сильнее, чем Соловьев, был поглощен собой, он словно был заперт в себе и вел с самим собой бесконечную тяжбу. В этом смысле по своему типу, по степени привязанности к собственной личности его образ больше напоминает образ поэта-нарцисса, столь распространенного в Европе в то время, нежели «свободомыслящего философа».

\* Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 56.

\*\* Розанов В. Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. 142–143.

Но есть нарциссизм и нарциссизм. Нарциссизм Чаадаева, разумеется, не имеет ничего общего с тем современным нарциссизмом, который встречается на каждом шагу и многократно описан психоанализом и социологией, — тип человека-марионетки, реагирующего исключительно на воздействие внешнего мира и исчерпывающегося в нескольких словах: гедонизм, самовлюбленность, поверхностность... Метафизический нарцисс, напротив, необыкновенно серьезен, глубок, трагически замкнут на самом себе, интровертирован, иногда сомнамбуличен — такими людьми не становятся, ими рождаются. Он заперт в тюрьме своего сознания, закрыт для посторонних, как рыцарь в средневековом замке, и только наиболее проникательные собеседники догадываются о его истинной сущности.

Совершенно необъяснимая и непонятная личная жизнь Чаадаева вносит заключительный штрих к его портрету. Подобно нимфе Эхо, влюбленной в греческого юношу, многие женщины были влюблены в Чаадаева и помогали его любви. Но, несмотря на светскую жизнь, балы и дружеские связи, философ всегда держал своих почитательниц на дистанции, дело никогда не заходило дальше «философических писем» и платонических отношений. Тот же Жихарев пишет об этом с полной определенностью, другие же биографы, как правило, обходят этот вопрос, видимо потому, что ответ на него выглядит слишком неправдоподобно: «Чаадаев имел огромные связи и бесчисленные дружеские знакомства с женщинами. Тем не менее никто никогда не слышал, чтобы какой-нибудь из них он был любовником... Сам он об этом предмете говорил уклончиво». Когда Жихарев задал ему вопрос напрямик, «правда или нет, что он всю жизнь не знал женщины, если правда, то почему?», то ответ получил немедленно: «Ты это все очень хорошо узнаешь, когда я умру»\*.

«Он был вежлив со всеми и охотно беседовал с женщинами, — вспоминает одна из его собеседниц, — но, к сожалению, этот умный и чрезвычайно образованный человек был влюблен в себя самого. Раз я у него спросила, гуляет ли он зимой пешком. Он отвечал: “Я крайне удивлен, что мои привычки неизвестны кому-нибудь. Знайте же, что я гуляю ежедневно от часа до двух”». Скорее всего, это было сказано с тонкой иронией, оставшейся незамеченной, ибо далее в этих мемуарах следует характерный чаадаевский сарказм: «В моем присутствии у него спрашивал молодой человек, собиравшийся во Францию, не даст

\* Жихарев М. И. Докладная записка... С. 57.

ли он ему каких поручений. Чаадаев отвечал: «Скажите французам, что я здоров»\*.

В любом случае — и это нужно повторить — нарциссизм Чаадаева не гедонистический или эстетический, а метафизический, он влюблен не столько в себя самого, а в свое самосознание, свою рефлексию, способную странствовать по векам и тысячелетиям. Он принадлежал к тому типу людей, для которых чисто интеллектуальное творчество не сравнимо ни с чем другим, и его отношение к мышлению разительно отличается от отношения большинства его соотечественников. «Философ, заключающий себя в сферу разума и логической законченности, является самовлюбленным нарциссом, ощущающим себя полновластным хозяином в творимых им рациональных системах»\*\*.

Именно такой человек — аристократ, пишущий на идеальном французском языке (достаточно вдуматься в тот факт, что основной корпус его сочинений для *русского* читателя написан по-французски!), капризный барин, порицающий рабство, но существующий исключительно благодаря ему и безжалостно распродающий крестьян в случае необходимости, нарцисс, плененный собственным мышлением, — и мог быть «первым русским философом».

## ГОРЕ ОТ УМА: РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И КРУШЕНИЕ НАРЦИССА

К глупым полон благодати,  
К умным бесконечно строг,  
Бог всего, что есть некстати,  
Вот он, вот он, русский Бог.

*П. А. Вяземский. Русский Бог*

Античный миф о Нарциссе заканчивается печально. Все версии этого мифа рассказывают нам, как прекрасный юноша, отвергнувший любовь нимфы Эхо, сознавая всю безнадежность своего положения, умирает вместе со своим отраженным двойником. Судьба же метафизического нарцисса в любом времени драматична, а Данте в «Божественной комедии» вообще помещает Нарцисса в ад. Как пронизательно пишет один психоаналитик, «нарцисс всегда печален, в самом деле, разве можно

\* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 791.

\*\* Тарасов Б. Чаадаев. М., 1986. С. 387.

найти удовлетворение в любви к самому себе?» \* Неудивительно, что бóльшую часть жизни Петра Яковлевича Чаадаева преследовала мучительная и необъяснимая тоска: как тогда говорили, — сплин, хандра, ипохондрия... Эта тоска преследовала философа всегда и везде — в Москве, в своем имении, во время трехлетнего путешествия по Европе (куда он, отчасти, и поехал, чтобы лечиться от нее), в юности, зрелости и на закате жизни. Правда, в то время тоска была в моде: волны романтической «мировой скорби», прокатившиеся по Европе, достигли и России, но философу она была как-то не совсем к лицу. Трудно представить себе Гегеля, Шеллинга или очень близкого Чаадаеву Жозефа де Местра беспрестанно хандрящими и тоскующими, а время Шопенгауэра еще не наступило. Нарциссы романтизма — от Новалиса до Байрона и Шелли, — словно спустившиеся с небес, чтобы преобразить убогий человеческий мир, не найдя здесь ответной любви и восхищения, наполнили Европу скорбью, меланхолией и тоской. Байронические чувства посещали и молодого Чаадаева («Дураки, они не знают, что тот, кто презирает мир, не думает о его исправлении» \*\*). Но по духу Чаадаев совсем не романтик, его тоска другая, не романтическая, — когда на смену отчаянию может столь же быстро прийти вдохновение. Его тоска глубже, тяжелее, это, скорее, тоска гегелевского «несчастливого сознания», мучительная тяжба с самим собой, из которой возможен выход только к Абсолюту. Разум философа был достаточно силен, чтобы осознавать свою ограниченность. Отсюда его крайний антиперсонализм, постоянные попытки самопреодоления:

«Как я ни бьюсь, между мной и истиной становится нечто постороннее — я сам. Следовательно, есть лишь одно средство ее открыть — отстранить мое “я”». «Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не смотреть сквозь самого себя...» И наконец, неожиданно звучащий не совсем по-христиански вывод: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным» \*\*\*. Очевидно, что эта максима развилась под пером чрезмерно развитой индивидуальности, которой слишком тяжело от своей исключительности и непохожести на других. Эта разъединенность, дистанция, некогда воздвигнутая между собой и миром, теперь заставляет его страдать. Рождающееся самосознание тотчас же

\* *Виттальс Ф.* Фрейд, его жизнь и учение. М., 1922. С. 42.

\*\* *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 12.

\*\*\* Там же. Т. 1. С. 467, 461.

обнаруживает главного противника — себя самого: нарциссическая любовь превращается в ненависть. Происходит раздвоение самосознания, и мы присутствуем при рождении метафизической рефлексии, философского вопрошания...

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» замечательно говорит о рождении духа метафизики, когда он «выходит за пределы своего природного образа» и переходит от своей «реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию». Философия ставит под сомнение «субстанциональный способ существования» этноса, его нравственность, верования и распатывает их, из-за чего даже может наступить «период порчи нравов»: все оказывается под вопросом. Более того, метафизическая рефлексия возникает, когда «прежняя форма религии уже больше не удовлетворяет», «нравственная жизнь разлагается» и народ, в каком-то смысле, «идет навстречу своей гибели»\*.

Естественно, что народ в лице государства или власти должен защищать свою нравственность, верования и «субстанциональный способ существования» от метафизической порчи, критики и сомнения. Поэтому судьба первых философов если не трагична, то неизбежно драматична. За оскорбление народных святых Анаксагор изгоняется из Афин, Сократ приговаривается к смерти, Галилея принуждают отречься, Ванини и Дж. Бруно заканчивают свою жизнь на костре. На этом фоне аналогичные меры в нашем отечестве не выглядят слишком жесткими, на критический вызов «любомудров» следует лишь закономерный ответ: Максим Грек десятилетия проводит в заточении, первый «западник» Курбский — в изгнании, князь Хворостинин, подвергавший сомнению веру и обычаи предков и утверждавший, что в «Москве-де все люд глупый и не с кем жить», — бит плетью и отправлен в монастырь, Новиков и Радищев проходят через тюрьму и ссылку. В этом контексте объявление Чаадаева сумасшедшим является достаточно *мудрым* и, главное, милосердным актом. К нему приставлен полицейский лекарь, ему прописывают холодные ванны, запрещают писать и печататься, но он может совершать прогулки и принимать кого угодно. Вот и все...

Дело в том, что общество требовало значительно более жесткого наказания «гордыни помраченного разума», обуявшей философа. Возмущению не было предела — эти факты хорошо

\* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 109.

известны. Некоторые москвичи требовали высылки Чаадаева из «Третьего Рима», а студенты университета явились к ректору и высказали желание защищать честь отечества с оружием в руках (а ведь на декабристов *так* никто не гневался, если им не сочувствовали, то, по крайней мере, их жалели). Даже друг Чаадаева А. И. Тургенев писал: «Я и сам не на шутку напал на Чаадаева, как скоро узнал, что письмо напечатано. Но с тех пор как вся Москва, от мала до велика, от глупца до умного, от (В. Б.) до Боратынского опрокинулась на него и он сам пришел в какую-то робость, мне уже и жаль его стало...» \*

События осени 1836 года подействовали на Петра Яковлевича самым удручающим образом — он и в самом деле оказался на грани помещательства. Это был страшный и совершенно неожиданный удар, от которого он уже никогда не смог оправиться. Тем более, что он никого не хотел оскорблять или задевать (по крайней мере, сознательно), его «Письмо» было попыткой критического самопознания, рождением философии, которая, однако, привела к столь катастрофическим последствиям. Некоторые биографы (например, Гершензон) считают, что в этой ситуации он повел себя довольно малодушно\*\*. Но это вполне в духе традиции: европейские философы, по крайней мере в Новое время, от Бэкона до Гегеля, никогда особым мужеством не отличались. Философия — это одно, а жизнь — совсем другое. Чаадаев не был исключением и не стремился к роли «пророка-обличителя»: философа и денди всегда влекло к спокойному, созерцательному существованию. Кабинетное уединение да светские салоны, спасавшие его от тоски и одиночества, где он мог блистать своим язвительным остроумием, — вот идеальный образ жизни, который он совсем не хотел менять. Но по иронии судьбы сама реальность, всегда стремящаяся к энтропии, попыталась стереть чрезмерно выделявшуюся индивидуальность и заменить слишком «личное бытие социальным и вполне безличным». Но как бы то ни было, именно власть защитила Чаадаева от «общественного гнева» — объявив *без-*

\* Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 530.

\*\* Чаадаев сначала, по-видимому, растерялся и обнаружил большое малодушие... Написал после допроса и обер-полицмейстеру, сам после обыска доставил ему две свои рукописи, бывшие в день обыска вне его квартиры, — и все это с целью доказать властям, «сколько мало он разделяет мнения ныне бредствующих умствователей» (Гершензон М. О. Грибоедовская Москва. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1990. С. 156). То есть, прежде всего Чаадаев хотел показать, что его *неправильно поняли*.

*умным*, она из умника и гордеца сделала его *юродивым*, с которого уже совсем иной спрос.

И самое главное — философ вступил в конфликт не с самодержавием или церковью, а с определенной жизненной реальностью, с тем мироощущением, которое следовало бы назвать если не «апофатическим сознанием», то «апофатическим бессознательным»; проще говоря, он столкнулся с «русским молчанием», ибо о самосознании в то время не приходится говорить...

### САМОЗВАНСТВО И «РУССКОЕ МОЛЧАНИЕ». ВОСТОЧНАЯ АПОФАТИКА И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать.

П. Я. Чаадаев

Апофатика — это не просто метод отрицательного богословия (в противоположность положительному), сформулированный *одним из* учителей Восточной Церкви, скрывшимся за именем Дионисия Ареопагита, как это считалось в школьном богословии XVIII—XIX веков. В апофатике — *сущность* православного миропонимания\*. Согласно святоотеческой апофатической традиции, Истина не может быть получена с помощью дискурсивного мышления, не может быть сообщена путем текстов и книг, ее невозможно познать индивидуальным сознанием и сформулировать в понятиях, как это принято в западнокатолической, а затем и протестантской мысли.

\* Самое удивительное в том, что НИКТО из русских религиозных философов, бродивших вокруг и «около церковных стен», и даже богословов, вошедших внутрь, как Булгаков и Флоренский, и написавших горы религиозно-философских книг, — внятно не изложил основы мистического миропонимания православия, вплоть до 1944 года, когда в Париже, на французском языке, В. Н. Лосский выпустил свой «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». Эта ныне знаменитая книга была переведена на русский лишь в 1972 году и по сей день является едва ли не единственным каноническим изложением мистической теологии православия. То есть за более чем столетие существования философско-богословской мысли в России собственные «гносеологические корни», вытекающие из святоотеческого Предания, так никем и не были осознаны. См. также недавно переведенную на русский книгу Х. Яннараса, где подробно раскрыто апофатическое богословие Восточной Церкви.

«Истина не исчерпывается определением, представляющим собой не более чем его границы, пределы, ее “предохранительную оболочку”. Реальность, не опровергнутая реальностью же, есть истина. Жизнь, не упраздненная смертью, есть истина в последнем смысле»\*. Иными словами, Истину вообще невозможно *познать*, можно только *быть* (или не быть) в ней, Истина онтологична: она может быть достигнута только в результате интенсивного духовного пути через восхождение человеческого знания к высшему апофатическому незнанию\*\*. Истина невыразима, неизреченна, непостижима, непередаваема, она превосходит все возможные человеческие определения. Но «это апофатическое незнание есть, скорее, сверх-знание — не отсутствие знания, но совершенное знание, *несоизмеримое* поэтому со всяким частичным познанием»\*\*\*. Для греческой патристики метафизика (и связанная с ней светская культура) абсолютно необходима: «Теоретические положения нужны и необходимы, поскольку они определяют истину, то есть устанавливают пределы, границы, за которыми начинаются искажения и подмены»\*\*\*\*. Необходимы, но недостаточны: метафизика может быть лишь пропедевтикой, введением в подлинную духовную

\* *Яннарас Христос*. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 211.

\*\* В этом фундаментальное отличие мышления восточной патристики от западной. Это прекрасно показано в книге греческого православного богослова Х. Яннараса «Вера Церкви. Введение в православное богословие». «Отказ от апофатизма в познании восходит, несомненно, к юридическому духу римской традиции» и связан с «именем Августина, который не получил эллинистического образования и даже не знал греческого языка. Он изучал главным образом право... и позднее перенес дух строгой объективности на область гносеологии. Как система законов укрепляет объективные и действительные гарантии социальной гармонии, так определения истины, неизбежно схематичные, но зато общедоступные, обеспечивают эффективность познания, выступая как своего рода “право” истины... Так истина была отождествлена с ее определением, а познание — с индивидуальным усвоением формулировок. Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения» (*Яннарас Христос*. Вера Церкви... С. 216–217). Отсюда истина становится *принудительной*, а принудительность — агрессивной (именно с этой принудительностью всю жизнь безуспешно воевал Лев Шестов), из этого вытекает и экспансионизм западной цивилизации.

\*\*\* *Флоровский Г.* Восточные Отцы V—VII вв. Париж, 1990. С. 102.

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

реальность. В любом случае роль философии и светской учености для византийских отцов огромна: восточная патристика и обскурантизм — вещи несовместные.

От апофатики Ареопагита и других учителей Восточной Церкви уже полшага до итогового завершения византийской культуры — исихазма. Это последняя ступень, означающая, что земное историческое бытие, в сущности, уже завершено. И, хотя движение «священнобезмолвствующих» привело к новому расцвету православной культуры в Византии, есть что-то глубоко символическое в падении Константинополя именно в этот период. Христианская культура завершена, история должна остановиться, остается лишь молчаливое *ожидание*... Но к этому итогу византийскую мысль приводит грандиозный и драматический путь от Афанасия Александрийского и Василия Великого до Григория Паламы, лежавший через борьбу с ересями, тринитарные и христологические споры, Вселенские Соборы, освоение философского наследия эллинизма. Русское православие как драгоценный дар получает в наследство этот *итог*, — но именно как завершение, как последнее слово, а сам этот путь вместе с промежуточными философскими и богословскими ступенями оказывается отброшенным. Русская культура, да и русская жизнь изначально оказываются в драматической ситуации: если *Истина дана — и обоснована* Святыми Отцами, людьми «неизмеримой учености» и подлинной божественной мудрости, то как и для чего возможна христианская мысль? Как возможно историческое, культурное и богословское творчество? Как возможна История вообще?.. Что может *еще* добавить убогое и падшее человеческое разумение?.. «Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности... Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие выражения внутренних трудностей, или “апорий”. Это был подлинный кризис культуры, кризис византийской культуры в русском духе»\*. В этой ситуации «исихазм» из обозначения монашеского движения священнобезмолвствующих превращается в перевернутую метафору национального мироощущения, православие становится бытовым исповедничеством, где критерием истины может быть только святость как единственно подлинная реальность. Это входит в плоть и кровь русской жизни и остается в ней, даже когда она секуляризуется, становясь совершенно светской. Для «апофатического сознания» (а чаще «апофатического бессознательного») истина не является знани-

\* Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 2.

ем как совпадением понятия и предмета, и основной вопрос звучит как вопрос онтологический: важно не то, что ты можешь *помыслить* и *сказать*, а важно то, *кто ты есть*.

В результате русское «апофатическое сознание» в своем пределе становится абсолютно вертикальным, оно не признает горизонтальных опосредованных ценностей истории, творчества, культуры. «Ученость — светильник Ветхого человека», — говорил современник Чаадаева, святитель Игнатий Брянчанинов, относивший к числу самых греховных страстей «расположение к наукам и искусствам гибнущего сего века» и «составление своего разума».

И тут приоткрывается самое существенное: смысл «русского молчания». В отличие от Густава Шпета и других историков русской мысли, просто обличавших интеллектуальное невежество («Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой броней и умел заставить молчать мечтателей» \*), о. Г. Флоровский, столь красочно описывая в «Путиях русского богословия» «беспутство» русского богословия (Бердяев), видит то, что стоит за упорным и упрямым «невежеством и недуманием»: «Часто говорят о русском обскурантизме. Но редко кто чувствует его действительную роковую и трагическую глубину. Это движение очень *сложное*. И именно движение — не сонливость, не вялость мыслительной воли, — не страдательная, но очень деятельная установка... В последнем счете т. н. обскурантизм есть *недоверие к культуре*. Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, которым отравлено и все русское творчество» \*\*.

Конечно, для «апофатического сознания» любое творчество подозрительно, ибо падший человек, создавая новые формы, вольно или невольно может оказаться соперником Творца... Но даже Флоровский, показывая трагические разрывы русской культуры — между богословием и благочестием, верой и знанием, Церковью и культурой, — не договаривает последнего: апофатика как путь отрицательного богословия от низшего знания к высшему незнанию — это путь по «лезвию бритвы», одно неверное движение в сторону — и начинаются подмены и искажения, смешение различных уровней бытия. Как говорят на Востоке: «Идти к Богу — то же самое, что входить в пещеру со львом». От высшего апофатического незнания Восточных От-

\* Шпет Г. Сочинения. С. 26.

\*\* Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 505.

цов, от незнания ученейшего Дионисия Ареопагита \* (чьи трактаты и, в особенности, слова о неведении и незнании очень любили цитировать писатели Московской Руси, от Грозного до Аввакума) до незнания обычного, заурядного, как от великого до смешного — один шаг... Еще шаг — и начинается упорное сопротивление всякому «любомудрию», сознательный мистический обскурантизм. Так рождалось «какое-то темное воздержание или уклонение от знания... неожиданный адогматизм и даже агностицизм, мнимого благочестия ради, — ересь новых гносимахов» \*\*. Очевидно, что в таком случае не только «прогресс» в западном смысле, но и историческое творчество ничем не оправдано. Сама История оказывается почти невозможной: поэтому она словно все время стремится если не «свернуться» из линейной в циклическую, как на языческом Востоке, то остановиться и замереть, сделав несколько неосторожных шагов, — и, споткнувшись, снова застыть, «замерзнуть».

Но пора вернуться к Чаадаеву. В 1837 году он пишет пространное письмо к своему другу, декабристу И. Д. Якушкину, который в Сибири, на поселении, видимо, пережил религиозный кризис, став после этого характерным «русским исихастом». «Ты говоришь еще, что должно в молчании благоговеть пред премудростию Божию, — обращается к нему «басманный философ» и тут же возражает. — Благоговеть перед премудростью, конечно, должно, но зачем в молчании? Нет, должно чтить ее не с безгласным, а с полным разумением, то есть с глубокою мыслию в душе и с живым словом на устах...» И Чаадаев читает своему другу целую лекцию с католическим уклоном о гармонии веры и знания, о необходимости осмысленной веры, о возможности познания Божества: «Откровение не для того излилось в мир, чтобы погрузить его в таинственную мглу, а для того, чтоб озарить его светом вечным. Оно само есть *слово*, слово же вызывает слово, а не безмолвие. Скажи, где написано, что Властитель миров требует себе слепого или немого поклонения? Нет, Он отвергает ту глупую веру, которая превращает

\* Недаром Ареопагит в трактате «О мистическом богословии» опасается, «чтобы никто из непосвященных об этом не услышал»; под «непосвященными» он понимает не только «непричастных таинствам... и воображающих, что выше Сущего вообще ничего нет», но и просто «совершенно невежественных людей» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1995. С. 343).

\*\* Там же. С. 503.

существо разумное в бессмысленную тварь... Если же вера есть не что иное, как познание Божества, то, сам посуди, не суще ли богохулие именем веры проповедовать бессмыслие?» \*

Поэтому религиозность Чаадаева совсем не кажется неясной, скорее напротив. Конечно, это не обычный католицизм: «Вы... не правы, когда определили меня как истинного католика... Моя религия не совсем совпадает с религией богословов... пожалуй, что это и не религия народов» \*\*. Это — уравновешенное мировоззрение католического интеллектуала, аристократа с развитым чувством собственного достоинства, в стиле Шеллинга или Жозефа де Местра, своеобразный рационализм, прекрасно сознающий ограниченность человеческого *ratio* и опасность, которую он в себе таит, но вместе с тем несколько его не уничтожающий. Мировоззрение, совсем не склонное к беспрестанному переживанию собственной ничтожности и греховности, но и никогда не забывающее, что человек навсегда поражен грехом. Бог Чаадаева — это не Бог «Авраама, Исаака и Иакова», а как раз Бог «философов и ученых». Это — религиозность, в которой нет драматического противоречия между верой и знанием, церковью и культурой, религией и цивилизацией, жизнью и знанием о ней (впрочем, у Чаадаева явно преобладало последнее). Представить Чаадаева сжигающим свои рукописи после обращения, подобно Гоголю, раздираемого противоречиями, как Достоевский, или же опрощающегося и устраивающего культурный погром, как поздний Лев Толстой или русские сектанты, — совершенно невозможно. Его культурный идеал — гармоническое равновесие в духе пушкинского гения, которого сам Чаадаев на родной почве так и не смог обрести.

Диалог же Чаадаева с Якушкиным еще раз демонстрирует вековечный конфликт между «русским исихазмом» и западной метафизикой с ее положительным логико-понятийным мышлением, пытающейся не только *постичь и овладеть* Истиной, но и в конечном счете заменить живую динамику жизни *знанием* о ней: схемами, нормативами, предписаниями — способом мышления, постоянно проникавшим извне, время от времени отвоевывавшим себе территории, но в результате всегда терпевшим крушение. Философия на христианском Западе сначала рождается из богословия, позднее отталкиваясь и отходя от него. В Россию же философия, культура, образование после «кризиса русского византизма» приходят из Европы вместе

\* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 129.

\*\* Там же. С. 100.

с «латинством» или протестантизмом, а их здесь встречали очень недружелюбно. «Басманного философа» в гневе бранили «самозванцем» («Нет большего самозванства в истории русской мысли» \*). В каком-то смысле это очень точное определение: метафизика в апофатической культуре чаще всего интеллектуальный самозванец — «латинянин», еретик или отступник... Многие из них, впрочем, не были философами, но существует общая линия, которая объединяет имена разного уровня и калибра: Печерин, Чаадаев, князь Гагарин, Владимир Соловьев, его племянник и биограф С. М. Соловьев — поэт «серебряного века», ставший католическим священником, Вяч. Иванов и другие: что искали они в Риме и католичестве? Их влекла туда именно тоска по религиозному оправданию творчества и знания, и они, вольно или невольно, отталкивались от русского восприятия православия в «его восточной стихии, с “царем-батюшкой”, с полной пассивностью, смирением, со знанием коренной порчи человеческой природы, бессилия личности перед судьбой и надеждой на милосердие Божие» \*\*.

Даже Константин Леонтьев, с его «византийством» и глубинным мистическим обскурантизмом, как надломленный аристократ и философ-одиночка, хотя бы частью своей души оказывается близок этой традиции. Всего за полгода до монашеского пострига он писал: «Я не скрою от вас мои “немощи”: мне лично папская непогрешимость ужасно нравится! “Старец старцев”. Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку... Уж на что Т. Е. Филиппов строгий защитник “старого” православия, но и тот говорит всегда: искренне верующий православный не может не сочувствовать католикам во многом... И вынужден даже нередко из усердия к своей вере завидовать им». И в другом месте: «В истории католичества, что ни шаг, то *творчество*, своеобразие, независимость, сила... Католицизм — религия такая могучая и полная, какой, быть может, не было на земле...» \*\*\*

Как бы то ни было, время все равно течет, история все равно существует, даже двигаясь к своему неизбежному финалу, она задает вопросы, на которые необходимо отвечать, — иначе образуются провалы, разрывы, крушения и общество спотыкает-

\* Ульянов Н. «Басманный философ» // Вопросы философии. 1990. № 8.

\*\* Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 44.

\*\*\* Леонтьев Константин. Избранные письма. СПб., 1993. С. 534–535.

ся на одном и том же месте, бесконечно повторяя старые ошибки... Поэтому главная историософская тема «русских католиков», и прежде всего Чаадаева, — религиозное оправдание исторического творчества и духовной активности. Попытка критического самопознания «в царстве недумания» была предпринята именно для того, чтобы в отеческий мир благодатной безответственности и очаровательной невменяемости, где все как бы отвечают друг за друга, но никто не отвечает за себя, — внести идею религиозной и моральной ответственности, в бытовое исповедничество — осмысление и понимание, в мутную хаотическую жизнь — форму, уважение к себе и чувство собственного достоинства.

У Гоголя в «Переписке...» есть замечательная сцена идеально справедливого суда, когда власть в лице помещика или начальника наделяется автором правом суда не только человеческого, но и Божеского. Мы, говорит Гоголь, набрались «пустых рыцарски-европейских понятий о правде», истинное же правосудие означает, что *все* виновны, в высшем смысле нет ни правого, ни виноватого. Поэтому истинный суд — это суд комендантши из «Капитанской дочки», которая дала «судье» такой наказ: «Разбери, кто прав, кто виноват, да обоих и накажи».

Сто лет спустя Герман Гессе из немецко-швейцарского далека в эссе «Братья Карамазовы, или Закат Европы» с романтическим восхищением описывал подобное «азиатское единство противоположностей»:

«Русский человек, Карамазов, — это одновременно и убийца и судья, варвар и человек нежнейшей души, он в такой же степени законченный эгоист, в какой способен на совершенную жертву. К нему неприемлема европейская, то есть твердая, моральная, догматическая, точка зрения. В этом человеке внешнее и внутреннее, добро и зло, Бог и сатана неразрывно слиты»\*.

Чаадаев, набравшийся «пустых рыцарских европейских понятий» и, видимо, предчувствуя, что смогут натворить «карамазовы» в будущем, как раз пытался «развести» жертву и преступника, различать уровни бытия и судить их с точки зрения твердой, моральной, догматической, с помощью идей «долга, справедливости, права, порядка», но потерпел полное поражение. В сущности, никто даже не понял, что он хотел сказать... И самое главное, что он не раскаялся. 1836 год напугал и раздавил его, но, почти ничего не написав, он упорствовал в своих

\* Гессе Герман. Письма по кругу. М., 1987. С. 106.

заблуждениях до конца своих дней. Вместо покаянной исповеди он начал сочинять неоконченную «Апологию сумасшедшего» и, подписывая некоторые свои письма «Безумный», не без иронического удовольствия любил говорить по-французски: «Mon illustre démence» («Мое блестящее безумие»)\*.

### «ПЛАЧ УМА»: ЮРОДСТВО КАК ФОРМА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Русский ли характер, исторические ли условия влияли тут — не берусь решать. Но несомненно, что философии «головной» у нас не повезло. Стародумовское: «...ум, коли он только ум, — суцая безделица» — находит отклик, кажется, во всяком русском...

*о. Павел Флоренский*

От святоотеческого апофатического незнания — точнее, от его своеобразного преломления на русской почве — идет и многовековая традиция интеллектуального юродства, бесконечного поношения не только «еллинского блядословия», но всякого горделивого высокоумия, любомудрия как духовной роскоши, и восхваление собственного неведения, незнания, умственной немощи, невежества — традиция, как правило, исходящая от самых образованных людей своего времени. В православной аскетике это называется «плач ума» и восходит к посланиям апостола Павла. Но важно проследить, как эта установка меняется при переходе из религиозной культуры в светскую.

Когда Ф. И. Карпов (XVI век) в обычном для своего времени духе заканчивает свое послание: «А философом, ради Бога, не называй меня. Я инок, больше всех невежа», — то это выглядит искренним признанием. Но когда старец Филофей в послании против «риторов и астрологов» пишет свое знаменитое: «Аз селской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, риторских астромов не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал...», — то ясно, что человек, именующий себя «деревенщиной», на самом деле чувствует себя на голову выше всех риторов и философов\*\*.

\* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 791.

\*\* Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 443, 501.

Для протопопа Аввакума — это уже глубинная, онтологическая установка: *быть*, а не *знать*, то есть быть во Христе, а не владеть «внешней мудростью». Для этого Аввакум совершенно замечательно переводит на русский слова Дионисия Ареопагита о неподлинности внешнего, чувственного познания сущего и цитирует его так: «Дитя, али не разумеешь, яко вся сия внешняя блядь ничтож суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба». Безграничное самоуничижение — «несмыслен я гораздо», «неука-человек», «какой я философ, грешный человек, простой мужик», «дурак», «червь», «грязь худая» — совершенно естественно соединяется у «огненного протопопа» с осознанием своей великой миссии пророка-обличителя, равного библейским пророкам, чьи книги не им самим, но «перстом Божиим писаны»\*.

Если Чаадаев — философ формы и идеи, то корни юродства противоположны — они как раз в «стыде ритма и формы», как пронизательно замечает Бахтин, обнаруживая за самоуничижением «гордое одиночество и противление другому»\*\*. И следует добавить: юродство — именно стыд любой формы, желание выйти за границы всяческих определений, неприятие завершенности, окончательности, оформленного результата, ибо подлинно только духовный процесс, а результат в бесконечности — ничто.

В екатерининскую эпоху русский просветитель и масон И. Новиков считает нужным не без гордости заявить: «Не забывайте, что с вами говорит идиот, не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову; это странность, однако истинно было так»\*\*\*.

У светских писателей XIX века эта тема трансформируется как противопоставление «живой жизни» убивающему ее сознанию, или отвлеченному уму, пытающемуся заменить жизнь знанием о ней. У Гоголя читаем: «Ум не есть высшая в нас способность. Его должность не больше, как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть. Он сам не двинется вперед, покуда не двинутся в нас все другие способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтеньями, размышленьями и беспрестанными слушаньями всех курсов наук его заставишь только слишком немного уйти вперед; иногда это даже подавляет его, мешая его самобытному развитию»\*\*\*\*.

\* Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 15, 24, 28.

\*\* Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 105.

\*\*\* Цит. по: Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1992. С. 76.

\*\*\*\* Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1967. Т. 6. С. 254–255.

Достоевский более резок: «Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь. В людях простых, может быть грубых и неразвитых, одним словом, в таких, как мы все, — все, что мы сказали теперь о парализации жизни, выразилось одним грубым и откровенным выражением, которое вовсе не так глупо, как обыкновенно на него смотрят: “Э, да все это философия!” — говорят иногда эти люди, и говорят правду, глубокую правду... Как люди свежие, не окалечившиеся мыслью, они не могут без смеху смотреть, как сознание хотят нам выдать за жизнь. Но сознание идет иногда еще дальше и еще смешнее: это когда оно хочет заменить жизнь теориями о ней, основанными на знании, прямо вытекшими из знания». И окончательный вывод: «Сознание — болезнь. Не от сознания происходят болезни (что ясно как аксиома), но само сознание — болезнь»\*. У Достоевского жизнь как полнота бытия и знание о ней расходятся совершенно. Они никак не соединимы, как не соединим Митя Карамазов, воплощающий эту, пускай греховную, безумную полноту, и прокурор на суде, «теоретик» и «психолог», *принудительно* доказывающий ложную истину о не совершенном Митей убийстве, представитель «внешнего знания», являющегося уже, впрочем, не знанием, а пародией на это знание.

Когда жизнь лишается религиозного содержания, происходят катастрофические метаморфозы: религиозные архетипы по-прежнему действуют, но вне духовного основания начинается мутация, их превращение в жутковатый гротеск, в оборотней-мутантов, бесов, которые изничтожают все высокое, что попадает на пути, устраивая настоящие метафизические погромы. Русский нигилизм — это не что иное, как перевернутая апофатика. Мистический обскурантизм, защищавший религиозную целостность жизни, отступает на второй план или деградирует, становясь нигилизмом — утилитарным, бытовым, моралистическим или революционным, приходит другая эпоха, описанная в «Вехах» и множестве других книг... Если «католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, — как пишет А. Ф. Лосев, — то Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм»\*\*.

\* Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1980. Т. 20. С. 196–197.

\*\* Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 891.

Всего лишь один, но выразительный пример такой мутации. Через тридцать лет после смерти Чаадаева провинциальный учитель из Ельца, одержимый философией, написал и напечатал за свой счет книгу со скромным названием «О понимании». Но объем книги (около 700 страниц) и ее подзаголовки «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» свидетельствовали об амбициозных намерениях автора произвести если не коперникианский переворот, то философскую революцию. Книга была написана в западном, понятийно-философском, схоластическом и очень скучном стиле, с фантастическими таблицами, но за всем этим скрывался характерный русский трактат «обо всем». Коллеги-учителя встретили книгу насмешками и предполагали, что автор стащил эти сотни страниц у какого-то иностранного философа, и стали звать его «философом» и «понимающим». Учитель классической филологии М. В. Десницкий насмешливо провозглашал по его адресу: «Нашелся понимающий среди ничего не понимающих!» Далее следует «карнавальная» сцена, достойная пера Достоевского или Федора Сологуба. Во время холостяцкой учительской попойки разгорелся спор между автором книги и Десницким, который на все лады «честил философию и философов, крича с азартом: “И мы тоже кое-что понимаем!” В разгар спора этот учитель-классик схватил с полки книгу, расстегнул брюки и обмочил ее под общий хохот всех присутствующих: “А ваше понимание, Василий Васильевич, вот чего стоит!”» \*

За два года, как позднее вспоминал сам Розанов, не было продано ни одного экземпляра ни в Москве, ни в Петербурге \*\*. С философией для Розанова было покончено навсегда, зато он превратился в непревзойденного классика интеллектуального юродства, который едва ли не на каждой странице противоречит самому себе.

\* *Первов П. Д.* Философ в провинции // В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. С. 94–95.

\*\* Сегодня совершенно справедливо считается, что в этой книге Розанов предвосхитил герменевтику, Хайдеггера и сделал множество других открытий. За русскими почему-то всегда числятся не очень почетные заслуги предвосхищения — так, Лобачевский предвосхитил Римана, Данилевский — Шпенглера и т. д. Мы все время оказываемся в положении викингов, которые открыли Америку, но так как из этого ничего не последовало и этого никто не заметил, то Колумбу пришлось открывать ее заново.

\* \* \*

Философия — это развлечение богачей.  
Долой!

*Владимир Набоков. Отчаяние*

Константин Леонтьев был самым глубоким апологетом мистического обскурантизма, страстным защитником органической жизни, но уже не столько от ее аналитического разложения «внешней мудростью», сколько именно от вторичных мутаций, пародий и подмен. Барин, русский денди, аристократ, космополит и почвенник одновременно, духовный нарцисс, всецело поглощенный собственной судьбой, — по человеческому типу он очень похож на Чаадаева, но по идеям и безнадежной внутренней расколотости, скорее, противоположен, он человек совсем другой эпохи. В Леонтьеве уже совсем нет чаадаевской наивности и устремленности в неведомое будущее. Но как мистический эстет, он еще более редкий на русской почве выразитель избыточности, роскоши, творческого богатства, и, хотя он сам не был и не считал себя «философом», до расцвета метафизики от Леонтьева уже совсем недалеко. Гегель справедливо называл философию «чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно “роскошь” обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой» \*. Начавшийся в России расцвет философии с конца прошлого столетия помимо прочих причин как раз связан с роскошью, избыточностью «серебряного века», пышным, хотя и часто ядовитым, цветением культуры, за которым уже просматривались неизбежный упадок и закат. Бердяев вслед за Ницше постоянно говорил о *ressentiment* (злопамятство, озлобление) как об архетипическом неприятии всего высшего низшим. Так вот, если, скажем, литература может возникать из подобного чувства и писатель в состоянии великолепно выражать свои переживания страха, зависти, ущемленности, ненависти (чем, собственно, и является значительная часть литературы XX века), то для метафизики это невозможно. Она всегда рождается из избыточности, а не из недостаточности, и если, например, возможно возникновение особого рода философии из отчаяния (как у Паскаля, Кьеркегора или Шестова), то опять-таки это отчаяние высшего, а не низшего порядка.

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

Для Чаадаева философия была не только судьбой, но и естественной творческой роскошью, без которой такой человек просто не мог существовать. Леонтьев был вынужден уже защищать эту роскошь, предчувствуя и предвидя, что с ее исчезновением в мире останутся только серость и убожество. Но тем не менее как раз Леонтьев после столь разгневавшего его доклада Вл. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» совершенно серьезно предлагал *выслать* многоодаренного философа (перед чьим талантом он преклонялся долгие годы) из России за разлагающие ереси гуманизма и либерализма, вплоть до публичного покаяния, и запретить печатать его книги\*. Если бы это произошло, то было бы в каком-то смысле закономерным событием. Но два «философских парохода», отошедших осенью 1922 года от Николаевского моста на Васильевском острове, — это уже не просто символический акт, когда «апофатическая культура» возвращает Европе ее «бесценный дар» — метафизику и выросшую из нее науку, но и жуткая историческая подмена, которую совершают квазирелигиозные мутанты, самозванцы, сами проникшие в Россию с Запада. В советском царстве бедности, энтропии и псевдоаскетике — это немислимая и опасная роскошь, и философия вновь становится возможной лишь как юродство, крик или отчаяние, как литература или филология, но оказывается невозможной именно как философия.



---

\* Леонтьев Константин. Избранные письма. С. 602–603.