



## Л. ШЕСТОВ

### Вячеслав Великолепный (К характеристике русского упадничества)

Люблю я пышное природы увяданье,  
В багрец и золото одетые леса.

*А. Пушкин*<sup>1</sup>

#### I

Предо мною новая книга В. Иванова. На зеленой обложке красными буквами напечатано заглавие: «Борозды и межи». Краски яркие, заглавие яркое. И обложка не обманывает: книга, как все, впрочем, что выходит из-под пера Вячеслава Иванова, — необыкновенно яркая.

«Эта вторая книга избранных эстетических и критических опытов, — пишет в предисловии автор, — продолжает развивать единое миросозерцание, основы которого уже намечены в первой (“По звездам”)». Миросозерцание — издавна любимое слово русских писателей и читателей. С тех пор как в России начали «мыслить», пишущие и читающие люди ищут у нас миросозерцания: можно сказать, что успех писателя в России прямо измерялся широтой и всеобъемлемостью его миросозерцания. Но если мы предположим, что В. Иванов является носителем и продолжателем преданий русской критики, мы жестоко ошибемся. Когда Белинский, Добролюбов, Чернышевский, Писарев, Михайловский искали миросозерцания, это было одно; когда В. Иванов ищет миросозерцания, это совсем другое. Я не хочу сказать, что В. Иванов стоит совершенно одиноко в русской литературе. Нет, конечно, у него есть свое прошлое и свои предшественники — он их и сам знает, и хорошо знает.

Ему даже кажется — и он любит это подчеркивать\*, что корни его творчества лежат глубоко в истории России. Он много и охотно говорит о русских и России и, когда излагает свое миросозерца-

---

\* «Борозды и межи». С. 372, 373.

ние, ему представляется, что он говорит уже не от собственного имени, а от имени того загадочного соборного существа, которое нельзя ни измерить, ни объять умом, по словам Тютчева, а в которое можно только верить<sup>2</sup>.

Т. е., пожалуй, я употребил не совсем точные слова. Нельзя сказать по поводу того, что говорит и пишет В. Иванов: «ему представляется», «ему кажется». Ибо по тому, что он говорит, нет совершенно никакой возможности и — главное — надобности судить о том, что ему кажется или представляется. Я полагаю, что, если бы кто-нибудь вздумал обратиться к В. Иванову с просьбой объяснить и показать ему то, что он на самом деле видит, слышит и чувствует, В. Иванов был бы прямо огорошен неуместностью, так сказать, праздностью, ненужностью самого желания такого. Все равно как если бы кто-нибудь полюбопытствовал подсмотреть, как он спит, умывается или бреется. Это у всех людей до такой степени одинаково, это так буднично, так неинтересно — у кого может явиться охота присматриваться к таким повседневностям и мелочам? Соответственно этому, «миросозерцание» в устах В. Иванова означает совсем не то, что означало это слово у тех русских писателей, которые когда-то впервые завели его у нас. В. Иванов дорожит не тем, что он думает, не тем, что вообще люди могут думать или видеть и слышать, а тем, что они могут сделать и — главное — показать. Его идеи и мысли потому не имеют ровно никакой связи с тем, что принято называть обыкновенно действительностью, и живут своей собственной, независимой жизнью, рождаясь, умирая и воскресая в свои особенные, им судьбой положенные, сроки<sup>3</sup>. Это, однако, отнюдь не значит, что В. Иванов, подобно знаменитому дипломату, полагал, что слово дано человеку затем, чтобы скрывать свои мысли. Дипломат хитрит, лукавит, у него есть что скрывать, ему нужно кого-то и зачем-то обмануть, что-то выманить, и для этих целей своих он пользуется словом как наиболее для того пригодным орудием. Вячеслав же Иванов — «бесхитростный» поэт, как он сам любит говорить о себе. Скрывать ему нечего и не от кого. Ему — даже когда он говорит на политические темы — не нужно ни аннексий, ни контрибуций — он, верно, никогда и не слышал — а если и слышал, то в одно ухо вошло, а в другое вышло — этих грубых и оскорбляющих тонкий слух слов. Не потому, конечно, что эти слова иностранные. В. Иванов вовсе не брезгает иностранными словами. Он любит их и очень

охотно — опять-таки вопреки старой традиции русской литературы — ими пользуется. Для его мирозерцания иностранные слова так же необходимы, как для его стихов — древнерусские: они являются незаменимыми орнаментами его великолепных стилистических построений. Со свойственным ему эстетическим чутьем он выбирает из современного, всем набившего оскомину, словаря лишь наиболее утонченные выражения, особенно тяготея к фразеологии просвещеннейших людей древности, греков. И не только слова, но идеи эллинов привлекают В. Иванова. Греческая трагедия — его стихия. Раскройте на любой странице его новую книгу или даже его прежнюю «По звездам» — вы можете вперед быть уверенными, что натолкнетесь либо на грека, либо на какое-нибудь слово греческого происхождения. Не меньше тяготеет В. Иванов к идеям и словам св. Писания — преимущественно к откровению св. Иоанна. В его глазах все св. Писание преломляется в лучах Апокалипсиса: мирозерцание В. Иванова хочет быть апокалиптическим. Правда, в книге «По звездам» стиль автора еще не свободен от влияния школьного философского языка: чувствуется долговременное пребывание автора за границей. Местами встречаются выражения, представляющие буквальный перевод с немецкого и совсем не гармонирующие с общим тоном писания В. Иванова. Например: «человек ищет истинного *что* и хочет правого *как*. *Что* обещает прозрение, *как* перерождение. Мысль определила межи познаваемого *что* \*». (Курсив везде авторский.) И это не раз, а много раз повторяется (см. 60, 61, 82, 208 и т. д. стр. той же книги). Но в «Бороздах и межах» В. Иванов уже не нуждается в такого рода заимствованиях. Он снова возвращается к своим первоисточникам — древним и св. Писанию. Правда, вы редко встретите у него ссылку на кого-либо из синоптических евангелистов. В четвертом Евангелии ему, конечно, больше всего говорит первый стих: он связывает Новый Завет с эллинским миром, столь близким сердцу поэта. Простые, понятные слова первых евангелистов кажутся В. Иванову слишком безыскусственными и бледными, заповеди — \*\*. Вообще говоря, ярость или гордый дух вряд ли способны были оттолкнуть от себя В. Иванова: слова ведь не хуже других и скорее способны его привлечь к себе, да и на самом деле не раз привлекали. Простота и младенческая кротость — тоже слова неплохие, но та простота и та кротость, которые хотят, как у Толстого, воплотиться в маленькие и большие жизненные

дела, совершенно не по душе В. Иванову. Если бы разрешено было вопреки воле автора выявлять не только то, что он хочет показать, а то, что он увидел бы, если бы захотел посмотреть, я бы предложил приведенную фразу читать иначе — вернее, представить заключающиеся в ней мысли в ином логическом порядке: «великая ярость гордого духа теряла свое обаяние, воплощаясь в дела кроткие и простые». Мне скажут, что я от себя прибавил «теряла свое обаяние», что этих слов у В. Иванова нет. Есть: ибо недаром он выразился «внешняя кротость». Я только несколько развил и подчеркнул его мысль, но это ведь мое законное право, даже обязанность пред читателями, которые, конечно, ждут от меня, чтоб я сделал малопонятного и малодоступного В. Иванова ясным и прозрачным.

Через несколько строк В. Иванов формулирует жизненную задачу Толстого в следующих словах: «Не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу» и т. д. Вы видите, что и сам В. Иванов догадывается, что у Толстого ярости гордого духа не так уж много. Ну что это за ярость и за гордость, когда человек сам замыкает себя в клетку и, «как монах четки, — по великолепному сравнению В. Иванова, — пересчитывает ее железные прутья»? Ясно, что не гордость Толстого и не его ярость отпугивают В. Иванова. При других обстоятельствах В. Иванов мог бы любовно радоваться «демонизму» Толстого — он бы, конечно, сам подыскал более необычное слово для характеристики: мне в этом отношении за ним не угнаться. Смущают же его простота и кротость именно потому, что они хотят быть действительными, что Толстой в самом деле готов не мстить врагу, не пить и не курить, не противиться злему не в идее, не в мыслях, не в книге, а в жизни. Для В. Иванова такое положение совершенно неприемлемо, даже оскорбительно. Вся его задача в том, чтоб радикальным образом оторвать идеи от действительности и вдохнуть в них собственную, независимую жизнь, пусть и не похожую на обыкновенную, но свою — пышную и роскошную, прекрасную в той своей красоте увядания, которую так любил Пушкин осенью, когда леса одеваются в багрец и золото. Для того чтоб достичь этого, нужно, чтоб идеи перестали питаться соками, идущими из жизни. Только при таких условиях может получиться та пышная красота увядания, которой так богаты и проза и стихи В. Иванова. А Толстой требует воплощения в делах! Ведь этак и в самом деле придется вступить в борьбу

не с фантастическим красавцем демоном с опаленными крыльями и даже не с чертом Достоевского, у которого как-никак, а все-таки был настоящий хвост, а с обыкновенным человеком, у которого в руках палка, камень иди нагайка. Это уже будет не борьба — и тут В. Иванову делать нечего.

## II

Я думаю, что каждого русского писателя можно понять лучше всего по его отношению к Достоевскому и Толстому. <...> Но от Достоевского пошла «школа» — школа людей конца XIX и начала XX столетия. Эта школа, к которой несомненно принадлежит и В. Иванов, все свои усилия направляет к тому, чтоб столкнуть Толстого с того места, которое отведено ему историей на русской земле. Т. е. опять-таки В. Иванов никогда так не скажет о Толстом. Если бы ему нужно было в нескольких словах выразить свое суждение о Толстом, он бы, вероятно, сказал: «примем Толстого, воздадим ему должное, но не остановимся на его “отрицании”»<sup>4</sup>. В. Иванов стремится к положительному мирозерцанию, выражаясь торжественно, выражаясь же более скромным словом, которого, как я имею все основания утверждать, В. Иванов не отверг бы в домашней беседе, он хотел бы достичь возможности всех «передавать». Толстой говорит не так, как он, В. Иванов, Соловьев говорит не так. <...> Вячеслав же Иванов совсем не знает словечка «не», он говорит только «да», т. е. имеет великое преимущество пред своими противниками в том, что для мировоззрения является наиболее существенной, можно сказать, основной чертой: всеобъемлемость. Поэтому он и о Толстом говорит так, как будто бы он ему был нужен, составлял как бы его собственную, неотъемлемую часть. <...>

<...> Ведь можно было бы, если бы хотеть, сказать в духе В. Иванова, что уход Толстого из дому — только одно из тех бесчисленных «не», из которых, как объясняет В. Иванов, Толстой составил свое мирозерцание. И, может быть, если бы В. Иванов так сказал, он стал бы проще и понятней читателям. Но в его планы совсем не входят ни простота, ни понятность. В этом отношении он, как и вся школа новейших русских писателей, вышедших из Достоевского, разрывает совершенно с традициями русской литературы. Он не хочет простоты и понятности. Достоевский, — как говорит В. Иванов, — \*. И В. Иванов хочет

сложности и затейливой запутанности тонких, часто чуть видных невооруженному глазу узоров.

В одном только отношении В. Иванов напоминает прежних русских писателей, искавших миросозерцания и ходивших за ним, вольно или невольно, в отдаленнейшие страны мира, как в старину аргонавты ходили за золотым руном в Колхиду. В. Иванов продолжает утверждать, что миросозерцание — оно же и истина — может быть только единым. И именно потому оно может и должно быть всеобъемлющим. В этом смысле между ним и даже позднейшими потомками русских властителей мысли, марксистами, нет совершенно никакой разницы. <...>

### III

Понемногу философские задачи В. Иванова нам начинают выясняться. Я думаю, что для полноты нам следует продолжать наши изыскания об источниках познания В. Иванова и о его предшественниках — это даст нам возможность добраться до скрытых корней его миросозерцания.

Скажи мне, с кем ты, скажу тебе, кто ты, — гласит известная поговорка. Мы знаем, что В. Иванов всегда с Достоевским, знаем тоже, что он всегда с греческими трагиками. Но и доступ к Достоевскому, как и доступ к эллинской культуре, открылся ему не совсем непосредственно. Вожатыми его оказались знаменитые немецкие поэты Шиллер и Гёте и не менее знаменитый, хотя по времени более нам близкий, философ Фридрих Ницше. Особенное значение в жизни В. Иванова имел, по-видимому, Шиллер. Мне иногда, когда я читаю стихи или прозу В. Иванова, кажется, что вновь ожил Шиллер. Если бы я верил, как, по-видимому, иногда верит В. Иванов, в переселение душ, я бы решил, что полтора года тому назад В. Иванов жил в Германии, писал «Дон-Карлоса», «Песнь о колоколе», «Ивиковых Журавлей» и переписывался с Гёте. <...> В. Иванов даже Достоевского освещает лучами шиллеровского света — иначе он ему показался бы слишком темным. Читатель, конечно, помнит то место из «Братьев Карамазовых», в котором Достоевский вспоминает восторженные строки Шиллера:

Чтоб из низости душою  
Мог подняться человек,

С древней матерью землею  
Он вступил в союз навек.

В. Иванов приводит эти стихи и так комментирует их: «Эти строки из Шиллера наш художник (т. е. Достоевский) повторяет с любовью. Шиллеровский дифирамбический восторг, его поцелуй всему миру во имя живого Отца над звездами - та вселенская радость о земле и Боге, которая нудит Дмитрия Карамазова воспеть гимн и именно словами Шиллера (подчеркнуто мною), - все это было в многоголосном оркестре творчества Достоевского, непрестанно звучавшего арфой мистического призыва: “Sursum corda”»\*. И еще раз цитируются в книге «По звездам» приведенные стихи Шиллера и сопровождаются еще более знаменательным комментарием: «Достоевский, сказавший: ищите восторга и исступления, он, заповедавший целовать и обливать слезами землю, - не находил в поэзии более огненных слов для ознаменования этих экстатических переживаний, чем слова Шиллера»\*\*. (Опять подчеркнуто мною.) И еще дальше: «...Шиллер будет чтим грядущими художниками дифирамба и дионисийского действия как их вещей предтеча»\*. Любопытно сопоставить эту оценку Шиллера с оценкой у самого же В. Иванова – \*. Собственно говоря, в задачи настоящей статьи совсем не входит полемика с В. Ивановым хотя бы уже по тому одному, что на мой взгляд полемика — вещь в высокой степени бесполезная. *Suum cuique*<sup>5</sup> — каждый думает и выдумывает по-своему. Но все же, когда я слышу, что Шиллеру отводится место впереди Пушкина, я «не могу молчать»<sup>6</sup>. <...>... Но мне кажется, что именно В. Иванову, как поэту, следовало бы как можно реже прибегать к категорическим «ты должен»<sup>7</sup>. Ведь, право же, Пушкин не в меньшей мере знал, что он должен, чем Шиллер, Гёте и даже сам В. Иванов. И едва ли бы русская литература выиграла, если бы Пушкин стоял под знаком Шиллера. Жуковского тянуло к Шиллеру, но Пушкин еще в молодости, когда даже великому гению полагается идти под сень чужой духовной державы, избрал себе в вожатые Байрона и Шекспира. <...> Но В. Иванов со своим «ты должен» неумолим. Тут сказывается типическая шиллеро-кантовская школа, растящая в людях веру в вечные и незыблемые нормы должного. В. Иванов <...> хочет не столько разгадать, сколько уверить себя и других, что разгадал<...>. А чтоб добиться этого, нужно только изобрести какую-нибудь

общую теорию поэзии, что, конечно, для В. Иванова очень легко <...>. Он говорит: «Идеал всех стремлений двулик. Дух волит осознать себя как объект и как субъект. Человек ищет истинного что и хочет правого как. Что обещает прозрение, как перерождения». <...> Дальше В. Иванов продолжает: «Умереть в духе вместе с трагической жертвой, ликом умирающего Диониса, и воскреснуть в Дионисе воскресающем — \*». <...> Таким образом ясно, что, по поэтике В. Иванова, созданной для оправдания и возведения в перл создания шиллеровского творчества, дифирамбическая поэзия является высшим и единственным подлинным родом словесного искусства. От поэта мы вправе требовать врачевания и очищения в разрешающем восторге. Я не ставлю здесь вопроса, можно ли создавать поэтику — имея в виду творчество одного, много двух (т. е. еще и Гёте) современных поэтов. Меня сейчас занимает другое: пока суд да дело, очевидно, что Пушкин является *de facto* трагической жертвой, которой В. Иванов предоставляет умереть для того, чтоб открыть путь символистическим поэтам, предвозвещенным ясновидящим Шиллером...

Что может ответить на это тот, кто не хочет менять Пушкина на Шиллера и даже на тех, которые придут после Шиллера, как высшее уже воплощение шиллеровского идеала?

Думаю, что тому остается одно — возбудить гносеологическую тяжбу: по какому праву В. Иванов говорит о том, что будет или что быть должно?! <...> Вяч. Иванов утверждает, что он знает должное и знает будущее: поэт должен служить Черни, поэт будет служить Черни, и не Пушкин, а Шиллер есть предтеча затрапного пророка. А мы ответим: поэт не хочет служить Черни, поэт не будет служить Черни, его песнь свободна как ветер и бесплодна как ветер; поэт ни у кого никогда никаких разрешений не спрашивал и спрашивать не станет — нормы же и императивы существуют только для тех, кто боится всякого окрика и во всех, взявших в руки палку, видит капралов. И знаете, как разрешит этот спор гносеология — та страшная наука, с именем которой и профаны, и ученые привыкли соединять мысль о последнем грозном судии, вершающем судьбы истин? Она скажет, что тот, кто ответит, находится вне ее компетенции, не подсуден ей и потому свободен от всех заграничных «что» и «как». <...> Вы привыкли думать, вместе с В. Ивановым, что наши западные соседи должны владеть и княжить над нами, а мы им должны платить дань, и если теперь являются к вам и именем западной



«истины» требуют Пушкина, вы безропотно отдаете, полагая, что ежели требуют, то, стало быть, вправе требовать...

В. Иванов — один из самых умных и блестящих современных писателей, — это все знают. Про себя скажу, что, если бы у нас, как в древних Афинах, существовало право остракизма, я подал бы свой голос за изгнание В. Иванова из пределов отечества. И если бы меня потом спросили, что я, собственно, против него имею, я бы ответил, как прославившийся афинский нищий: я ничего не имею против него, но мне надоело постоянно слышать, что В. Иванов умен, В. Иванов блестящ. Потому-то я так горячо вступился за Пушкина, потому-то я советую читателю прочесть в «Бороздах и межах» стр. 130–132. Может быть, если моя защита Пушкина против Черни оказалась недостаточно сильной, Пушкина спасут талант и искусство В. Иванова.

#### IV

В последнее время, больше чем когда-нибудь, в русской философской литературе растет и культивируется внутреннее преклонение пред Западом. Посмотрите на вновь вышедшие книги — не только на «Борозды и межи» В. Иванова, но хотя бы на «Смысл творчества» Бердяева или печатающуюся в «Вопросах философии и психологии» обширную философскую работу Булгакова<sup>8</sup> <...>.

\*. И Бердяев панически, даже суеверно, пугается того же и пытается, чтоб не остаться наедине с собой, громким криком будить мертвых — точно мертвецы просыпаются от крика. Булгаков прячется за Канта и европейскую науку.

Булгаков в своей прошлогодней лекции заявил, что Россия находится в духовной зависимости от Европы<sup>9</sup>. В. Иванов и Бердяев тоже, по-видимому, того же мнения. По-моему, тут кроется большая ошибка. В зависимости от Европы находится новейшая русская литература, литература упадочничества — в лице ее представителей, В. Иванова, Бердяева, Булгакова и многих других, которых я не назову, так как не могу уделить им здесь достаточно внимания. Но прежняя русская литература никогда ни от кого не зависела. <...> \* Правда, у В. Иванова эта фраза не звучит так банально, как у других: поблекшие листья у него всегда ярко окрашиваются, как на деревьях осенью. Но это тайна его литературного дарования, и суть дела от этого несколько

не меняется: «отчего» напрашивается все с большей и большей настойчивостью, когда видишь, с какой «неумолимой кротостью» В. Иванов отталкивает от себя свое, родное, и торопится перебраться за рубеж, отделяющий бесконечные, малозаселенные шири России от культурных земель Запада. Порой прямо больно читать, что пишет В. Иванов не только о Пушкине, но и о Достоевском и Толстом. Судите сами — я приведу почти наудачу выдержку из его статьи о Толстом: что он говорит о Пушкине, как он сводит основную идею Достоевского к Шиллеру, мы уже знаем.

«Пафос Толстого-художника есть по преимуществу пафос разоблачителя и обличителя и потому внутренне антиномичен, будучи сам по себе силою противохудожественной. Ибо дело художественного гения являть ноуменальное в облачений феномена, причем энергия художественного символизма желает не того, чтобы умопостигаемые сущности духовного мира оставались недо воплощенными или стремились выйти из граней воплощения, но чтобы они предстали в преображенном воплощении, как бы в воскресшей плоти, она же вместе реальнейшая плоть и сама актуальная сущность». Если бы эти слова написал не В. Иванов, а иностранец, немец или француз, я бы сказал, что он просто не читал Толстого, не знает, что есть «Война и мир», «Анна Каренина», или знает их в дурном переводе. Я бы подумал, что, вероятно, произведений последних годов Толстого совсем нет в переводе, что сказки Толстого ему недоступны, а о «Смерти Ивана Ильича» или «Отце Сергии» он и не слышал. Но, конечно, по отношению к В. Иванову такое предположение недопустимо — он превосходно знает всего Толстого. Если же он в Толстом видит только обличителя и противохудожественную силу, то лишь потому же, почему он в Чехове усмотрел только поэта дореволюционных сумерек: Шиллеру не угодили, не присоединились к дифирамбическому хору или, выражаясь языком Достоевского, не захотели рявкнуть осанну.

## V

В чем же тут тайна? Чего нужно В. Иванову, что он бежит от своего и только у Шиллера находит успокоение? Лучше всего дадим слово ему самому. Вот что он пишет в своей статье «О сущности трагедии»: «Ницше был прав, начиная свою книгу о трагедии с обещания, что наша эстетика многое приобретет, если

мы привыкнем в каждом произведении искусства различать два неизменно присутствующие в нем, взаимно противоположные, но и взаимодействующие начала, которые он предлагал обозначать именами двух эллинских божеств, определительно выражающих эту эстетическую полярность, — именами Диониса и Аполлона. Это провозглашение мысли, по существу не новой, напротив, к счастью, глубоко древней, но впервые столь отчетливо высказанной и еще выигравшей в своей отчетливости вследствие ее ограничения пределами эстетики и психологии, с устранением всего, что издавна ей было придано из сферы умозрения и религиозной мистики, — \*. В статье же о Толстом В. Иванов развивает другую ницшевскую мысль о Сократе — приведу опять слова автора в подлиннике, думаю, что так будет целесообразнее: «...Не позволительно ли видеть в той проблеме нравственного сознания, которую знаменует для нас имя Льва Толстого, сократический момент новейшей культуры? ...Вторая половина V века до Р. Х. была в эллинском мире временем омертвления вдруг одряхлевших форм религиозной жизни и разделения недавней синтетической веры на элементы морали, эстетики, умозрения, мистики и государственно-бытового предания, временем расчленения культурного состава, рационализации всего наследия эпохи органической и общего критического пересмотра духовных ценностей; временем начавшейся беспочвенности и философского релятивизма... Бог священного действия ушел, а его мировое лицедейство продолжалось: это было уже безумие и беснование. Нужно было восстать на инстинкт и спасти знание для жизни, пожертвовав знанием по существу. Если не было более реального божества вне природного творческого инстинкта жизни, создавшего во “мнении” людей его затемненные лики, нужно было искать божественного в нормативности разумного сознания, обожествить логические способности и извлечь из человеческого самоопределения объективные нормы нравственности. Нравственностью должно было заклясть хаос покинутого богами бытия. Из голода по реальному знанию стал человек моралистом. Выбирать приходилось между богатством и безумием или оскудением и разумом. Сократ выбрал бедность и разум». И первый и второй отрывок представляет из себя очень тонкое и искусное изложение идей Ницше. Но, как я уже указывал, об Аполлоне и Дионисе Ницше говорит в своем юношеском труде. О Сократе то, что рассказывает Иванов, Ницше говорил в своих последних

произведениях. Тогда же он назвал Сократа декадентом (кажется, Ницше первый ввел в употребление это слово), тогда же он и самого себя должен был признать декадентом. Сократ, объяснял далее Ницше, сознавал свою упадочность и боролся с нею всеми средствами, но напрасно, ибо все средства, которые изобретает декадент, не могут не быть тоже декадентскими и потому не только не останавливают, но продолжают внутреннее разложение. Но о себе самом Ницше судил иначе. Со свойственной людям в таких случаях загадочной непоследовательностью Ницше утверждал, что хоть он и декадент, но все же ему удалось найти способ бороться со своей болезнью...

В чем же сущность *décadence*'а или, чтоб говорить по-русски, упадочности? Был ли Ницше упадочником уже в молодости, когда повествовал нам об Аполлоне и Дионисе, или только долгая и тяжкая, закончившаяся безумием болезнь произвела в нем те разрушения, о которых свидетельствует его позднейшее творчество? В. Иванов противопоставляет богатство и безумие бедности и разуму. А Аполлон есть ли символ безумия или разума? И дальше, кому дано заклясть хаос, покинутый богами мира: нравственности лишь или разуму тоже? В. Иванов избегает этих вопросов. Указывая на «открытие» Ницше, он тоже почему-то проходит мимо того совершенно очевидного обстоятельства, что честь открытия, если оно было сделано, принадлежит не Ницше, а первому учителю Ницше, Шопенгауэру. Дионис и Аполлон, эти эллинизированные *Wille und Vorstellung*<sup>10</sup> Шопенгауэра, — у Ницше только заменили немецкие нарицательные имена греческими собственными. Все, что Ницше рассказал в «*Geburt der Tragödie*»<sup>11</sup> о Дионисе и Аполлоне, до него рассказал гораздо лучше Шопенгауэр: он же изъяснил роль, выпавшую на долю Диониса — воли и Аполлона — интеллекта. <...>

И тут же я установлю обратное положение относительно В. Иванова: его тайный соблазн есть соблазн упадочника, врачующего себя упадочническими средствами. Он больше всего на свете ценит законодательствующего Аполлона, он готов покориться Сократу, он, как истинный упадочник, готов верить в кого угодно и во что угодно, только бы ему было обеспечено, что первозданный хаос, как он говорит, не разорвет наложенных на него тысячелетней культурой цепей. Оттого-то он так торопится принять юношеское упражнение еще не знавшего тайны жизни Ницше за откровение. <...> «Рождение трагедии» написа-

но человеком, который много слышал и читал и который думал, что этого достаточно, чтобы все знать. Потом Ницше убедился, что не только на небе, но и на земле есть многое, о чем молчат даже самые умные и ученые книги. И тогда он по-своему разгадал загадку Сократа: у Сократа было знание не для себя, а для других. <...> Ницше действительно пытался разумом отделаться от безумия и сделал для этого, что мог. Но поставленная им себе задача оказалась невыполнимой: бывают случаи, когда безумие властнее самой богатой человеческой мысли.

Пример Ницше является предостерегающим уроком для современных упадочников. Их мысль инстинктивно бежит последних путей Ницше и предпочитает те, которыми он шел, когда имел еще своим вожатым Шопенгауэра и в Аполлоне видел единственного, побеждающего Бога. И В. Иванов, и Бердяев, и Булгаков, когда им представляется выбор между трагедией, изображенной в его первом произведении, — ее же он знал по эллинским источникам, Вагнеру и Шопенгауэру — и трагедией, которую он видел своими глазами и которую он с такой неслыханной силой напряжения изобразил в последних томах своих сочинений, не могли долго колебаться. Говорят, что умные люди обыкновенно бывают недоверчивыми. <...> В. Иванов — очень умный человек, никто против этого спорить не станет, ибо против очевидности не спорят. Толстой был необычайно умным человеком, а под старость — из гордости, должно быть: его не только В. Иванов, но и многие другие считали гордым — стал пренебрегать лучшим даром богов и жестоко поплатился за это: вместо памятника при жизни, которого удостоился В. Гюго, скромная и наполовину забытая могила где-то в тоже уже полузабытой Ясной Поляне и снисходительная критика В. Иванова. <...>

## VI

Опять приходится вернуться к гносеологии, и на этот раз хотя и по поводу В. Иванова, который, понятно, должен быть главным предметом нашего внимания, но не в непосредственной связи с тем, что им высказано в «Бороздах и межах» и других сочинениях. <...> Кантианство, как и неокантианство (исключая, впрочем, Шопенгауэра, который, хотя и считал себя кантианцем, совсем стоит особняком в истории философии прошлого века), стремилось дать человечеству прочные истины, т. е. оно не вы-

думывало никаких новых истин — гносеологи, в качестве умных людей, считают выдумывание новых истин неподобающим философским занятием, — но зато оно оправдывало и укрепляло истины, до него и без него явившиеся на свет, истины научные, этические, эстетические и даже религиозные. <...>

Кантианцы добросовестно исполнили свою задачу, но добились своей цели ценой немалой жертвы: им пришлось отказаться от метафизики. <...> Так что совершенно неожиданно для всех материализм — простой, грубый, презренный материализм, выходил в некотором отношении богаче идеализма. <...> Покой гносеологов кантовской школы был нарушен, и в самой Германии в начале XX столетия возникло направление, которое поставило себе задачей вернуться в философии к онтологизму. Кантианство было заклеено именем психологизма. <...> Я, конечно, не стану излагать здесь, каким образом западные философы находят абсолютную и вечную истину. Мне нужно лишь отметить два обстоятельства: 1) Хотя все теперь и отмахиваются от гносеологии, но гносеология у каждого есть и продолжает быть драгоценнейшим сокровищем каждого философа. 2) Новая философия, разрешившая возврат к онтологизму, новых онтологических истин до сих пор не открыла и нам не показала. Все ее дело сводилось к тому, чтобы старые, прежде добытые истины превратить из человеческих в божественные. <...> Сейчас вошел во всеобщее употребление новый термин — интуиция. Философу нет надобности доказывать истину: он ее видит, непосредственно видит.

На интуицию накинута с особенной жадностью. Все точно сразу прозрели. <...> Правда и то, что интуиция вовсе не такая уже новая выдумка, как это сейчас утверждается. Спиноза говорил о *tertium genus cognitionis*, о *cognitio intuitiva*<sup>12</sup> как о совершеннейшем виде познания. Мы у него встречаем такого рода утверждения, чисто интуитивные, как *sentimus experimurque nos ternos esse*<sup>13</sup>. Сочинения Шопенгауэра полны рассуждениями о преимуществе интуитивного познания перед дискурсивным. А между тем Шопенгауэр является наиболее последовательным, если хотите, единственным последовательным кантианцем, ни на минуту не забывающим, что мир — это мое представление.

<...>

<...>

## VII

В. Иванов и Бердяев, как настоящие декаденты, конечно, очень обрадовались, когда узнали, что Европа выдумала новую магометанскую гносеологию. В свое время они, конечно, довольствовались и старой гносеологией, потому что практический разум Канта был все же приличным суррогатом абсолютного, но, хотя от добра добра не ищут, онтологизм в чистом виде с интуицией, дающей возможность все знать, показался им много более привлекательным. Онтологизм именно тем хорош, что он как материализм дает возможность исчерпывающим образом познать всю действительность. И в самом деле, когда я, читая произведения В. Иванова, пробовал придумать хоть какой-нибудь вопрос, на который бы у него не нашлось ответа, я ничего не мог придумать, разве только заставить его самого такой вопрос выдумать. Он все знает, все понимает. О чем бы он ни говорил, он все умеет объяснить, так что в конце концов получается немножко досадное впечатление, что жизнь только тогда имеет для В. Иванова цену, если можно вперед вычислить по таблицам, что ждет человека в будущем. Невольно вспоминаются те горячие слова, которые когда-то вложил в уста своего подпольного человека Достоевский, — пусть все гармонии идут к черту, только бы нам на своей свободе пожить<sup>14</sup>. Но В. Иванов все — и Достоевского — видит только сквозь призму Шиллера: сперва порядок, а там все остальное. Особенно меня это поразило, когда я недавно слушал его еще ненапечатанный, кажется, доклад о Скрябине<sup>15</sup>. Доклад был, конечно, великолепный. В. Иванов лишний раз доказал, хотя в этом уже давно никто не сомневается, свое необычайное мастерство в словесном искусстве. Общая же мысль его сводилась к тому, что музыка вообще и музыка Скрябина в частности выполняет известные философские задачи и должна оцениваться, стало быть, в зависимости от того, насколько ей удалась поставленная цель. И вот, скажу откровенно, — В. Иванов ведь любит, чтоб говорили откровенно, — когда я слушал доклад, как ни пленяла меня блестящая форма изложения, вся моя душа восстала на докладчика, и я, не в первый, впрочем, раз в жизни, глубоко скорбел, что не располагаю магометанской гносеологией, которая дала бы мне право наложить свое властное veto на рассуждения В. Иванова. Вслед за Тертуллианом я готов был воскликнуть: «Scelestissime hominum, ... parce unic spei totius orbis»<sup>16</sup>.

Почему такая музыка должна служить философии?! До сих пор я хотел и любил думать, что философия находит свое оправдание в музыке. Когда я слышал музыку в философских рассуждениях, я говорил: вот хорошо, вот настоящий философ! Я за то любил из древних Платона и Плотина, а из новых Шопенгауэра и Ницше, что мне в их произведениях слышалась настоящая музыка. Самого В. Иванова я люблю потому, что он не говорит, а поет, — и вдруг оказывается, что Скрябину навязываются какие-то общественные или вселенские задачи, точно у одаренного музыканта на этом свете нет своего настоящего дела. <...>

В. Иванов скажет, что я начал пророчествовать, — то говорил о будущей гносеологии, теперь о будущей философии. Правда, конечно. Но с волками жить, по-волчьи выть: теперь столько кругом пророчествуют, что поневоле и сам повышаешь голос. <...>

По ныне действующей гносеологии — так соблазлившей упадочников, которым искусственно добытая прочность нужнее всего в мире, — человек истину видит, в виденном же сомневаться нельзя, а об отсутствии сомнений свидетельствует не допускающий возражения повышенный тон голоса. Поэтому-то никто теперь не любит говорить о временном и об эмпирическом. Всех занимает вечное и потустороннее, а так как о вечном и потустороннем знают очень мало, то в это звание возводят временное и эмпирическое. <...>

<...>

В. Иванов излагает свои мысли с той ясностью и отчетливостью, которые, по Декарту, являются всегда спутниками и признаками истины<sup>17</sup>. \*. Сказано превосходно: догадка тонкая и выражена очень художественно. Но, с другой стороны, точно гвоздями прибито. Будет стоять и стоять пред тобой, как черная рука и надпись на перекрестке с указанием направления. А меж тем, если В. Иванов был так догадлив, что разглядел «вину» Мышкина (как и героев греческих трагедий) там, где никто никакой вины не предполагал, там, где никто вообще ничего не различал, почему же он не рассказал читателям, что и «вина» — то здесь на обычную вино совсем не похожа, что она прежде всего не имеет постоянного бытия и неизменных свойств, как и все метафизические сущности? Сейчас она есть, а через миг ее нет, и вместо нее сверкает ослепительная невинность. А потом опять страшное черное или серое пятно, а может быть, и совсем не пятно и совсем цвета не имеющее?



Отчего В. Иванов не обмолвился об этом ни словом? У Достоевского речь идет и не о таких превращениях. Не догадался он или не хотел догадаться?! Проклятая гносеология помешала, не позволила отречься от аристотелевского принципа  $A = A$ . Но ведь  $A = A$  для мира эмпирического.  $A$  есть и другие области:

Там чудеса, там леший бродит,  
Русалка на ветвях сидит.

Пушкин узнал это от Арины Родионовны, но ведь, право, не только Шиллер и Аристотель знают. Гоголь написал «Вия» и «Страшную месть» без Аристотеля и в «Записках сумасшедшего» не считался с законом противоречия. И Толстой, когда 82-х лет убежал из дому, как бегут юноши и дети, тоже не подгонял своего решения к принципам, которые, по существующим убеждениям, должны лежать в основе вселенских событий. Просто ушел — разрешите мне думать, что в его простом уходе больше значения, чем в ином вселенском, по своим историческим последствиям, деле. Не мне, впрочем, разрешите — я себе давно это разрешил, ни у кого не спрашивая, — а разрешите В. Иванову. Ведь от постоянных вселенских дел невольно станешь и привычному человеку — как Достоевскому в свое время, когда он форменно взвыл от «всего прекрасного и высокого» и Шиллера. Всезнание мучительнейшая и скучнейшая вещь. Неужели В. Иванов этого не знает?! Или это нужно забыть во что бы то ни стало?!

### VIII

В. Иванов находит, что основная мысль Достоевского, которую и он сам разделяет и считает символом своей веры, в том, что величайший человеческий грех — стремиться устроиться на земле без Бога. «Так для Достоевского, — говорит он, — путь веры и путь неверия — два различных бытия, подчиненных каждое своему отдельному внутреннему закону, два бытия гетерономных, или разнотаконных. И эта двойная закономерность обуславливает собою два параллельных ряда соотносительных последствий как в жизни личности, так и в истории. Ибо целые эпохи истории и поколения людей, по Достоевскому, метафизически определяют себя в Боге или против Бога, в вере или неверии, и отсюда происходит сообщество в заблуждении, вине

и возмездии, и вавилонский столп продолжает строиться, потому что языки еще не смешались... Во всем, что представляется Достоевскому не соборным единением душ, согласившихся к действию во имя Бога или на основе веры в Бога, но механической кооперацией личностей, отъединенных внутренне одна от другой неверием в общую связь сверхличной реальности, — личностей, только условившихся, во имя самоутверждения каждой и в целях общей выгоды, работать сообща, для осуществления своего человеческого, пока еще могущего сплотить их в одном усилии идеала, — \* \*.

На этот раз В. Иванов является убежденным кантианцем (неприменно убежденным — философу иначе нельзя) и все-таки говорит хорошо, так хорошо, что поневоле заслушаешься. Но и первый отрывок чудесно написан, и все, что он когда-либо писал, превосходно. Не нужно только слишком пристально рассматривать его мысли и примерять их к действительности — такой требовательности не вынесет, по-видимому, ни одна философская мысль.

В. Иванов вслед за Достоевским осуждает попытку устроиться на земле без Бога. Но это кажется уже ему недостаточным. Он стремится к «большему», хочет помочь людям устроиться на земле с Богом и в этом видит верховную задачу не только философии, но и всего искусства, даже музыки. Отсюда его рассуждения о дифирамбической поэзии и соборности. <...>

Тоже и соборность: много и хорошо говорит В. Иванов о соборности, но не разворачивайте ослепительно сверкающих риз, в которые облачил ее В. Иванов: иначе вы непременно доберетесь до эмпирической категории — до того же «устроения с Богом». В. Иванов не может иначе: ему необходимы резкие противопоставления: соборность — индивидуализм, аз есмь — ты еси и т. д. В последнем из напечатанных им большим стихотворении «Человек» он берет эпитафией изречение бл. Августина: «fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, c lestem vero amor Dei usque ad contemptum sui»<sup>18</sup>. Помимо того что изречение может быть скорее сочтено псевдоэпитафией, чем эпитафией к стихотворению, — В. Иванов, надеюсь, поймет, почему я так говорю, — тут повторяется обычная история: на первый взгляд, как будто глубокое прозрение, при более же внимательном рассмотрении — фикция и только фикция.

Земной град только на условном, человеческом языке включает небесный град, как и любовь к себе — любовь к Богу. Таково же противуположение между аз есмь и ты еси. <...> Что же до соборности, напомним В. Иванову слова его любимого философа Плотина: \*. Плотин — этого не станет отрицать В. Иванов — знал многое. И утверждал, что путь к последней тайне — одиночество. Об этом же рассказывал — и не хуже Плотина и с не меньшим проникновением в последнюю тайну — и Толстой. В. Иванов не расслышал. Или, вернее, не хотел расслышать? Не тут ли разгадка всего нашего упадочничества? <...>

\* «Если кто провозглашает, что у него что-нибудь есть, это еще не значит, что оно у него есть: многие, зная, что у них нет, говорят, что у них есть, и как раз о том, чего у них одних нет, они возвещают, что оно только у них есть»...

Но стоит мне забыть о притязаниях В. Иванова, и мое отношение к его писаниям совсем становится другим. Я с наслаждением слушаю его великолепный бред, как слушаю бреды всех людей, отмеченных дарованием и талантом. Ведь в бредах, и только в бредах, можно найти «онтологические» прозрения. Я уверен, что, если бы В. Иванов жил в римской империи в первые века нашей эры, когда ни магометанской, ни какой иной гносеологии не было и когда люди не стыдились быть тем, чем их создала мать природа, и верили не только себе и своему разуму, но и в богов, В. Иванов совсем бы не стал так добиваться во что бы то ни стало «правоты». И тогда бы все его любили и ценили, никто бы с ним не спорил и благодарное потомство сохранило бы о нем память как о *Venceslavo Magnifico*, о Вячеславе Великолепном. Даже и сейчас, говорю, после того как я уже представил все свои возражения и не считаю себя обязанным принимать высказанные им суждения за истину, а принимаю их за то, что они и на самом деле есть, т. е. за вдохновенный фантастический бред, когда я уже могу не отдавать Пушкина за Шиллера, Толстого за онтологизм и Чехова за золотой, поблекший листок, — В. Иванов становится для меня только Вячеславом Великолепным. Поистине, высказавшись, я облегчил свою душу: *dixi et animum levavi*.

И в третий раз вспомнил я мудрого Плотина и его проникновенные слова *δει δε πειθω ελαγειν τω λόγω μη μένοντας επι της βίας*<sup>19</sup>, которые я, в применении к настоящему случаю, предлагаю в следующем вольном переводе: предоставим другим сражаться мечами и доводами, мы же будем только слушать друг друга.

Все нравится мне в В. Иванове: и тонкость его упадочных узоров, и его пристрастие к эллинизму, и вкус к Шиллеру, Гёте и Ницше, и пророческий тон его писаний. Мне нравится нарочитая тяжесть его огромных, изысканных периодов, даже его старомодная жеманность, когда он восстанавливает букву q

## 6

Тут мы встречаемся с *третьим искажением*, набрасывающим наиболее густую тень на весь облик Вяч. Иванова и вплотную подводящим скептического портретиста к разгадке его «упадочнической» сущности. Это искажение весьма своеобразно связано с Толстым. «Ясно, — говорит Шестов, — что не гордость Толстого и не его ярость отпугивают В. Иванова. При других обстоятельствах В. Иванов мог бы любовно радоваться «демонизму» Толстого — он бы, конечно, сам подыскал более необычное слово для характеристики: мне в этом отношении за ним не угнаться. Смущают же его простота и кротость именно потому, что они хотят быть действительными, что Толстой в самом деле готов не мстить врагу, не пить и не курить, не противиться злему ни в идее, ни в мыслях, ни в книге, а в жизни. Для В. Иванова такое положение совершенно неприемлемо, даже оскорбительно. Вся его задача в том, чтобы радикальным образом оторвать идеи от действительности и вдохнуть в них собственную независимую жизнь, пусть и не похожую на обыкновенную, но свою — пышную и роскошную, прекрасную в той своей красоте увяданья, которую так любил Пушкин осенью, когда леса одеваются в багрец и золото. Для того, что бы достичь этого, нужно чтоб идеи перестали питаться соками, идущими из жизни. Только при таких условиях может получиться та пышная красота увядания, которой так богаты и прозы, и стихи В. Иванова. *А Толстой требует воплощения в делах!* Ведь этак и в самом деле придется вступить в борьбу не с фантастическим красавцем-демоном с опаленными крыльями и даже не с чертом Достоевского, у которого, как никак, а всегда был настоящий хвост, а с обыкновенным человеком, у которого в руках палка, камень или нагайка. Это уже будет не борьба — и тут В. Иванову делать нечего».

Я нарочно привел эти слова полностью, потому что в них есть нечто *непостижимое*. Они очень далеки от обычных взглядов Шестова на «правду» и «неправду» Толстого, и мне представля-

ются прямо *загадочными*. Что хочет ими сказать Шестов? Что у В. Иванова слова расходятся с *делом*? Или что его воззрения никак не соприкасаются с *деловым*, историческим планом действительности и нигде не встречаются с «гущею» жизни?

В какой ближайшей связи стоит все поэтико-философское мирозерцание Вяч. Иванова к тому историческому действию, величайшему по своей жизненности и конкретности, которое мы ныне переживаем, — с какой изумительной отчетливостью определяет свое отношение, положительное и отрицательное, ко всей сумме сил, борющихся сейчас за господство над миром — об этом лучше всего свидетельствуют статьи Вяч. Иванова за два года войны, ныне объединенные в сборник *Родное и вселенское*.

Но, может быть, Шестов обвиняет Вяч. Иванова именно в расхождении между словом и делом? («Толстой требует *воплощения в делах*») я решительно недоумеваю. Если дела понимать в чисто внешнем смысле слова, то мы знаем, что Толстой так и ограничился одними «требованиями» и до *дела* не дошел. И так ли уверен Шестов, что, если б он себя спросил о делах в этом узком смысле слова — напр., осуществляет ли сам он *апофеоз беспочвенности*, о котором так талантливо и красноречиво писал и пишет, воплотил ли он в своей жизни освобождение от всяческих «почв» (семьи, собственности, социального положения) — то не пришлось ли бы ему испытать на себе самом всю неловкость этого вопроса и его *не реальный, а чисто словесный смысл*?

Что же это значит? Значит ли это, что Толстой не мучился сердцем, рождая свои «идеи»? Или что душа Шестова глубочайшим образом не болела, когда он простонал свой «апофеоз»? Нет, мы более справедливы и думаем, что Толстой и Шестов очень *подлинны в своей боли* и никогда не укорим их в том, что у них идеи живут «отдельной от жизни жизнью». Мы скажем только, что, овладевая сферою *внутренней жизни*, идеи не довоплощались у них до жизни *внешней и материальной*. Дело «житейское» обыкновенное, но оно нисколько не заставит нас усомниться во внутренней подлинности, напр., той жажды *самоубийства*, о которой Толстой говорит в Исповеди и которая не осуществилась во внешней действительности. Веревка, соблазнявшая Толстого или ружье, с которым он боялся остаться наедине, — это абсолютно подлинные *факты внутренней жизни* Толстого, нисколько не теряющие своей цены от того, что впоследствии Толстой не мог внешнюю свою жизнь построить на началах действительного ос-

вобождения от всяческой «почвы», идейную и сердечную вражду с которой Шестов унаследовал в значительной мере от Толстого.

Но если и Шестов, и Толстой принуждены различать (слова, внутренняя жизнь и внешняя жизнь) три сферы, а не две, то спрашивается, какой смысл имеет шестовское обвинение Вяч. Иванова, что у него слова и идеи живут особою жизнью? Хочет ли этот Шестов сказать, что идеи и слова Вяч. Иванова не рождаются из *внутренней жизни*, из *опыта его сердца*, а, так сказать, творятся из ничего, выбалтываются из какой-то пустоты, его же душа в это время живет какой-то *другой* жизнью? Не думаем, чтобы Шестов мог серьезно поставить этот странный вопрос, но если б он вздумал его поставить, мы бы попросили *доказательство* и потребовали бы от портретиста, чтобы он *в оригинале* показал ту «дыру», которая зияет в его изображении. Другими словами мы бы попросили его, во-первых, от мало говорящей «спины» перейти к решающей характеристике лица; во-вторых лицо живописать по объективным данным, хотя бы поэзии Вяч. Иванова, и непременно схоже с оригиналом.

Впрочем, может быть, ларчик открывается еще проще? Может быть, в разбираемом обвинении Шестова мы имеем любопытную по простоте *quaternion terminorum*?<sup>16</sup> Может быть, говоря о расхождении между идеями Вяч. Иванова и действительностью, Шестов берет идеи *Вяч. Иванова*, а действительность *свою, шестовскую*, т. е. такую, какой она представляется ему, Шестову? Но разве Вяч. Иванов обязан быть верным той безликой действительности, которую знает Шестов, а не тем живым *лика* действительности, которые знает он сам? Так пожалуй можно было притянуть к ответу Пушкина за то, что он воспроизводит действительность иначе, чем ее представлял себе, напр., *Шопенгауэр*. Странное обвинение, странная логика!

## 7

Но всего замечательнее то, что, занявшись исключительно спиной Вяч. Иванова и исказив ее до неузнаваемости, Шестов, вопреки всякой логике и с нарушением всех законов эвритмии и музыки, вдруг переходит к разгадке сущности Вяч. Иванова и на нескольких страницах дает исчерпывающее *объяснение* ненарисованного им лица. Тут прямо не знаешь, чему изумляться больше: *таинственной ли непоследовательности* (слова Ше-

стова о Ницше), с какой беспочвенник Шестов шагает уверенно и твердо по целой куче различных «почв» (метафизической, философско-исторической, эволюционной, объективно-логической) или же тем исключительно своеобразным приемам, с какими он обращается с «объектом», оставшись с ним наедине и стараясь овладеть им, не заглянув ему в глаза.

У Шестова и здесь есть теория. Сущность ее (да простит нам Шестов! сам он первый заговорил о *сущностях*) можно своими словами изложить так: «Все должны молчать, а я *один* буду говорить, ибо у меня *одного* есть право на непоследовательность. Когда кого-нибудь из вас уличат в нелогичности, вы конфузитесь, когда же у меня найдут противоречие, я возвеличиваюсь и расцветаю. Это меня возвышает сразу над всеми. У всех есть ключи: у кого от Царствия Божия, у кого от разума Библии, у кого от чистого разума, у кого от объективности вообще, а у меня, Шестова, есть *ключ от всех ваших ключей*. Над вашей многообразной *potestas clavium* у меня есть *supra-potestas clavis unius*<sup>17</sup> и все ваши ключики и ключицы я отбираю, кладу в шкатулку, запираю ее своим единым ключом и крак! — ключ сломан: и у меня ключа нет и все ключи погребены. Выходит до обидности стройно и до обидности схоже с Гегелем! У Гегеля был тоже такой «универсальный» ключ, которым он мог открыть шкатулку, в коей хранятся все ключи, а этими ключами открыть всю действительность, вследствие чего его философия и должна была быть кульминационным пунктом в самосознании всемирного, *абсолютного Духа*. Но у Гегеля его единый ключ все открывал, у Шестова его единый ключ все *закрывает*. В остальном эти ключи абсолютно схожи, как правая и левая рука. И Шестов притязает с такой же абсолютностью закрыть «самосознание» всемирного Духа, с какой Гегель притязал его *открыть*. И как Гегель был единым посвященным в божественные тайны абсолютного разума и собою и своею философией отменял все предыдущие «посвящения», вводя *всю* их правду в свою систему логики, так и Шестов хочет быть *единым* посвященным в божественную тайну абсолютного неразумия и единым выразителем божественной воли небытия мира и человека — в своем апофеозе беспочвенности.

Несомненно, в этой теории есть любопытные сверкания мысли, и если отбросить ее притязательную абсолютность, в ней можно найти немало поучительных и ценных «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет»<sup>18</sup>. Но, к несчастью для Шестова,

«абсолютность» по формальной структуре своей *логична*, а содержательность есть апофеоз идеальной «почвы», и, таким образом, его абсолютность *внутренне* противоречива, и *supra-potestas*, хотя и «запирательного», но единого ключа в его адогматических руках поражает своею несообразностью и очевидной неправдой. Ведь ключ, хотя бы только закрывающий, должен *подходить* к валику<sup>19</sup>, объективно ему *соответствовать*, иначе он ничего не запрет. Другими словами, нет никакой логической разницы между ключом запирающим и ключом отпирающим. Они равно положительны, равно «почвенны», равно догматичны и равно притязательны! Различаются же только «поворотом» — один действует вправо, другой влево. Пора, наконец, Шестову понять, что вся его гносеология и весь скептицизм — *одни слова*, а не слова у него — только страстное желание тем же ключом, что привлекает внимание всех мыслителей мира, повернуть влево и даже может быть совсем его сломать.

В вопросе о сущности Вяч. Иванова *supra-potestas* Шестова проявляется самой невыгодной, *схематической* своей стороной. Он и не думает проникать в *индивидуальную* сущность Вяч. Иванова. Ницше установил сомнительную категорию «упадочничества», оставив в неопределенности, *что падает и куда падает?* И вышло у него, что Сократ и Платон упадочники, да еще из самых важнейших, своего рода киты упадочничества. Под эту *общую* категорию Шестов подводит и Вяч. Иванова и подводит, так сказать, *априорно*, не потому что Вяч. Иванов — Вяч. Иванов, а потому что он подходит под неопределенный, какой-то общий тип. Попасть в одну категорию с Сократом поистине великая честь, и если деятельность Вяч. Иванова окажется столь плодотворной и исторически действенной, какой оказалась перед лицом истории деятельность первого гениального «упадочника», то, конечно, ничего большего пожелать не смог бы Вяч. Иванову и самый неумеренный его почитатель. Но Шестов, как и Ницше, к слову «упадочник» ставит знак *минуса* и хочет этим наименованием разоблачить дурную сущность Вяч. Иванова. Но то, что у Ницше, в виду особого его отношения к античности, имело хотя и парадоксально-романтический, но все же уловимый смысл, то у адогматика Шестова не имеет ровно *никакого* смысла. Увы! я должен сказать несколько азбучных истин: *падать можно только сверху вниз*. И еще: падение мыслимо при существовании *верха и низа*. И еще: кто говорит об упадочничестве как истори-



ческом явлении, тот утверждает: 1) историческую действительность какого-то высшего уровня, по сравнению с коим падением может быть назван переход на уровень низший, 2) возможность объективного *измерения* исторического «верха» и исторического «низа». Мы решительно не знаем *философии истории* Шестова (у Ницше она есть) и думаем, что у подлинного «адогматика» она *невозможна*. И тот, кто, заинтересовавшись определением Шестова, стал бы искать в его статье, что именно он разумеет, прилагая к Вяч. Иванову столь громкое и пустое имя, должен бы с разочарованием констатировать, что Шестов решительно не знает, что ему делать с этой *ницшевской* категорией, некстати ему подвернувшейся, и совершенно не умеет ответить на вопрос: по сравнению с *чем* и в отношении *чего* Вяч. Иванов «упадочник»? В этом месте «боги» заметно оставляют Шестова, и он говорит нам о несуществующих растениях, которые расцветают пышнее от того, что им подрезывают корни. Смеем уверить Шестова, что в растительном мире такого *апофеоза беспочвенности* не встречается, и цветы расцветают пышнее и ярче от заботливого «усиления» *почвы* или от умножения тепла и света.

Характерно, что, раскрыв сущность Вяч. Иванова, вопреки всей адогматической музыке (или заперев ее своим ключом — что то же самое) Шестов иронизирует еще над *всезнанием* Вяч. Иванова и говорит, что решительно не может придумать вопроса, на который не мог бы ответить Вяч. Иванов. Но вот оказывается, что он, Шестов, знает еще больше, чем Вяч. Иванов, ибо, охватив своей характеристикой безусловно *все знание* Вяч. Иванова, он прибавляет к этому своему адогматическому «охвату» еще *знание тайны Вяч. Иванова*, самому Вяч. Иванову неизвестной, и таким образом показывает себя еще более знающим по формуле: Вяч. Иванов знает  $n$  вещей, Шестов же  $n + 1$ . Со стороны же качественной разница еще существеннее. Вяч. Иванов как всякий «упадочник» — христианин верит, что истина сполна доступна *одному Богу*, из коего выпало человечество грехом первого Адама. Люди же в силу безмерной «многочастности и многообразности» (Евр. I, 1) <sup>20</sup> божественной истины в упадочном своем состоянии знают ее всегда несовершенно и частично, каждый сообразно своему *дару*, отсюда принцип *соборности* или восполнения скудности одного достатком другого. Шестов же верит 1) в *единую* и абсолютно *уединенную* истину своего «апофеоза», отрицающую все другие «истины». 2). *Supra potestas*, вытекающую

из этого знания, приписывает *самому себе* и «властно» уделяет ее лишь не многим мыслителям, которые ему «нравятся» непосредственно, по одной «интуиции» (Шопенгауэр, Ницше). Как при таком положении вещей у Шестова поворачивается язык Вяч. Иванова, а *не себя* считать приверженцем «магометанской гносеологии» — это для меня истинная «тайна» шестовской души, и я, откровенный «догматик», *ничего* об этой тайне сказать не могу. Могу только сказать, что если вообще возможно к магометанской формуле *единого Аллаха и единого пророка его* искать аналогии в области философии, то во всей истории философии, согласно сказанному выше, можно найти только *два* притязания, *вполне* магометанских по своей прямолинейной абсолютности и по абсолютному самосознанию своих представителей: это панлогизм Гегеля и пан-алогизм Шестова!

Шестов смутно чувствует неловкость своего «абсолютного» положения и говорит: «с волками жить — по волчьи выть». Теперь столько кругом пророчествуют, что поневоле и сам повышаешь голос. Если среди общего шума надрывающихся и надсаживающихся голосов произнесешь какое-нибудь слово спокойно, оно не только не будет воспринято, но даже просто не будет услышано. Тут поневоле запророчествуешь!.. Совершенно верно: «пророчествование» Шестова налицо, но нам кажутся не вполне точными его собственные слова об этом, ибо: 1. Шестов *вообще* «пророчествует» в своих произведениях, и если в данном случае его «возбудили» современные ему писатели, то в других случаях «возбуждают» его писатели ему не современные 2. Я не понимаю достаточных оснований для его отрицательно-пророчественного возбуждения: если «кричат» догматики (кстати, не Вяч. Иванов), то это еще не значит, что должен кричать «адогматик», особенно в статье о некричащем догматике. А догматическое молчание куда убедительнее адогматического крика. В зыбкой и преходящей области «крика» адогматизм теряет то лирическое и музыкальное очарование, которое составляет *единственную* сильную сторону этой статьи Шестова и всех других его произведений.

## 8

Этим мы подошли к вопросу о музыке и тем самым к концу наших замечаний. Шестов не может пойти против художественной очевидности: он признает «музыкальность» и музыкальность

речей и писаний Вяч. Иванова: «В. Иванова я люблю потому, что он не говорит, а *поет*». Казалось бы, вот почва для понимания. Шестов *выше всего* ставит музыку, по крайней мере, так хочет представить, а у Вяч. Иванова — музыка. Значит, замолкни и слушай. Нет, говорит Шестов, слушать не стану и сейчас же *обосновывает* известной «почвой» свое неслушание: по адогматическому катехизису музыка не *может* иметь общения с словом и мыслью. И во всех тех случаях, когда перед нами *музыкальный факт* этого общения, Шестов с своим гегельянством навыворот бестрепетно и категорически говорит: тем хуже для фактов! И его уже *ничего* смутить не может. Если величайший из музыкантов в величайшем из своих творений, из самых глубинных первооснов музыки стихийно изводит дифирамбически сверкающее соборно хоровое слово человека, Шестов говорит: это не музыка. Если величайший из современных музыкантов, музыкальная гордость России, Скрябин, по-бетховенски цельно в огненной сердцевине своей музыки находит вселенскую *мысль* и свою жизнь жертвенно отдает на искание какого-то неслыханного выхода из темных недр музыки к новому слову космической соборности, Шестов бестрепетно говорит: «Скрябину навязываются какие-то общественные или вселенские задачи». Можно, наконец, возмутиться против этой дерзости схематиков и априористов: *Скрябину или Бетховену может навязываться только неимение «вселенских задач»*. И тот, кто захотел бы слушать «адогматически» Бетховена или Скрябина, будет слушать *себя*, а не Бетховена или Скрябина. Между подлинным Бетховеном и бронированным уходом адогматика стоит препятствием дурная философия: соответствующий § из адогматической эстетики, мнящий себя *ключом и от музыки* и по-кантовски предписывающий ей не нарушать *общих* законов и основоположений раз навсегда установленного адогматизма. В частности, и Вяч. Иванов плох не потому, что плохо «поет» (этого и Шестов не говорит), а потому что поет не на тех *унылых* и *скудных* регистрах, которым считает себя в праве покровительствовать унылая философия адогматизма.

Есть у Шестова и второе основание, по которому он не приемлет «музыки» Вяч. Иванова. Ему кажется, что Вяч. Иванов и «действительность» несоизмеримы. Вяч. Иванов — блеск, празднество, пышность; «действительность» — тусклость, скудость и будни. Тут сталкиваются две извечных категории человеческого сознания: праздник и будни, и нападение Шестова

на Вяч. Иванова может быть воспринято универсально и «макро-космически», если осветить его с точки зрения этого исконного дуализма в самой природе человеческого сознания.

Я перестаю спорить с Шестовым и хочу закончить свои замечания противоположением почти описательного свойства.

Если отбросить все производное во всех его последовательных наслоениях и обратиться к музыкальным *первоосновам* человеческого духа, чувствовавшего себя искони *двойственным* в условиях наличного космоса, то в самой глубине как некие *элементы*, лежащие в основе всех «дуализмов» человеческой мысли, мы можем различить две тонических определенности, сопряженных, как вдыхание и выдыхание, как день и ночь: *мир как данность* и *мир как дар*. Все, что воспринимается изначала, двойится в этой двойной тональности и *звучит* разно, противоположно, до неузнаваемости полярно. Феномен как данность предельно, безличен, исчерпываем, эксплуатируем, эмпирически полезен, космически устойчив, «монотонен», монистичен и постоянен, сам в себе замкнут, себе имманентен и никуда не «выводит». Это изначальное чувство феномена находит свое философское сознание в материализме и, наконец, кантовском критицизме, где изначальный корень этой идеологии — чувство *данности* мира подходит к своему предельному выражению. Феномен как дар беспредельно, трепетно личен, неисчерпаем, подвижен, многогранен, чудесен, праздничен, сверх-нужен. Дар идет от дарящего; в самом *чувстве* дара, изначальном его восприятии *есть* Дарящий, как первое, как безусловное *prius*<sup>21</sup>, от Кого дар только весть, только прикосновение и Кто безмерно больше всех даров Своих. Феномен как дар в самом восприятии рождает *благодарность*, т. е. отношение к *другому*, утверждает изначальную связанность дара с Дарящим и через Дарящего сверхэмпирическую *связанность* даров вопреки их случайности и космической неустойчивости. Чувство дара не имеет ничего общего с чувством удовольствия или наслаждения, которые можно извлечь из той или другой «данности». Все несчастья своей жизни Иов переживает в категории божественного дара, как «*стрелы Всевышнего*». Феномен как дар — есть то понятие, без коего для нас закрыто понимание всей древней философии и в частности философии Платона, в которой эта изначальная категория находит свое высшее *философское* выражение<sup>22</sup>. Но,

как и подобает категории трансцендирующей, полный и торжественный расцвет ее в религии, а не в философии.

Данность есть то, что дано, что *имеется*, что даже в момент нахождения и открытия считается *своим*; за свое не благодарят, свое имеют, своим владеют. В даре — внутреннее движение «радости к другому», признательность и признание, славословие и «песнопение». Восприятие феномена как дара изначально гимнично, дифирамбично, избыточно тем избытком, от которого сами собою открываются уста и рождают песнь или потребность вообще *славословия*, частью которого является все искусство. Категория дара изначально *евхаристична*: ее пылающий центр, коего она искала в одну эпоху и из коего она переходит в эпоху другую — евхаристия — совершенное единство Дара с Дарящим.

На этих двух основных полярностях в восприятии феномена вырастают все другие полярности и противоположения мысли и жизни. Нападение Шестова на Вяч. Иванова — одна из любопытных вариаций на вечную тему вековечного спора: дара и данности.

Шестов законченный и в известном смысле «абсолютный» представитель *философии данности*. Вся жизнь ему предстает как данность бессмыслицы и как бессмыслица данности, как одна огромная, ненужная, ото всех и ото всего отворотившаяся «спина». Уверовав в данность до абсолютности, обожествляя нигилизм данности и утверждая апофеоз ее разоблаченной беспочвенности, Шестов естественно приходит, во-первых, к философии «адогматизма» (всякий «догмат» есть описание данности, т. е. бессмыслицы) и, во-вторых, к философской *аламии*, т. е. невозможности что-либо говорить вне терминов данности, т. е. бессмыслицы. И так как из данности нет никакого выхода к сверх-данности, то Шестов доходит до точки, мистически очень значительной и интересной: к предельному разоблачению самой категории данности и ее изначальной *лжи*, с другой стороны, к предельному утверждению *единственности* этой категории. Освободив ее от наполненности всяким возможным «догматическим» содержанием, он хотел бы оставить только ее *тонический корень*, ее чистое «как».

Отсюда его вражда к философии дара вообще и, в частности, к «мировоззрению» Вяч. Иванова. Категория дара для него — аберрация категории данности. Заподозривая категорию дара как разновидность категории данности, он пробует с нею бороться

теми же методами разоблачения, которые он применяет к категории данности. Но если он хочет *действительной* борьбы, он должен прежде всего противника *увидеть*. Не видя противника, неизбежно бить мимо; всякий же промах, особенно в торжественной обстановке разгадывания последних «тайн», вызывает и смех. А насколько *видит* Шестов в непривычной ему категории дара и как «обезличивает» ее представителей, это доказывается сравнением его изображения с оригиналом.

Сначала Шестов имел другую и более значительную мысль. Вяч. Иванова он назвал «великолепным» потому, что все, к чему ни прикоснется Вяч. Иванов, становится «великолепным». В таком случае Шестов восстал бы не против Вяч. Иванова, а против всей поэзии вообще и против всего искусства, в частности, и *против музыки*. Тогда бы он поистине подошел близко к критике самой категории *дара*. Ведь существо искусства в разоблачении *дара* в кажущейся данности и в постижении вечной *славы* в ми-моидущем.

Слова Фета *К поэтам* можно обратить к служителям *всех* муз:

В ваших чертах мой дух окрылился,  
Правду провидит он с выси творенья:  
*Этот листок, что иссох и свалился,  
Золотом вечным горит в песнопеньи.*

Только у вас мимолетные грезы  
Старыми в душу глядятся друзьями,  
*Только у вас благовонные розы  
Вечно восторга блистают слезами.*

Но оттого ли, что радикальное нападение на искусство показалось Шестову невыполнимым или оттого, что музыка ему действительно дороже адогматизма, он первоначальное намерение изменил и вместо «великолепия» всего искусства попробовал «одогматизировать» великолепие одного Вяч. Иванова, — с каким успехом, — мы видели.

1917

