

лекции

PRO ▶

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ



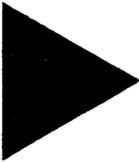
П. В. Рябов

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ
ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ

Лекции PRO — уникальный лекторий, состоящий из курсов, прочитанных в ведущих университетах, а также на множестве передовых образовательных площадок. Ключевая идея серии — учиться можно не только за школьной партой или университетской скамьей. Лучшие образовательные курсы на наиболее актуальные темы современности от ведущих специалистов в различных областях знания.

Какие философские имена, понятия и вопросы скрыты за столь модным ныне, но труднопроизносимым и не вполне понятным словом «экзистенциализм»? Как философия экзистенциализма повлияла на культуру и выразила мироощущение современного человека? Что такое пограничная ситуация, осевое время и подлинное существование? О Блезе Паскале и Сёрене Кьеркегоре, Мигеле де Унамуно и Хосе Ортеге-и-Гассете, Льве Шестове и Николае Бердяеве рассказывает и размышляет в курсе лекций, прочитанных в 2011 году студентам-социологам МПГУ, философ и историк Петр Рябов.

Данная книга составляет часть двухтомного проекта, состоящего из книг «Экзистенциализм. Период становления» и «Экзистенциализм. Возраст зрелости».

лекции
PRO 
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Петр

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ



Группа Компаний РИПОЛ классик

П А Н Г Л О С С

Москва
2 0 1 9

УДК 1(091)
ББК 87.3(1)
Р98

Рябов П.

Р98 Экзистенциализм. Период становления / Петр Рябов. — М. : Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. — 463 с. — (Серия «ЛекцииPRO»).

ISBN 978-5-386-12788-6

Какие философские имена, понятия и вопросы скрыты за столь модным ныне, но трудно произносимым и не вполне понятным словом «экзистенциализм»? Как философия экзистенциализма повлияла на культуру и выразила мироощущение современного человека? Что такое пограничная ситуация, осевое время и подлинное существование? О Блезе Паскале, Сёрене Кьеркегоре, Мигеле де Унамуно и Хосе Ортега-и-Гассете, Льве Шестове и Николае Бердяеве рассказывает и размышляет в курсе лекций философ и историк Петр Рябов.

УДК 1(091)
ББК 87.3(1)

© Рябов П., 2019
© Оформление.
ООО Группа Компаний
«РИПОЛ классик», 2019

ISBN 978-5-386-12788-6

*А. С. и М. В.
с нежностью посвящается эта книга*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателя курс лекций по экзистенциальной философии читался в качестве спецкурса в феврале — мае 2011 года для магистрантов-социологов факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета*. При этом, замечу, весьма близкие по содержанию и проблематике спецкурсы («Проблема человека в современной философии» и т. д.) читались мною начиная с 1998 года на различных факультетах МПГУ для самых разнообразных аудиторий более тридцати раз и продолжают иногда читаться и по сей день.

Выражаю свою глубокую благодарность Александру Варнину и Святославу Сидорову — за тщательную диктофонную запись лекций, издательству «РИПОЛ классик» — за их первичную расшифровку и публикацию, коллегам и товарищам с кафедры философии МПГУ —

* Курс состоял из десяти встреч по две лекции на каждой и, таким образом, укладывался в двадцать академических «пар» или сорок академических часов. Иногда одной теме были посвящены две лекции, иногда — одна. При подготовке этого издания я для удобства соединил две лекции в одну в тех случаях, когда они были тематически едины. С этим связана некоторая диспропорция, которую читатель заметит в объеме различных тем книги.

за всестороннюю и постоянную моральную поддержку, своим родителям Владимиру Николаевичу и Татьяне Петровне Рябовым — за их выдающееся и многолетнее терпение и заботу, а студентам-социологам и другим вольным и невольным слушателям этого курса (Николаю, Святославу, Елизавете, Светлане, Марии, Павлу и остальным) — за их равнодушие, отзывчивость, искренность и порой интересные, глубокие и не имеющие простых и однозначных ответов вопросы (в последнем может убедиться и читатель этой книги). Отдельная моя сердечная благодарность — Анне Верниковской за бесценную, вдумчивую и самоотверженную помощь в работе над расшифровкой лекции о Мартине Бубере и замечательные дополнительные сведения об этой фигуре.

Этот курс носит вводный и обзорный характер, рассчитан на широкий круг слушателей-гуманитариев (теперь — и читателей). Слово «экзистенциализм» и производное от него слово «экзистенциальный» в последние годы прочно вошли в популярный обиход и даже, к несчастью, стали «модными». При этом значение этих слов в нашу, говоря словами Германа Гессе, «фельетонную эпоху» широкая образованная публика часто понимает весьма смутно и приблизительно. Показательный пример: во время одного из недавних, ежегодно проводимых для желающих по всей стране «тотальных диктантов» многие спотыкались и терялись на слове «экзистенциальный», не зная, как оно пишется и что же, собственно, означает!

Как заметит внимательный читатель, автор курса сам безусловно и всецело принадлежит к экзистенциальной традиции философствования и потому довольно смело рассуждает о ней изнутри нее, хотя при этом, по-

добно другим экзистенциалистам, весьма осторожно относится к догматическому, легковесно-бездумному и узко школярскому пониманию этого «-изма». В каком-то смысле экзистенциальная проблематика касается каждого человека, задумывающегося о свободе, смерти, смысле жизни. И в таком понимании почти вся философия со времен Сократа оказывается экзистенциально ориентированной. Но, разумеется, в современной философии, то есть постклассической философии последних двух столетий (точкой отсчета здесь обычно весьма условно служит 1831 год — год смерти Гегеля), наряду с ориентированными на постижение человека течениями (как правило, антисциентистскими и вырастающими из культуры романтизма): герменевтикой, «философией жизни», философской антропологией, персонализмом, экзистенциализмом, диалектической теологией, философией диалога — явно преобладают иные течения, вполне демонстративно безразличные к человеку, его судьбе, ценностям и личности, и ориентированные на философское осмысление, а часто и бездумное обслуживание науки. Эти течения носят отчетливо сциентистский характер и, как правило, выросли из культуры Просвещения или из британского эмпиризма: позитивизм, аналитическая философия, структурализм, в значительной мере фрейдизм и марксизм. В предлагаемом курсе я акцентирую внимание всецело на первой из указанных философских тенденций, находящейся в острой, непримиримой и плодотворной полемике со второй, отчетливо и агрессивно доминирующей в современной культуре. Принимаемое в данном курсе понятие экзистенциализма достаточно широко, намного шире, чем узкое «школьное» самоназвание, и в то же время не безбрежно, ассоциируясь с опреде-

ленным, экзистенциально ориентированным кругом мыслителей (пусть далеко не все из них сами отождествляли себя с «экзистенциализмом»).

Курс, за исключением вводной лекции (дающей общее представление об экзистенциализме), строится вокруг ключевых персоналий, показанных по возможности как через траектории личной судьбы, так и в широком историко-культурном контексте. При этом сквозные темы, преобладание их идей и ценностей, сходство стилистики, общность полемики и мировоззренческих лейтмотивов, взаимные переключки и отталкивания героев курса я старался также передать в своем изложении. Большое внимание в книге уделяется биографиям и личностям мыслителей. Как говорил, кажется, Фихте, «каков человек, такова и его философия». В отличие от науки, философия всегда личностна, всегда является фундаментальным персональным самовыражением, тем паче экзистенциальная философия, всецело поглощенная личностной проблематикой. Без попыток проникнуть в глубину личности того или иного философа, прочувствовать мучившие его вопросы, неповторимость его мироощущения, ценность его опыта, его идейные искания и находки представляются мне труднодостижимыми.

Курс начинается с Паскаля и романтиков, без которых контекст и истоки современного экзистенциализма было бы невозможно понять. При этом «философию жизни» и Достоевского, при всей их важности для экзистенциализма, мне пришлось пропустить, учитывая весьма скромные временные рамки учебного курса. Однако их неявное присутствие постоянно ощущается в этих лекциях. Далее, от Кьеркегора до Сартра и Бубера книга знакомит с главными экзистенциальными философами. Многого здесь, очевидно, не хватает: и уже упомянутой

«философии жизни» (особенно Ницше и Бергсона), и Достоевского, и Гуссерля, и С. де Бовуар, и М. Мерло-Понти, и П. Тиллиха, и Н. Аббаньяно, и О. Больнова, и Х. Арендт, и Э. Фромма, и особенно раннего М. Хайдеггера (чьи работы 1920-х годов оказали решающее влияние на формирование зрелого экзистенциализма). Мною вынужденно оставлены в стороне и экзистенциальный психоанализ (Виктора Франкла и Ролло Мэя), и обзор проявления и отображения экзистенциальных идей в мировом кинематографе, общественной мысли, науке, театре и литературе... Это, конечно, обусловлено пропедевтическим характером курса и его ограниченностью двумя десятками беглых обзорных лекций. Надеюсь, заинтересованный читатель (используя также библиографию в конце книги) сам пожелает и сможет ознакомиться с этими персонами и темами.

При расшифровке и редактуре я постарался сохранить стиль лекций предельно живым, диалогичным и вообще максимально близким к изначальному, аутентичному разговорному — пусть в ущерб строгому научному академизму и книжной безупречности языка. Это касается и многих (но, конечно, не всех) цитат, приводимых мною чаще всего по памяти — их общий смысл обычно передан верно, но конкретные формулировки, возможно, не всегда стопроцентно совпадают с оригиналом. Я считал возможным как в самих устных лекциях, так и в их книжной версии принести полноту и точность цитирования в жертву популярности, непосредственности и живости изложения (и не стал сопровождать публикацию лекций подробными ссылками на цитаты и научным аппаратом), что, надеюсь, оправдано целями и аудиторией курса, предназначенного отнюдь не для узких специалистов по экзистенциальной философии. Мне было важнее дать

гуманитарно мыслящим людям общее ощущение, представление об экзистенциализме, чем соблюдать педантическую строгость и детальную точность.

Лекции, как это обычно чаще всего и бывает в практике преподавания историко-философских сюжетов, строятся по одной схеме: введение, затем краткое представление и показ слушателям наиболее важной литературы по теме, биографический очерк, изложение основных идей мыслителя. Также (в некоторых наиболее важных случаях, но отнюдь не всегда) оставлены мои ответы на вопросы студентов в конце лекций. В приложении дана моя лекция о Мишеле Монтене (как важном предшественнике экзистенциальной философии), прочитанная в рамках руководимого мною философского кружка на историческом факультете МПГУ осенью 2016 года. Тематически и проблемно она дополняет собой основной курс. Библиография в конце книги при подготовке публикации дополнена вышедшими за прошедшие с момента чтения курса годы (2011–2018) сочинениями, хотя, по понятным причинам, они и не обзреваются мною в ходе соответствующих лекций.

*Москва
12 августа 2018 года*

ЛЕКЦИЯ 1. ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ

Дорогие друзья! Меня зовут Петр Владимирович Рябов. Я доцент кафедры философии МПГУ. Наш историко-философский курс будет посвящен философии экзистенциализма. Хотя это слово — «экзистенциализм» — труднопроизносимо, но то, что за ним стоит, касается каждого человека. Об этом вам было бы полезно знать, во-первых, потому, что это философское движение оставило неизгладимый след во всей культуре XX века (не только в философии, но и в искусстве, науке, общественной жизни, понимании человека вообще), и, во-вторых, потому, что вопросы, которые находятся в центре экзистенциальной философии, не могут не волновать всякого мыслящего человека. Поэтому любой образованный человек, а уж тем более гуманный, должен иметь об экзистенциализме какое-то представление. Дело в том (я еще буду об этом говорить), что экзистенциальные проблемы имеют отношение к любому мыслящему человеку. Не всякий человек интересуется какими-то абстрактными вопросами теории познания, социальной философии или эстетики. Но экзистенциальные проблемы касаются буквально каждого, кто как-то мыслит, пытается осознать себя человеком, стремится к свободно-

му и осмысленному существованию. Поэтому что-то узнать об экзистенциализме будет полезно, независимо от того, близко вам это или нет. Для кого-то это свое, для кого-то — не очень свое. Но стоит об этом знать. Вот очень краткое обоснование курса.

Что касается лично меня, то для меня говорить об экзистенциализме — это говорить о чем-то очень важном и родном, поскольку я считаю себя не просто исследователем экзистенциальной философии, но и ее последователем — экзистенциальным философом; я был им задолго до того, как впервые, на четвертом курсе исторического факультета МГПИ, услышал о существовании экзистенциализма и узнал, что мои взгляды именно так называются. Это как с господином Журденом из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве»: дожив до почтенного возраста, сей господин вдруг узнал, что он всю жизнь говорил... прозой! Так что, говоря об экзистенциальной философии, я рассказываю вам не о чем-то постороннем и чужом, а о самом-самом своем, личном, близком и дорогом. Думаю, в данном случае это будет скорее не помехой, а подспорьем.

Наш курс носит довольно беглый и обзорный характер. Он призван (как и всякий гуманитарный курс) побудить вас начать читать книги мыслителей, о которых у нас будет идти речь, ибо, конечно, никакие лекции не могут заменить первоисточники! Судить о философии и философях исключительно по лекциям, не читая ничего самим, все равно что судить о музыке Бетховена или о картинах Рафаэля, лишь слушая о них лекции и не видя этих картин и не слышав этих симфоний. Поскольку одна из моих главных задач — побудить вас читать самих, то я и приношу книги на наши лекции и всегда

начинаю с краткого обзора наиболее важной литературы по той или иной теме.

Примерный план нашего курса таков. На двух первых лекциях я постараюсь вам дать самое общее представление об экзистенциальной философии. Что такое «экзистенциализм» и «экзистенция»? О чем это? Когда и почему появилось это философское направление? И почему именно в XX веке оно стало таким влиятельным — в середине века, может быть, самым влиятельным из всех философских течений? В чем своеобразие проблем и форм экзистенциального философствования? Затем мы пойдем по основным ключевым фигурам, начиная с некоторых предшественников экзистенциализма и кончая, собственно говоря, крупнейшими его представителями. Но, естественно, это будут не все предшественники и не все представители. Если говорить конкретнее, то начнем мы с Паскаля, потом поговорим о культуре романтизма. Говорить об экзистенциализме без романтизма совершенно невозможно! Потом мы пойдем по основным фигурам: сначала — к Кьеркегору, затем к испанцам — Унамуно и Ортеге-и-Гассету, потом к русским мыслителям — Шестову и Бердяеву, потом к немцу Ясперсу, затем поговорим о французских философах Камю, Сартре, Марселе и напоследок, если успеем, о еврейском мыслителе Мартине Бубере. Это, конечно, не вполне полный ряд имен, но все же достаточно репрезентативный, чтобы получить представление как об экзистенциальной философии вообще, так и о ее развитии, специфике в разных странах и у наиболее ярких представителей. Ведь в философии всякие обобщения более-менее условны; философия всегда предельно личностна. Как считал Ясперс, философия на самом деле — это ряд миров (не совсем замкнутых и изолированных,

но все же вполне самостоятельных) учений великих философов, а потому говорить об «экзистенциализме вообще» — все равно что говорить о «фруктах вообще», не обращаясь к яблокам или сливам. Вот примерно таков план нашего курса.

В перечисленном перечне имен зияет лишь одна очевидно непростительная и колоссальная брешь — это Мартин Хайдеггер. Хайдеггер — великий, может быть (как думают многие), самый великий из философов XX века, мыслитель «номер один» (по фундаментальности, интегральности и глубине своей мысли и по оказанному им влиянию, поистине необозримому). И в 1920-е годы он, несомненно, оказал огромное влияние на становление экзистенциальной философии (особенно своей книгой «Бытие и время») и имел к ней прямое отношение. Но потом он далеко ушел от экзистенциальной философии и всегда протестовал, когда его относили к экзистенциалистам. Очень жаль, но мы в нашем курсе не будем останавливаться на Хайдеггере, ибо за одну-две лекции что-то всерьез рассказать о нем невозможно, а наше время весьма ограничено. Так что это единственный пробел, на который мне сознательно придется пойти, о чем я вам сразу же честно и сообщаю. И немецкий экзистенциализм будет у нас «сиротливо» представлен одним Карлом Ясперсом.

И если этот курс в целом — лишь краткое, неполное и обзорное «введение в экзистенциализм», то наша первая встреча — это своего рода «введение во введение». Я скажу немного о том, кто такие экзистенциалисты, как возникло это течение в философии, какова специфика экзистенциальных проблем и экзистенциальной манеры философствования.

Итак, о книгах. Хотя об экзистенциализме написано море книг и в любой приличной (и даже неприличной) «Истории философии» есть какие-нибудь главы, ему посвященные, и основные философы-экзистенциалисты сейчас переведены на русский, общих достойных работ об экзистенциализме почти нет. Есть отличные книги об отдельных экзистенциалистах, но по непонятным мне причинам хороших общих книг обо всей экзистенциальной философии на русском языке до сих пор почти нет, к некоторому моему удивлению и сожалению. Обычно в учебниках об экзистенциализме все как-то очень обзорно, а часто и неадекватно (с наклеиванием глупых ярлыков наподобие «субъективного идеализма»).

Есть три общие книги по экзистенциализму в целом, которые могут быть рекомендованы для начала.

Первая книга написана замечательным немецким философом, представителем диалектической теологии, течения в протестантской мысли, чрезвычайно близкою к экзистенциализму, — его зовут Пауль Тиллих. Книга называется «Мужество быть».

Вторая книга, строго говоря, не является историей экзистенциальной философии, как и предыдущая. Она носит обзорный, но очень глубокий характер. Эта книга вводит нас в самую суть экзистенциальной проблематики, не в историю экзистенциализма. Ее автор — В. Д. Губин, современный российский философ экзистенциального направления. Он работает в РГГУ и написал много замечательных учебников по философии (которые совсем не похожи на обычные учебники — в них отсутствуют схоластика и отчужденность, анонимность и безликий схематизм, почти неизбежные для философских учебников). Губин — один из лучших популяризаторов и в каком-то смысле представителей экзистенциальной

философии в современной России. Очень советую. Книга называется «Философия: актуальные проблемы». Три четверти этой книги посвящены экзистенциализму. Она драматично и талантливо, но лаконично и просто вводит нас в основные темы экзистенциализма: одиночество, смерть, смерть Бога, смысл жизни и его утрата, свобода.

И третья — В. Трещев, «Экзистенциализм: репрезентация в художественной культуре Франции и Германии». Тема этой книги весьма интересна, хотя ее раскрытие чрезвычайно далеко от желаемого совершенства. Здесь можно вспомнить слова Василия Розанова: «Пусть я не талантлив, зато тема моя — гениальна». Проблематика книги чрезвычайно важна, а ее исполнение, увы, оставляет желать лучшего. Но за неимением другого назову уж и ее. Итак, запишите: Виктор Трещев, «Экзистенциализм: репрезентация в художественной культуре Франции и Германии» (СПб., 2008). Когда я эту книгу увидел, я обмер. Подумал: «Ну, вот оно!» Открыл и понял, что не «оно» все-таки. Тема поднята действительно достойная, а книга получилась неудачной.

Вот все то, что можно посоветовать. Понимаю, что очень скудно. Обычно я буду называть куда больше книг. Но сегодня пришлось ограничиться этим скромным набором.

Итак, начнем мы с понятия экзистенциальной философии. Слово «экзистенциализм» можно понимать предельно широко и предельно узко. Можно говорить об экзистенциальной философии в предельно узком смысле. Мы слышим «экзистенциализм» — и представляем себе нечто подобное «марксизму», «неоплатонизму», «позитивизму». Некий «-изм», то есть догма, направ-

ление, и те, кто себя к ней относит, некоторый набор догматов, самоидентификация. То есть некая философская школа, со своей идентичностью, со своим самоотнесением к ней. Но это очень непродуктивное и формальное понимание экзистенциализма. И, между прочим, при таком понимании экзистенциализма как жестко оформленного «-изма» экзистенциалистов почти не окажется, их почти что и нет! «Экзистенциализм» в этом понимании — мираж, пустое множество, фантом! Одна из забавных особенностей экзистенциализма в том, что почти все экзистенциалисты отрицают то, что они экзистенциалисты. Потому что экзистенциализм по самой своей природе философия в высшей степени антисистемная, антидогматическая, говорящая о неуловимых или трудноуловимых вещах очень своеобразным и часто провокативным языком (провоцирующим личность не на послушание догматам, а на самоопределение). И поэтому ему абсолютно чужды догмы, системы, законченные конструкции, завершенность, самодовольная успокоенность и наукообразие. По этой и многим другим причинам почти все экзистенциалисты не считали себя таковыми. Как говорил мне мой друг детства, «-измы- существуют только для -истов». (Между нами, они удобны лишь для учебников, позволяя авторам классифицировать живую и незавершенную мысль по полочкам, а ученикам — вызубрить все эти «школы». Но какое отношение это все имеет к живой философии?) «Экзистенциалисты» же как огня избегают «-измов», в том числе и «экзистенциализма».

Если говорить об экзистенциализме в узком смысле этого слова, то тогда остаются один Сартр и несколько близких к нему философов (Мерло-Понти, Бовуар), которые в 1940–1960-е годы называли себя экзистенциалистами. В послевоенные годы именно с именем Сартра

связывался экзистенциализм. Папа римский в 1950-е годы издал специальную буллу против экзистенциализма, что окончательно похоронило экзистенциализм в узком смысле слова, и даже те, кто раньше порой называли себя экзистенциалистами, после этой буллы отшатнулись. Например, Габриэль Марсель, католический экзистенциалист. Когда папа римский сказал, что, поскольку невероятно популярный среди людей «экзистенциализм» — это Сартр, а значит, атеизм, и это что-то плохое, то Марселю пришлось срочно решить, кто он — экзистенциалист или христианин? И он решил, что откажется от этого ярлыка и больше экзистенциалистом называться не будет. Он срочно переименовал свою философию из экзистенциализма в «неосократизм», чтобы совсем не порывать с церковью, и стал отныне называться не экзистенциалистом, а неосократиком.

Так же рассуждали и остальные. Экзистенциализм — это Сартр, решительно говорил послевоенный Хайдеггер, а я — не Сартр и, значит, совсем не экзистенциалист! Так же рассуждал и Камю. Он писал: экзистенциализм, как все знают, это Сартр, а я же — не Сартр, значит, я — никакой не экзистенциалист. Да и сам Сартр в конце жизни, когда его спросили о его отношении к «экзистенциализму», ответил, что «экзистенциализм — это нелепость».

Мы, разумеется, будем говорить об экзистенциализме не в таком узком и малоинтересном смысле, а, напротив, в смысле предельно широком, отрицающем любые ярлыки, догмы и школы. А что такое экзистенциализм в широком смысле слова, если уйти от школярского догматизма и ярлычков? Я предварительно дам сначала очень формальное, декларативное и «пустое» определение экзистенциализма в широком смысле слова,

и весь смысл сегодняшней лекции в том, чтобы потом наполнить его содержанием, раскрыть.

Экзистенциализм в широком смысле — это философы, которые определенным образом философствуют на определенные темы, об определенных вопросах. Это определенный стиль философствования и определенный набор проблем. «Какой стиль (форма) философствования и какие проблемы имеются в виду?» — спросите вы меня. Именно об этом смысле слова мы и будем говорить. И если мы примем этот предельно широкий смысл слова, то тогда станет очевидно, что множество мыслителей — и отрицавших свою принадлежность к этому направлению, и даже вообще не знавших этого слова (ибо они жили лет за сто до оформления экзистенциальной философии) — окажутся экзистенциальными философами...

Начнем с формальной генеалогии экзистенциализма. Поговорим о корнях этой философии, об ее истоках. В духе «Авраам породил Исаака, Исаак породил Иакова...». Откуда все появилось?

Сами экзистенциалисты не без основания находят истоки экзистенциализма в самой глубокой древности, буквально «от Адама». Есть такая глубинная корреляция между философствованием и человечностью человека. Еще Сократ ее заметил*. Человек, философствуя, становится больше человеком, то есть существом более осмысленным, целостным, свободным и независимым от внешнего мира. Поскольку экзистенциальные пробле-

* А Владимир Соловьев в одной лекции, отвечая на вечный вопрос скептиков и прагматиков: «Зачем нужна философия?», ответил: «Философия делает человека вполне человеком».

мы — проблемы жизни, смерти, одиночества — всегда были созвучны и имманентны человеку, то в этом смысле экзистенциалистов можно находить сколь угодно глубоко и далеко. Я назову только некоторые имена и названия, которые обычно упоминают (или не упоминают).

Первое из них, какое приходит на ум, — библейская Книга Экклезиаста (авторство ее, как известно, часто приписывают мудрому и безутешному царю Соломону), и другая, столь любимая экзистенциалистами, Книга Иова. Эти две книги Библии стоит вспомнить, копаясь в европейской культурной традиции. Они абсолютно экзистенциальны по духу. Помните: «все — суета сует и всяческая суета», «во всяком знании многая печали, и кто умножает знания — умножает скорбь»? Книга Иова — вопиющий вопрос о мировом зле. Человек Иов, бунтуя, как Прометей, против ужаса мироздания, требует на суд Бога — любимый образ последующего экзистенциализма. Не только в этих двух библейских книгах можно найти отчетливые экзистенциальные мотивы, но ограничимся этим.

Также экзистенциалисты очень любят и часто ссылаются на Сократа. Человеческая субъективность, личность, вопрошание, истина — как нечто не записываемое на бумаге, принципиально не объективируемое. Стремление пробудить человека от спячки, побудить к самознанию и самоопределению — вот ведь в чем состояло дело Сократа.

Также в высшей степени экзистенциальным мыслителем называют Августина Аврелия. Августин, в эпоху крушения Античности, зарождения христианства, — человек, который вопрошает «кто я такой?» перед лицом рухнувшего опустошенного мира и Бога, человек, который открывает в европейской традиции жанр автобио-

графии, говорит: «Тайна великая есть человек». Вся философия Августина пронизана экзистенциальными мотивами. Мир рухнул, все неопределенно, только, говоря словами Сартра, «голый человек на голой земле» перед лицом загадочного Бога и рухнувшей вселенной — чем не экзистенциальная ситуация?

Но, конечно, не только у профессиональных философов, но и у поэтов можно найти экзистенциальные мотивы. Можно бесконечно называть имена, но я не буду. Я назову только еще два имени поэтов, двух совершенно разных эпох и разных стран, китайца и француза, которых можно отнести к отдаленным прародителям экзистенциализма. Они совсем не похожи, и все же есть нечто общее, общечеловеческое в их судьбах и мироощущениях. Один — мой любимый средневековый китайский поэт Ли Бо. Это поэт-странник, поэт-одиночка, в его стихах — бунт человека перед лицом неумолимой смерти:

*Хочу ли знатным и богатым быть?
Нет, время я хочу остановить!*

С другой стороны, загадочный поэт-бродяга французского Средневековья, Франсуа Вийон. Все его произведения можно разобрать на экзистенциальные цитаты. Я думаю, все слышали эти поэтические строки Вийона: «Я всюду принят, изгнан отовсюду», «Я знаю все, но только не себя», «Но где же прошлогодний снег?» В них — мятущаяся душа бродяги, бунтаря, странника-одиночки, человека, вдруг ставшего для себя смертельным вопросом и ощутившего свой разлад, несамостоятельность, проблематичность.

Поскольку я, по крайней мере наполовину, являюсь историком, напомню: одна из вечных, мучительных

и принципиально неразрешимых тем историков — это начало. Собственно, с этого началась и философия — с вопроса о начале. Ведь как только мы находим какое-то начало чего-то, выясняется, что что-то было и до него. Поэтому мучительная отправная точка для меня — с чего начинать разговор об экзистенциализме? Ведь вся человеческая культура пронизана экзистенциальными мотивами и вопросами. Но надо решиться и с чего-то начать, тем более что время наше ограничено полутора десятками лекций.

Еще одна фигура, на которой можно было бы задержать внимание, говоря об истоках экзистенциализма, — Мишель Монтень, великий французский философ Возрождения, изобретатель столь дорогого для экзистенциалистов жанра — эссе. Как известно, само слово «эссе» означает «опыты», сам этот жанр особенно характерен для французской культуры (вспомним Паскаля, Ларошфуко, Лабрюйера, Камю...). Это вольные, не скованные рамками, исповедальные, афористические и часто художественные рассуждения о человеческой жизни, личности, смерти, свободе. Монтень — очень важная фигура, которую можно рассматривать как близкого предтечу экзистенциализма. Вот как глубоко и широко уходят корни этого философского направления.

Если бы среди вас вдруг оказался человек, который бы совсем ничего не знал об экзистенциализме, все равно он бы много о нем знал. Ведь вся русская культура XIX века абсолютно экзистенциальна. Прежде всего — Достоевский. Огромный резервуар тем, мыслей, сюжетов! Но не только Достоевский. Также и Пушкин («Маленькие трагедии»), Гоголь, Тютчев, отчасти даже такой совсем не экзистенциальный писатель, как Лев Толстой (если вспомнить его гениальную «Смерть Ивана Ильича»).

Ну, раз уж мы подошли к зарождению экзистенциализма, давайте на минутку сыграем в такую смешную игру. Она поможет доходчиво и наглядно представить родословную экзистенциальной мысли. Давайте представим, что философские течения — это живые люди. И если представить экзистенциализм человеком, то кто будет его родственниками? А кто — наоборот? Объясню, чем навеяно такое более чем вольное, даже «хулиганское» рассуждение. (Надеюсь, вы мне простите эту вольность?) Я — глубоко советский человек, выросший, увы, в глубоко советское время, когда нас заставляли читать из всех мыслителей одних только Ленина и Энгельса, и больше ничего, это считалось вполне исчерпывающим. У Энгельса была смешная, поверхностная и довольно легковесная статья, посвященная раннему христианству, где он позволил себе несколько игривое выражение: «Сенека был дядей христианства». Собственно, это выражение и вдохновило меня на то, о чем я сейчас вам скажу.

Можно сказать, что «бабушка» экзистенциальной философии — это культура романтизма. Вот тот родник, из которого появился не только экзистенциализм, но и другие антропологически и антисциентистски ориентированные философские течения. Поэтому, если подойти ближе к экзистенциализму XX и отчасти XIX века, то, конечно, надо начинать с романтиков. Вот с них мы и начнем уже через раз.

«Родители» — это «философия жизни». Прежде всего, Ницше, но также и Бергсон, Дильтей, Шопенгауэр. Но именно Ницше, как и Достоевский, является важнейшим предшественником! Экзистенциализм прямо вырос из «философии жизни», а «философия жизни» прямо выросла из романтизма. Разница между «фило-

софией жизни» и экзистенциальной философией исчезающе мала и условна. Скажем, испанского философа Хосе Ортегу-и-Гассета можно отнести как к «философии жизни», так и к экзистенциализму.

«Тетей» экзистенциализма можно назвать феноменологию Гуссерля. Экзистенциализм многое позаимствовал из нее, хоть и меньше, чем из «философии жизни». Из феноменологии Гуссерля вышли и Хайдеггер, и Сартр, и Мерло-Понти. Те из вас, кто как-то знаком с Гуссерлем, это увидят.

Это если говорить о предках. А если говорить о ровесниках, то я бы сказал так — **«кузиной» экзистенциализма является герменевтика**, она выросла прямо из «философии жизни», очень близкая родственница экзистенциализма. В некоторых фигурах они срослись — например, Хайдеггер, который имеет отношение и к экзистенциализму, и к герменевтике.

И теперь «брат и сестра» экзистенциализма, даже более близкие, чем герменевтика. **«Братом» я бы назвал персонализм, философию персонализма.** Прежде всего, это французский католический персонализм и философ Эммануэль Мунье. Очень близкий родственник экзистенциализма, они с персонализмом — близнецы-братья. Скажем, Бердяев себя называет и персоналистом, и экзистенциалистом. Он вместе с Мунье участвовал в издании ведущего журнала персоналистов — «L'esprit» («Дух»).

И наконец, **родная «сестра» экзистенциализма — уже упоминавшаяся «диалектическая теология».** Это течение в немецкой протестантской мысли, это Пауль Тиллих, Карл Барт, Рудольф Бультманн, Дитрих Бонхеффер и другие. Это те протестантские теологи, которые начитались Кьеркегора, из которого, как известно, вырос весь экзистенциализм, и сделали соответствующие вы-

воды для христианства. Они восприняли XX век как катастрофу, и их христианство носит мужественный, апокалиптический характер, исходя из богооставленности человека, «смерти Бога» как базовой очевидности.

Вот такая генеалогия. Повторим. **«Бабушка» — романтизм, «папа с мамой» — «философия жизни», «тетя» — феноменология, «кузина» — герменевтика, «братья и сестры» — персонализм, в основном католический и французский, и «диалектическая теология», в основном протестантская и немецкая.**

Это, что называется, родня. А кто чужаки, враги для философии экзистенциализма?

Абсолютный антипод — это, во-первых, позитивизм, во всех своих бесконечных ликах и производных (второй позитивизм, третий позитивизм, неопозитивизм, постпозитивизм). Почему позитивизм? Он ориентирован на сциентизм, как известно. А экзистенциализм — антисциентистская философия. Позитивизм — это течение, которое ориентировано на научную экспансию, объективирующее познание. Позитивизм абсолютно безразличен к человеку и натурализует его, растворяет в природе (как, скажем, в социал-дарвинизме). А экзистенциализм начинает с того, что резко выделяет человека из мира, и поэтому они — абсолютные антиподы и будут биться всю дорогу.

Второй антипод экзистенциализма, в философии уже XX века, это структурализм (тоже со всякими своими «пост-», постструктурализмом и постмодернизмом). Понятно почему. Особенно они сошлись в схватке на французской почве. Франция — страна, где более всего расцвел экзистенциализм, и при этом одновременно родина структурализма. Структурализм говорит о *над-, сверх-, вне-человеческом*. Через человека действует

что-то внечеловеческое — прежде всего, язык, речь, всякие анонимные и вечные знаковые структуры. А экзистенциализм как раз пытается сделать акцент на личности. Они противоположны по своим интенциям и во Франции жестко сталкиваются.

Куда сложнее отношения экзистенциализма с такими течениями XX века, как марксизм и фрейдизм (то есть психоанализ). Тут мы видим обоюдное притяжение и отталкивание. С одной стороны, экзистенциализм стремится как-то сочетаться союзом с марксизмом и фрейдизмом. Особенно ярко это видно на примере Сартра. Сартр, с одной стороны, что-то брал у Фрейда и увлекался марксизмом, были попытки их синтеза. А что такое, например, Франкфуртская школа? Это попытка синтезировать марксизм, фрейдизм и экзистенциализм в разных сочетаниях. Тот же Маркузе, тот же Фромм. Это были попытки гибридизировать их а-ля Мичурин: скрестить бульдога с носорогом. Но, как правило, попытки не очень удачные. Ведь бульдог с носорогом плохо скрещиваются. Даже у Сартра или Фромма.

С другой стороны, они противоположны. Почему? Потому что и марксизм и фрейдизм — это детерминистские философии. Марксизм говорит о том, что человек тотально детерминирован обществом, фрейдизм говорит, что человек тотально детерминирован биологией. А экзистенциализм — антидетерминистская философия, которая говорит о спонтанности, о самодетерминации человека. И в этом смысле они сражаются не на жизнь, а на смерть. Экзистенциализм категорически не разделяет ни марксистское желание свести человека к обществу или вывести человека из общества просто как функцию, как производную от него, ни фрейдовское высказывание «Анатомия — это судьба». (То есть уж

если ты родился женщиной, то «человеком» тебе никогда не быть.) С этим экзистенциализм категорически не согласен. Он как раз говорит о *не*-биологичности, *не*-социальности или не только биологичности и не только социальности человека.

Второй момент, связанный с детерминизмом в марксизме и фрейдизме, — это их крайний редуционизм. Марксизм редуцирует человека до совокупности общественных отношений, фрейдизм редуцирует человека к природе — к инстинктам, бессознательному. А экзистенциализм — это радикально антиредуционистская философия. Человек ни из чего не выводится, ни к чему не сводится, ничем не определяется. В этом смысле экзистенциализм с марксизмом и фрейдизмом сражаются, спорят и не могут сойтись.

Вот краткое представление об отношении экзистенциализма к родным, врагам, друзьям и близким. Откуда он вырос, куда врос, с чем боролся, от чего отталкивался.

Теперь два слова о том, кто же такие экзистенциалисты.

Первый философ, с которого мы начнем нашу следующую встречу, философ, которого я очень люблю и который, на мой взгляд, в самом начале модерна сказал все то плохое, что мы можем сейчас сказать в самом конце модерна о модерне, который является для нас невероятно современным, хоть и жил в XVII веке, — это Паскаль. В разговоре об экзистенциализме я всегда начинаю не с Монтеня, не с Сократа, не с Августина, а с Паскаля. Блез Паскаль — одинокая ласточка, которая весну не делает. Но тем не менее о нем я хочу поговорить.

Затем, поговорив немного о романтизме, мы сразу прыгаем из XVII века в XIX. И, конечно, ключевая фигура тут — Сёрен Кьеркегор, это Дания, первая половина XIX века. Тоже философ абсолютно одинокий, частный, никому не известный, всеми забытый. Как и Паскаль, это философ, переоткрытый в XX веке. Но дальше об этом подробнее.

Паскаль, Ницше, Кьеркегор, Достоевский — это все какие-то «несвоевременные мыслители», одиночки, чудаки, «сумасшедшие» (иногда они и в самом деле сходили с ума, как Ницше, не вынеся ужаса открывшихся им бездн). Они шли против своего времени и временем беспощадно отбрасывались.

А всерьез экзистенциализм начинается на рубеже XX века. И первые две страны, где он вызревает в религиозных формах, — это Испания и Россия. Испания — это две фигуры: великий испанский философ, писатель Мигель де Унамуно, и самый знаменитый испанский философ XX века Хосе Ортега-и-Гассет, ученик и оппонент Унамуно. И одновременно с этим зарождается экзистенциализм в России, и тут два имени, всем известные: это Николай Александрович Бердяев и Лев Исаакович Шестов. (Сразу скажу о Шестове: ударение в его фамилии можно ставить и так и сяк, поскольку Шестов — это псевдоним. Когда он жил в России, был Шёстов, когда переехал во Францию — стал Шестóвым).

Еще один философ раннего экзистенциализма, который прожил долгую жизнь, практически весь XX век, — это Мартин Бубер. Философ немецко-еврейский, то есть еврей по происхождению и религиозным взглядам и немец по культуре и воспитанию.

В 20–30-е годы экзистенциализм развивается в Германии. Это те два великие имени, которые я не раз уже называл: Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер.

А в 30-е годы немецкий экзистенциализм подхватывают французские философы, и Франция дает целую плеяду. Я назову только пять ключевых фигур экзистенциализма, а говорить мы с вами будем, увы, только о трех из них. Это, конечно, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Габриэль Марсель, Симона де Бовуар, подруга Сартра, выдающаяся писательница и философ, и Морис Мерло-Понти, тоже их друг, полуфеноменолог, полужизнелистик.

Из второй половины XX века можно назвать некоторых эпигонов экзистенциализма. Это, прежде всего, итальянский экзистенциализм, и крупнейший его представитель — Николо Аббаньяно, и немецкий экзистенциалист — Отто Больнов. Они сильно уступают своим предшественникам. О них я знаю немного и совсем не буду ничего говорить (хотя их книги сейчас изданы на русском, и при желании вы можете их посмотреть). Но, пропустив их в нашем курсе, мы ничего принципиально не теряем.

А теперь будем приближаться к сути экзистенциальных проблем. Какие вообще проблемы называются экзистенциальными? В чем их специфика?

Я уже высказал такое утверждение, что экзистенциалист — это человек, который определенным образом говорит об определенных проблемах. Понятно, что это проблемы человека. Из той родни экзистенциализма, которую я описал раньше, видно, что он входит в поток антисциентистских, антропологически ориентированных течений современной философии, вышедших из вели-

кой культуры романтизма. То есть «философия жизни», герменевтика и так далее. Так в чем же специфика проблемы человека в экзистенциализме? Ведь, казалось бы, человеком занимались все со времен Сократа и до современности.

Во-первых, что важно, экзистенциализм рассматривает человека не как род. Он рассматривает человека как личность, как индивида. Скажем, все знают философа Людвиг Фейербаха. Он тоже говорил о человеке. Но Человек Фейербаха — это род человеческий, Человек с большой буквы, Человек как порождение природы, натуралистическое существо. А экзистенциализм говорит о человеке как об индивиде — это очень существенно. Основатель экзистенциализма, Кьеркегор скажет, что в природе род стоит над индивидом, а в мире людей все наоборот — индивид выше рода. Кьеркегор говорит: «Никто не может заменить меня перед Богом». В мире людей Человек-индивидуальность выше, чем Человек-род. Это сразу одно отличие, одна специфическая черта экзистенциального рассмотрения человека.

Второй очень важный момент: о человеке в традициях Нового времени, у Декарта, у Канта, чаще всего говорится исключительно как о познающем субъекте. То есть, как хорошо сказал Дильтей о Канте, «у его человека разлит жидкий сок разума в жилах». Это не живой человек, это только познающее существо. Философия Нового времени пошла по пути гносеологизации, от бытия она делает излишний крен на познание. С этого начал Декарт, когда сказал: «Мое бытие удостоверяется моей мыслью». Особенно Кант совершает этот поворот в сторону гносеологии. Важно не то, что есть, а то, что мы познаем. Человек — это прежде всего познающее существо. Гносеология «скушала» онтологию, особенно ясно

это видно в XX веке, причем — увы! — гносеология, все (больше сводящаяся только к рабскому и некритическому обслуживанию философии науки. Экзистенциализм говорит, что человек — это полнокровная личность. Человек единичный, смертный, чувствующий, любящий, страдающий. Уникальный. Экзистенциализм хочет вернуть человеку человека не как род, а как индивида. Не как просто познающее существо, а как существо полновесное. Страдающее, смертное, свободное!

В центре экзистенциальной философии стоит рассмотрение специфики бытия человека. Это кажется банальным — бытие человека, человек как род бытия. Но, во-первых, XX век и Новое время в целом все больше уходит от бытия. У Канта это произошло окончательно. Хайдеггер даже скажет, что современность — это полное «забвение бытия». И вообще, в философии мало кто сейчас занимается онтологией. А экзистенциализм онтологичен, и уже в этом смысле он идет против философского мейнстрима. Особенно интересно, что речь идет не просто о бытии в традиционных категориях: субстанция, материя, дух — а именно о бытии человека как личности. Человек не выносится из мира как стоящий над миром познающий субъект, а рассматривается как человек в мире. Познание рассматривается как бытийный акт. Вспоминая древнюю римскую пословицу — «сначала жить, а потом философствовать». Познание человека рассматривается как один из атрибутов человеческого бытия — не так, что человек дистиллируется, рафинируется, мы берем у него познание и говорим о познающем субъекте, и все остальное нам не важно, а мы возвращаем человека в мир и мир возвращаем человеку. Человек как часть мира, причем специфическая часть, открытая миру. Мы не говорим о человеке

абстрактно, анонимно, объектно. Мы говорим о человеке как о субъекте, о личности, о бытии, находящемся в мире, выходящем в мир в поисках смысла. Человек как особый род бытия. «Сначала жить, а потом философствовать». Это онтологизация философии, а с другой стороны — ее персонализация, рассмотрение человека как части реальности, но весьма специфической части!

Очень важный момент, характерный для всей философии XX века — попытка преодолеть субъект-объектность, ту, что характерна уже для философии после Декарта. Декарт сказал: вот мир, мертвый объект, природа, мы ее постигаем, познаем, подчиняем. Эта природа пассивна, мертва, обезбожена, обездушена. И есть человек-субъект, и между миром и человеком — стена. И вся философия XX века делает мучительные попытки преодолеть эту субъект-объектную разделенность. По-своему это делает эмпириокритицизм (через понятие «опыта», где уже нет субъекта и объекта), по-своему феноменология (через понятие «жизненного мира» — полновесного и дорефлексивного, в котором мы себя находим) и по-своему экзистенциализм. Он пытается преодолеть субъект-объектное противопоставление, потому что человек и есть, и познает. Экзистенциализм пытается докопаться до глубинных дорефлексивных пластов человека, до того, где еще не начинается разделение: «вот я, вот мир». Не «я отдельно, мир отдельно», а «я в мире, мир через меня».

А сейчас я позволю себе поговорить о том, о чем я очень люблю говорить, поскольку во мне очень сильна моя историческая ипостась. Философия, конечно, всегда говорит о вечном (поэтому ее вопросы — «вечные вопро-

сы», не знающие окончательных ответов). Но существует-то она во времени! И те или иные «вечные вопросы» могут или актуализироваться, выходить вперед, или надолго предаваться забвению. Так что в философии, в истории философии есть не только вечное, но и временное, преходящее. Философия, как говорил Гегель, это душа культуры, ее самосознание. Или можно сказать так: философ — это свидетель. Подумайте, какое хорошее слово «свидетель». Свидетель свидетельствует. В юриспруденции свидетель дает показания на суде, в богословии первые христиане-мученики — «свидетели истины» («μάρτυς» по-гречески), они своей смертью свидетельствовали о Христе. А философия свидетельствует о нас, о времени. И сейчас мы поговорим не о вечном, а о временном. О чем говорит экзистенциализм XX века, что он говорит нам о нашем времени, о нас, о современном человеке? В каком контексте он возник? И для меня очень важна эта сторона философии вообще, экзистенциальной в частности.

Если до этого я говорил о философских корнях, о генеалогии, об истории философских направлений, то сейчас мы немного поговорим о социокультурном контексте появления экзистенциализма. С одной стороны, мы говорим: экзистенциальные вопросы, экзистенциально мыслящие люди, тот же Вийон или Монтень, были всегда. Но экзистенциализм, как огромное могучее течение, в середине XX века завоевал значительнейшее место в культуре, стал самой влиятельной из всех философий. Он же не с неба свалился, он был чем-то вызван. Помните, когда неузнанный Гамлет спрашивает у могильщиков на кладбище: а на какой почве сошел с ума принц Гамлет? Они говорят: да на этой же, на датской. На какой почве появился экзистенциализм? Откуда он, собствен-

но, взялся? Отдельные экзистенциалисты были всегда. Но почему в XIX веке экзистенциалистов — Достоевского, Кьеркегора или Ницше — воспринимали как сумасшедших, а в XX веке вдруг перестали так воспринимать? Напротив, в них увидели пророков, не «несвоевременных» философов, а наиболее «современных»!

Итак, социокультурные аспекты появления экзистенциализма. Здесь я могу увлечься, ведь эта тема бездонна. Я буду говорить очень тезисно, пунктирно и декларативно, но, во-первых, это естественно для введения, во-вторых, подробнее вы меня спросите потом, в конце.

Думаю, ни для кого из вас не секрет, что мы живем в эпоху глубочайшего кризиса в истории. Кризиса культуры, кризиса цивилизации, кризиса человечности, кризиса человечества. Этот кризис носит беспрецедентно глобальный и всеобъемлющий характер, охватывая всю планету и все сферы человеческого существования. Ничего подобного еще не бывало в истории. Ведь даже когда в первые века нашей эры в агонии мучительно умирали Античность и современникам казалось, что наступает конец света, все же в других частях мира (например, в Китае) сохранялись свои цивилизации, которые даже и не подозревали о крахе Рима.

Истоки и причины этого кризиса самые разные философы обозначают немного по-разному. Хайдеггер говорил — «забвение бытия», Ницше — «смерть Бога», Фромм говорил о «большом обществе, порождающем больного человека». Этому кризису ставят разные диагнозы. Кризису, который обычно в учебниках по философии стыдливо обозначается таким невинным и бесцветным эвфемизмом, как «глобальные проблемы современности». Мы говорим: ах, природа исчерпывается, ах,

угроза атомной войны, ах, этнические конфликты, ах, тоталитарные режимы, ах, мировые войны!

Но это все — верхушка айсберга. Ортега-и-Гассет говорил «массовое общество», «восстание масс», Шпенглер говорил о «закате Европы», Бодрийяр говорил «общество потребления», Маркузе — «одномерный человек». Все это — попытки с разных сторон описать кризис, показать разные его аспекты и проявления. Можно говорить о потребительстве, о массовой культуре, об индустриализме, о забвении бытия, о смерти Бога, о постмодернизме (то есть, буквально, о времени «после настоящего», эпохе истощенности всех ценностей и крушения всех идентичностей) — это все разные псевдонимы и попытки описания некоего катастрофического процесса, который имеет место. Можно говорить о конце Нового времени, конце модерна, полной истощенности и крахе его смыслов. Две мировые войны и угроза третьей, уже атомной, войны и тоталитарные режимы, концлагеря, упадок культуры, потерянности человека и проблема отчуждения, рост суицидов, обесмысливание, дегуманизация, наркотизация. Это эпоха глубочайшего кризиса, тотальной катастрофы. Глубокий упадок искусства, упадок философии, упадок фундаментальной (неприкладной) науки в современном мире — о чем все это сигнализирует? Это, прежде всего, тема обезчеловечивания и обесмысливания, потому что человек — это существо, которое не может жить без смысла. И этот смысл исчезает. Наступает, как говорит экзистенциальный психолог Виктор Франкл, «экзистенциальный вакуум». Человек обезчеловечивается. Например, модные сейчас трансгуманисты бодро говорят о скором вытеснении человека совершенными киборгами, бессмертными и ловкими, но, по мне, их опти-

мизм симптоматичнее и жутче любого безысходного пессимизма.

Дело даже не в том, что техносфера заменила человеку биосферу и отделила его от нее, подменила ее. Дело в том, что из человека уходит все то, что обычно связывалось с человеком: свобода, непосредственность, творчество. Не нужно даже никакого восстания машин, описанного в фильмах «Терминатор» или «Матрица». Сам человек все больше превращается в машину. Уходит спонтанность, свобода. Какая свобода в мире, где царствует рынок, царствуют бюрократы? Какая божественность человека, если Бога нет и никто в него не верит? Какой смысл жизни, если единственный смысл жизни потребителя — это быть таким же, как все, и потреблять? Все то, что традиционно считалось человеческим, исчезает. Сам человек поставлен под вопрос, как никогда раньше.

Сошлюсь на экзистенциального философа, которого уже называл, Мартина Бубера. В своей книге «Проблема человека» Бубер очень удачно говорит, что в самосознании человека можно выделить два типа периодов. Один тип он называет «периоды обустроенности», а второй — «периоды бездомности». Что такое периоды экзистенциальной обустроенности, по Буберу? Не всегда человек для себя проблематичен, не всегда человек для себя — мучительный вопрос. Есть огромные периоды в культуре, в истории, когда человек не является для себя проблемой, когда он растворен в каких-то надчеловеческих смыслах. Например, в Античности человек — часть полиса, часть космоса, тут нет проблемы. Потом приходят Средние века. Человек — часть Божественного мира, мир конечен, все под присмотром Бога, все по плану. Человек — Божественное существо и осмысляется через

свою Божественность и грехопадение. Опять период обустроенности. Подобные периоды порождают таких философов как Аристотель, Спиноза, Фома Аквинский. А есть периоды экзистенциальной бездомности. Когда старый мир рухнул и человек оказался как тростинка на ветру. Все непонятно: кто я и зачем? Достоевский писал: «Важно не просто жить, а **зачем** жить». И тогда появляется Августин Блаженный, который начинает мучительно спрашивать: «А кто я такой, зачем я здесь?» Или Паскаль, который говорит: «Что такое человек перед бесконечностью?» Или Достоевский в эпоху кризиса и разложения гуманизма.

XX век — период невероятной экзистенциальной бездомности человека. Из всех определений философии, а их тысячи, я больше всего люблю одно (совсем не похожее на «определение») и очень часто над ним размышляю. Это определение дал великий немецкий романтик Новалис, а потом его подробно комментировал Хайдеггер. Новалис однажды сказал: «Философия — это стремление быть повсюду дома». Что значит «быть дома»? Это значит: жить осмысленно, ощущать мир как нечто целое, чувствовать свою живую сопричастность к чему-то.

XX век — эпоха конца Нового времени, конца модерна, это эпоха чудовищной экзистенциальной бездомности. Очень важная метафора в философии Габриэля Марселя — «человек из барака». Это миллионы людей — человеческая пыль, выбитая из своего жизненного мира. Беженцы, мигранты, жертвы войны, жертвы индустриализма, жертвы насилия. Люди, которые жили в каком-то доме, у них были родственники, традиционное общество, привычный и родной ландшафт. И вот они выброшены из своего мира. Вместо дома, в котором жили пять поко-

лений их предков, безликая стандартизированная жилплощадь, джунгли больших городов, все эти наши «Вавилоны». Фактическая бездомность. Это эпоха, которая ставит вопрос: а кто такой человек, а нужны ли мы нам? Погибнет ли человек физически или метафизически? Превратится в бесчувственного робота? Или будет стерт с лица Земли в ядерном Апокалипсисе? Отравит всю планету и сам задохнется под руинами своей Вавилонской башни прогресса, науки и техники? Будет атомизирован рынком и низведен до вещи? Подавлен чиновниками? Обесмыслен Машиной? Достоин ли и хочет ли человек жить или пора завершать и закрывать этот неудачный, зашедший в безнадежный унылый тупик проект? Именно такие эпохи порождают вопросы о смысле, вопросы экзистенциальные. А кто такой человек, а есть ли свобода, а есть ли у человека какое-то достоинство? И в чем это достоинство? Раньше мы черпали его в своей Божественности, но ведь после Ницше всем известно, что «Бог умер».

Ну а теперь скажу о том же самом, но немного иначе. Давайте оглянемся в XIX век. Век, когда большинство мыслящих европейцев уже всерьез не относились к Богу, ходили в церковь по привычке. Но нельзя жить без веры. И на место христианской веры пришли разные квази-эрзацы, квазимифы, квазиидолы. Кто же занял место умершего христианского Бога? XIX век — это для нас важная точка отсчета, высшая точка модерна и капитализма. Это век, в котором то общество, которое зародилось в XVII веке и расцвело в XVIII веке (веке Просвещения и великих революций), достигло своей вершины.

Какие мифы питали человека XIX века? Уже не вера в Бога, но вера в разум. Наиболее ярко это выражено у Гегеля: «Все действительное — разумно, все разум-

ное — действительно». В мире и в человеке главное — разум. Разум всемогущ и всеблаг, тотален и активен!

С верой в разум связана другая слепая вера — сциентистская. Наука села на трон религии. Особенно хорошо это видно в позитивизме, менее ярко — в марксизме. Метафизика провалилась, религия обанкротилась. И на место религии теперь претендует наука. Это наиболее очевидно у отца позитивизма и социологии Огюста Канта. Наука садится на трон религии и... сама тут же превращается в новую квазирелигию: наука «познает» весь мир и скоро исцелит его раны, ответит на все его вопросы, покорит природу человеку, создаст чудо-технику, заменит естественный мир искусственным «дивным новым миром», а потому миром должны править новые жрецы — ученые! Захватывающие перспективы! Самый яркий пример — это, конечно, позитивизм и, отчасти, марксизм с его пресловутым «научным социализмом» и тотальной научной социальной инженерией. Рука об руку с рационализмом идет сциентизм. «Наука исправит мир, решит все вопросы». Якобы мир тотально разумен и якобы наука его сегодня-завтра постигнет!

Третий базовый миф, неразрывно связанный с двумя первыми, рационалистическим и сциентистским, — это прогрессистский. Бездумная вера в прогресс. (А как ехидно говорил Ницше: «Прогресс — идея современная и, следовательно, ложная».) Что такое «прогресс», все понимают по-разному. Просветители, марксисты, гегельянцы, позитивисты — все по-своему. Но одно связано с другим: наука и техника — двигатель прогресса, разум и индустрия — двигатель прогресса. Как писал Вольтер: «Все может стать благим — вот наше упование!» Все идет неизбежно, как паровоз по накатанным рельсам, в хорошую сторону: от тьмы к свету, к добру, счастью,

справедливости. Как пелось в советской песенке: «Завтра будет лучше, чем вчера!» Этот процесс можно немного подтолкнуть, ускорить (помните «прогрессоров» в фантастике Стругацких?), а можно подождать. Но все **неизбежно** будет хорошо, потому что прогресс не остановит! Разум не остановить! Науку не остановить!

Итак, вера в разум (рационализм), вера в науку (сциентизм), вера в прогресс (прогрессизм) как в нечто само собой разумеющееся и фатальное — вот *credo*, вот мифологический символ веры просвещенного европейца XIX столетия. Это очень опасный и жутковатый комплекс идей, потому что человеку в нем совсем не остается места. Это самоуспокоенность, самодовольство. Вера в прогресс, вера в науку, вера в разум как нечто само собой разумеющееся, неизбежное. Как вы понимаете, это обесценивает личность, лишает ее ценности и смысла, снимает с нее выбор. Это «общие места», топосы для всей философии и культуры XIX века, нечто несомненное.

И когда изредка появлялись такие странные люди, как Ницше, Достоевский и Кьеркегор, которые говорили: мы живем на вулкане, мир колеблется, все трясется, и необходимо пробудить в самодовольном мещанине чувство трагического, осознание того, что жизнь — это непредсказуемая авантюра с неизбежным трагическим исходом», — им презрительно отвечали: «Вы с ума сошли! Вы — мракобесы! Как можно не верить в науку, не верить в разум, сомневаться в поступи прогресса?»

И вот наступил XX век, век бесповоротного краха Нового времени, его базовых ценностей, аксиом и смыслов. И все начало вдруг рушиться. Как вы знаете, XX век наступил в августе 1914 года, с пушками и залпами Первой мировой войны. Наступил как понятие духовное, а не

хронологическое. Сложный вопрос, когда он закончился? Одни считают, что в 1989 году, с распадом советского блока: другие считают, что в 2001 году — с 11 сентября. Не будем сейчас говорить о том, когда и чем закончился XX век. Но важно и бесспорно, когда он начался. В августе 1914 года. И начался тотальный кризис. Все пошло вразнос. Новое время с его мифами начало сыпаться, как карточный домик. (Позже Адорно горько спросит: как можно писать стихи или философствовать в мире после Освенцима?)

Чуть раньше августа 1914 года начался кризис в святая святых Нового времени — науке: на грани XIX–XX веков рухнула механистически-детерминистская картина мира. Атом оказался делимым. Появились Планк и Эйнштейн, замаячила теория относительности. Вся реальность стала зыбкой, мир «поплыл», начал уходить из-под ног и дематериализовываться. Параллельно с этим под натиском индустриально-капиталистического катка окончательно рушится традиционное общество. Человек выбит из всех прежних социальных связей. Рухнули община, большая семья, традиционная мораль и коллективная солидарность. Начинается мировая война. Миллионы людей гибнут непонятно за что, другие десятки миллионов ранены или изгнаны. Гуманизм, пацифизм, европоцентризм, интернационализм оказываются пустыми и никчемными, бессильными фантомами. Буржуазные либералы верили, что в Европе большая война невозможна, марксисты верили, что, поскольку «у пролетариев нет отечества», рабочие разных наций не будут убивать друг друга. Но все оказалось иначе! Возникают людоедские тоталитарные режимы: фашизм, большевизм, нацизм. И продолжать верить в прежние идеалы и догмы (и твердить, что «разум победит», «прогресс неизбежен»,

а «человек — это звучит гордо») может только законченный идиот. Это век глубочайшего крушения идеалов и ценностей модерна.

И возникающий экзистенциализм, с одной стороны, как и всякая философия, отражает этот кризис, а с другой — делает попытку и ищет возможность ему противостоять. Это попытка противопоставить что-то ситуации, когда все рухнет. Всерьез экзистенциализм возникает между мировыми войнами, и это очень симптоматично. Осмысливается духовный опыт Первой мировой войны и всего, что за ней последовало.

Философия, конечно, не знает границ. Философия вечна и по сути своей космополитична, общечеловечна. Но есть такая вещь, как национальные культуры, национальные традиции и национальное разделение труда. Поэтому, будучи частью национальных культур, философия несет на себе некоторый их колорит. Немцы — это, несомненно, самый философский народ Нового времени, за последние 300 лет они породили больше всего фундаментальных философских идей. Перефразировав Евтушенко: «Философ в Германии — больше чем философ!» Если можно так выразиться, с XVIII по XX век Германия — несомненный мировой центр философии, достойный наследник мудрости Эллады. Ясперс и Хайдеггер разрабатывали экзистенциализм основательно, глубоко, фундаментально. У них, говоря словами гениальных «Скифов» Блока, «сумрачный германский гений».

А после уже закономерно приходит время «острого галльского смысла». Потом приходят французы — Камю, Сартр и другие. У французов другая миссия — разносить это по миру. (Вспомните, так уже было, например, в эпоху Просвещения. Основные идеи философии Просвещения родились в Англии, но именно французами,

принявшими их из рук англичан и шотландцев, были радикализованы, популяризированы и разнесены повсюду.) Потому что благодаря каким-то своим национально-культурным особенностям — остроумию, живости, афористичности, эссеистике, — французы, как никто, умеют придать даже самым сложным мыслям живую и яркую форму. То, что в межвоенный период, в двадцатые годы, разрабатывают, каждый по-своему, Ясперс и Хайдеггер, то в «сороковые роковые» делают достоянием всего человечества виртуозные литераторы-французы.

Наступает Вторая мировая война. Камю и Сартр активно участвуют в движении Сопротивления, пытаются философски выразить его дух, оформить его ценности. А экзистенциализм — это философия сопротивления во всех смыслах этого прекрасного слова. (В самом деле: вслушайтесь в это изумительно емкое слово — «сопротивление»!) Не только Сопротивления с большой буквы, но и в узком, локально-историческом смысле — сопротивления европейцев нацизму или фашизму. Экзистенциализм, по моему убеждению, это вообще философия сопротивления всему, что в момент крушения мира отменяет и отрицает человека с его свободой. Все говорит — «сдайся!», «бороться бессмысленно и неразумно!». Вся Европа растоптана сапогом диктатуры, нехитрый расчет говорит, что ее не победить. И вот тут-то появляется Камю с его «мифом о Сизифе», появляется Сартр. Они говорят: надо бороться и восставать, даже если разум предлагает предательство и искушает коллаборацией. Потому что разум — это еще не все! Есть в человеке кое-что и поважнее разума.

Экзистенциализм начинает войну на два фронта — против старых мифов о всемогущих и непогрешимых науке, разуме и прогрессе, которые предательски погу-

били человека, и против новой бесчеловечности, которая наиболее ярко выразилась в немецком нацизме с его законами джунглей и культом обезчеловечивающей силы. Как остаться человеком в бесчеловечном обществе? Где найти опору? Можно ли быть человеком в концлагере? Вот в такой накаленной, предельно экстремальной атмосфере появляется экзистенциализм — не как мировоззрение одиночек-оригиналов, но как мировое явление, великая духовная сила и орудие в борьбе и сопротивлении. Не какие-то «костыли», не утешительные сказки, а оружие бойца, отстаивающего свое человеческое достоинство в окопах катастрофической современности перед лицом тотального торжествующего зла.

Когда мир говорит человеку: «Ты — ничто, ты — никто. Ты — лагерная пыль, ты — атом в массовом обществе, ты — винтик в огромной фабрике. Ты — частица большого проекта тоталитаризма („единица — ноль“, как восторженно писал вдохновенный поэт тоталитаризма Маяковский в поэме о Ленине)!»», то экзистенциализм говорит в ответ человеку: «Ты что-то можешь! Ты даже в отчаянной безнадежной ситуации Освенцима и Колымы, Дахау и Лубянки можешь быть собой». Экзистенциализм пытается защитить человеческое достоинство и свободу в ситуации абсолютно жуткой и бесчеловечной.

Я очень люблю одну древнюю китайскую притчу, которую здесь уместно привести. Один маленький воробушек опрокинулся на спину, задрал лапки к небу. Его спрашивают: «Воробушек, а ты что это делаешь?» А он в ответ: «Вы что же, не видите? Небо рушится, а я пытаюсь его удержать». Ему: «Да разве ты сможешь?». А он: «Каждый делает то, что может!» Этот воробушек явно был стихийным экзистенциалистом. Вот это — то самое сопротивление, когда кажется, что все пропало.

Так на повестку дня выходят новые (точнее, «вечные», но подзабытые) вопросы, и в каком-то смысле философия возвращается к своим античным истокам. Она снова обращается не к профессиональным мыслителям, а ко всем людям и из отвлеченного умозрения становится жизненной практикой, разрешением вопросов жизни и смерти. Еще Сенека цинично, но справедливо констатировал, что философы пишут о том, как должно жить, а не о том, как они сами живут. И, начиная со схоластики, философия связала свою судьбу с университетами, стала, увы, слишком академической, чересчур ремесленной и профессиональной, отвлеченной, изучающей преимущественно онтологию, гносеологию — нечто далекое от жизни человека.

Экзистенциализм говорит: важно — не как устроен мир, а как нам в этом мире себя вести, зачем жить. Экзистенциальная философия возвращает философию человеку, обращается к каждому, к его отчаянной жизненной ситуации. Человек, прежде всего, бытие, поиск смысла, а потом уже все остальное. «Сначала быть, а потом — познавать», — призывает экзистенциализм. Его специфическая и уникальная характеристика — обращенность к человеку, к его проблемам и жизненным практикам. Защита личности от всего, что ее уничтожает. Человек должен начать философствовать, а философия должна стать более человеческой. Другие философские течения Нового времени безразличны к человеческой судьбе и личности. Они говорят человеку: ты — всего лишь функция, орудие, производное от чего-то более важного. Так марксизм говорит: ты — всего лишь функция от общества, совокупность общественных отношений и ролей. Структурализм говорит: ты — всего лишь функция от вечных языковых структур. Фрейдизм говорит человеку: ты — лишь функ-

ция от биологии, продукт конфликта бессознательных инстинктов, сознания и сверхсознательных культурных императивов. Позитивизму же человек и вовсе не интересен; его занимает лишь рабское обслуживание науки. И лишь экзистенциализм заявляет: «Нет, человек вовсе не функция и не орудие. Ты, человек, неповторим, уникален, ты — один, ты можешь выбрать и прожить свою собственную жизнь. А можешь и не проживать. Но тогда ты не будешь самим собой, не будешь человеком!»

Так что хотя экзистенциальные вопросы так же вечны, как сам человек, а отдельные экзистенциально мыслящие философы встречаются в разных эпохах, но экзистенциализм как великая и наиболее авторитетная философия — детище и симптом катастрофического XX века. Первая мировая война и реакция на нее: немецкий экзистенциализм. Потом Вторая мировая война и — французские экзистенциалисты, деятели Сопротивления. Камю и Сартр публикуют свои главные труды в 1942–1943 годах. И потом уже экзистенциализм стремительно распространяется по миру, становится достоянием и мироощущением не дюжины профессиональных философов, нескольких интеллектуалов в университетах, а миллионов мыслящих людей, которые ощутили в нем нечто для себя важное и существенное. Так экзистенциальная философия становится влиятельнейшей духовной силой в культуре XX века (не только в философии, но и в искусстве, театре, кинематографе, общественной мысли, даже в науке), одной из главных попыток ответить на «вызовы этого века» (как сейчас, вслед за Тойнби, модно говорить), отстоять личность, свободу, достоинство человека в ситуации, абсолютно их исключающей. Как писал поэт Алексей Константинович Толстой: «Мы же возбудим течение встречное — против течения!»

Вот очень коротко и предварительно то, что я могу вам сказать об историко-культурно-социальном фоне, породившем экзистенциализм.

А теперь вернемся к моей предварительной «формуле», что экзистенциалист — это человек, который мыслит определенным образом и об определенных вопросах. Скажу немного и предварительно об отношении экзистенциализма к разуму, к науке и к истине. Часто в учебниках пишут совершенно несправедливо, упрощенно и вульгарно, что экзистенциализм — это философия иррациональная и антинаучная. Нет, не верьте учебникам! Это философия антисциентистская, но есть разница между антисциентизмом и антинаучностью.

Поскольку мы говорим об эпохе завершения и разложения Нового времени (на знаменах которого были написаны слова «Рационализм», «Сциентизм», «Прогрессизм»), то экзистенциализм вновь и вновь фокусируется на ограниченности разума. Он не согласен с Гегелем, что «все действительное — разумно». Я бы сказал, что экзистенциализм нельзя назвать ни рациональной, ни иррациональной философией. Экзистенциализм — это философия, которая указывает на принципиальные границы человеческого разума и разумности мира вообще. Знаменитая цитата из Камю: «Абсурд — это разум, осознавший свои пределы». Согласитесь, есть разница между отрицанием разума и осознанием его пределов. Экзистенциализм говорит как раз о пределах разумности, о том, что в человеке и в мире многое неразумно, неподвластно разуму и непостижимо разумом. Говоря по-шекспировски: «Есть многое такое, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам». Это не значит, что разум во-

обще не нужен и никчем. Ему просто надо стать скромнее, осознать свои пределы и уменьшить свои притязания и аппетиты. О том, что высший триумф разума состоит именно в осознании того, что есть нечто, принципиально выходящее за пределы разума, говорили многие великие философы. Например, Сократ, Плотин, Николай Кузанский («Все, что мы желаем знать, есть наше незнание»), Монтень, Паскаль, Кант (который «ограничил разум, чтобы оставить место вере»). Но Новое время с его безумным апофеозом разума чересчур увлеклось. И вот экзистенциалисты на закате обанкротившегося Нового времени вновь возвращают нас к этой важной истине.

То же самое касается науки. Экзистенциализм не отрицает науку, но резко отрицает сциентизм, экспансию науки на все сферы культуры, непропорциональную попытку науки занять место религии. Несомненно, что наука за последние три века загнала на обочину культуры искусство, миф, религию, мистику и все тому подобное и отождествила себя с истиной. Наука стремится отвечать на все вопросы мира, конструировать общество, управлять им. И в этой связи экзистенциализм (так же как романтизм, «философия жизни», герменевтика) — это **анти-сциентистская философия**. Он оппонирует не самой науке, но претензиям науки на всемогущество, провозглашая, говоря словами Бакунина, «бунт жизни против правления науки».

Напомню вам знаменитое изречение Хайдеггера: «**Наука не мыслит**». Это значит, что наука — это орудие, она не знает ни своих последних целей, ни своих первых оснований. Математик не знает, что такое число, физик не знает, что такое материя. Наука не может отвечать на вопросы, что такое добро и зло, что такое смерть, что такое смысл жизни, — а это самые главные

человеческие вопросы. Кроме того, наука знает только общее и не знает личного, знает только мертвое и не знает живого (это с огромной силой и убедительностью, как вы знаете, показал Анри Бергсон). Скажем, как наука может познать дерево? Она разрежет дерево: вот ветки, вот листья, вот корни. Но дерево умрет. То есть живое, личное, динамичное наука не постигает. Наука Нового времени вслед за Фрэнсисом Бэконом, с его credo «знание — сила!», стала орудием порабощения природы человеком, но отнюдь не путем к истине. По словам Ницше, объективирующая все наука определенным образом фальсифицирует реальность. Она полезна, но она не есть истина.

Поэтому экзистенциалисты категорически подчеркивают, что наука малоприемлема и не очень пригодна в познании человека. Наука, пытаясь познавать человека, объективирует его, уничтожает специфически-личное. Она всегда грешит редукционизмом, детерминизмом и абстракциями; а экзистенциализм как раз стремится пробиться к цельной, свободной и неповторимой личности. Скажем, социология говорит, что человек — это социальная функция. (Отсюда возникает соблазн «тотального знания о человеке», социальной инженерии и планирования, столь чудовищно проявившийся в тоталитаризме XX века!) Экономика говорит, что человек — homo economicus, то есть идеально рациональный производитель и потребитель, управляемый всемогущей и всеблагой «невидимой рукой рынка». Биология говорит о том, что человек — это просто животное и его природа неизменна. А история, напротив, подчеркивает культурную заданность и изменчивость человека. Но, раздираемый науками на части, человек — в своей полноте, необъективируемости, свободе, цельности, уни-

кальности, загадочной глубине — исчезает! Ведь невозможно же «наука о свободе» или «наука о личности», поскольку свобода и личность не обобщаемы и не детерминируемы! Человек — нечто необъективируемое и неабстрагируемое, нечто большее, чем просто homo economicus, или zoon politikon, или даже homo sapiens. И экзистенциальная философия не устает подчеркивать, что попытки постигнуть человека исключительно научными средствами ведут к его объективации, овеществлению, отчуждению и обесчеловечиванию, к тому, что самое главное и неуловимое в человеке ускользает от внимания. Итак, повторю, экзистенциализм вовсе не отрицает разум и науку, как таковые, — он отрицает сциентизм и рационализм как идолов Нового времени, указывая на границы возможностей разума и науки, и, вслед за романтизмом и «философией жизни», ищет иные, вненаучные пути описания и постижения человеческой реальности.

Все вы, кто как-либо изучал философию, знаете, что один из ее главных вопросов — вопрос об истине, и есть различные философские концепции истины: корреспондентская (классическая, аристотелевская), прагматическая, когерентная, конвенционалистская... Со мной однажды была забавная история. Когда-то, в 1994 году, я, будучи аспирантом, сдавал кандидатский экзамен по гносеологии, и мне как раз достался вопрос об истине. А председателем экзаменационной комиссии была, кстати, одна из крупнейших философфов познания современной России Людмила Александровна Микешина. Я добросовестно пересказал ей четыре названные выше концепции истины. Тогда она спросила меня: «А какая из этих четырех концепций истины ближе лично вам, Петр Владимирович?» И я честно ответил: «Из этих четырех

концепций истины мне ближе всех... пятая — экзистенциальная!» И она весьма удивилась.

У экзистенциализма есть свое представление о том, что такое истина. Наиболее ярко это выразил Кьеркегор: для экзистенциализма истина — это то, что субъективно, то, что лично. Он сказал: **«Истину нельзя знать или не знать, в истине можно быть или не быть. Истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть»**. Истина онтологична, неотделима от личности, связана со страстью и искренностью, с поступками и жизнью, а не со знаниями человека. Ведь можно знать о добре и быть негодяем. Как и весь экзистенциализм, такое понимание истины восходит еще к Сократу. Сократ не давал людям новых «знаний», он вводил их в такое состояние (через сомнение, стыд, рефлекссию), когда они могли изменить свою жизнь, заражал их (тех, кто желал) бациллой самосознания. Почему Сократ не писал книг? Потому что истину нельзя отделить от человека, от личности, от ситуации, сделать чем-то объективным, анонимным, завершенным, общезначимым, выразимым. И именно поэтому, из-за необъективируемого характера истины, я думаю, Христос никак не мог ответить словами на риторический вопрос скептика Понтия Пилата «что есть истина?», ибо истина вообще не есть «что» (то есть что-то безликое, объективное, отделимое от личности, выразимое словами). Основатель же экзистенциализма Кьеркегор в равной степени опирался и на сократическую традицию, и на традицию Христа. Мы говорим «истинный друг», «истинная любовь», имея в виду не объективную достоверность, но искренность, страстность, вовлеченность человека в эту истину.

Ницше, с присущей ему провокативностью, однажды сказал, что предпочитает заблуждение истине, потому

что то, что обычно называют «истиной», есть нечто никому не нужное, анонимное и безликое, то, что для всех и ни для кого, как таблица умножения. Дважды два — четыре. Хорошо. Ну и какое мне до этого дело? А заблуждение несет на себе отпечаток человеческой страсти, интереса, жизни, желания. «Ах, обмануть меня не трудно! Я сам обманываться рад!» И вот в этом смысле экзистенциализм говорит об истинном как неотделимом от личности и бытийном. Но какими средствами может философия подобраться к этому?

Стиль и манера экзистенциального философствования. Учитывая специфичность своих проблем и вопросов, экзистенциализм вырабатывает свой язык, свой стиль, свою манеру философствования, которая очень отличается от других философских течений. Важно ведь не только, о чем философствуют, но и то, как это делают. В чем специфика экзистенциального философствования по форме?

Мы видим, что довольно часто экзистенциалисты — это художники слова, писатели, драматурги и поэты. Например, Кьеркегор, Марсель, Бубер, Бовуар, Камю, Унамуно, Сартр — крупнейшие писатели. Камю скажет: «Хочешь философствовать — пиши романы». Случайно ли это? Конечно нет. Дело не в том, что экзистенциалисты при помощи романов, рассказов и пьес хотели популяризировать экзистенциализм. Вопрос куда тоньше и глубже. Вслед за романтиками, экзистенциалисты считают, что философия ближе к искусству, чем к науке. Как выразить невыразимое? Как сказать о личном, самом интимном, не переводимом на язык абстрактных понятий? Как передать живой опыт человека? Только намеком,

символом, знаком. Очень важно не договаривать. (Кьеркегор однажды скажет, что в экзистенциальных вопросах умение недоговаривать свидетельствует о такте.) Наука терпит в этом фиаско с ее строгими застывшими формами, понятиями, анонимными общими местами, объективированием и обезличиванием. А вот искусство это схватывает. Его язык адекватнее в этой задаче — выразить живое, индивидуальное, выразить невыразимое, намекнуть, подвести человека к чему-то важному, прямо не навязывая это. Художник это может лучше, чем ученый. Поэтому экзистенциализму так близки и органичны художественные литературные формы выражения.

Все это, конечно, не означает, что философы-экзистенциалисты совсем не способны были писать традиционные «скучные» наукообразные трактаты и статьи. Не только Яспёрс или Хайдеггер, но даже и талантливый и остроумный литератор Сартр еще как умели писать «заумные» тяжеловесные наукообразные трактаты на тысячу страниц! Их не могут осилить даже философы-специалисты. И все же именно художественная форма письма в высшей степени характерна для экзистенциалистов. Философия, как известно, не будучи ни наукой, ни искусством, ни религией, располагается между ними, одним крылом тяготея к строгой науке, а другим — к художественному и религиозному опыту. И если одни философские направления, сциентистски ориентированные, наукообразны и по форме (трудно представить позитивиста или марксиста поэтом или писателем, хотя бывали и тут исключения: отец «второго позитивизма» Авенариус был популярным писателем, а марксист Богданов писал не совсем плохие фантастические романы, разумеется, как полагается марксисту, на социально-утопические темы), то другие философские течения, вырос-

шие из романтизма и ориентированные на постижение человека — и среди них экзистенциализм, — очень органично выражают себя в поэзии, драматургии, новеллистике, эссеистике.

Еще одна особенность экзистенциального философствования — это нередко его **фрагментарность, афористичность и парадоксальность**. Различные философы совершенно независимо друг от друга пишут сочинения афоризмами, в виде дневников, исповедей, отрывков, возьмем ли мы Мишеля Монтеня, Блеза Паскаля, Габриэля Марселя, Льва Шестова, Фридриха Ницше или Василия Розанова. Задача экзистенциалистов — не строить всеобъемлющую герметическую и догматическую систему, а взорвать сознание человека, спровоцировать его на рефлексию и удивление (изначальную стихию философствования), побудить его к выбору и самоопределению, помочь проснуться от гипноза банальной очевидности. Личность и жизнь несистематизируемы. Отсюда такая любовь экзистенциалистов к парадоксам и афоризмам, которые они бросают нам, как камень в воду, а дальше идут круги в нашем сознании. Отсюда явная любовь экзистенциальных авторов (осознанная, а чаще неосознанная) к такому «разорванному», фрагментарному, афористичному, дневниковому, незавершенному и исповедальному, часто провокативному стилю. Ты ставишь вопросы, а не даешь ответы. Ты говоришь о своем, предельно сокровенном, а не о всеобщем и объективно-безличном, но это «свое» оказывается близким многим читателям.

Еще одна очень важная особенность экзистенциального философствования — любовь к **мыслеобразам**. Философия, ориентированная на науку, как и сама наука, оперирует понятиями: «бытие», «атрибут», «субстанция». Таковы Аристотель, Гегель, Спиноза. Например, Спино-

за определяет «субстанцию» как *causa sui* (причину самой себя). Все максимально терминологично, четко, однозначно и строго. Экзистенциализм же апеллирует не понятиями, как наукообразные течения философии, но мыслеобразами: «забавы», «заброшенность», «Ужас», «абсурд», «бунт», «человек-масса», «осевое время». Что это? Мыслеобраз — не строгое понятие, как в науке, но и не просто метафора, как в искусстве, а нечто среднее, промежуточное. Мыслеобраз — то, что воздействует и на разум, и на чувства, то, что принципиально многозначно. Этот язык ближе к языку метафор, хотя это и не чистые метафоры. Мы это ярко увидим уже на следующей лекции, когда я буду говорить о Паскале.

Экзистенциализм не любит всеохватывающих и универсальных систем. Он побаивается их, и не зря. Еще Кант сравнивал громадные философские системы Нового времени с вавилонскими башнями, догматично воздвигнутыми на песке. Обычная философия Нового времени — это философия системы. Каждый великий философ, уважающий себя, считал своим долгом воздвигнуть систему как здание: от фундамента до крыши, от пола до потолка и стен, — такую завершённую логическую конструкцию, которая все навсегда всем окончательно объяснит. Вспомните Спинозу, Лейбница, Шеллинга... Вот Декарт доказал основание: «Я мыслю, следовательно я существую» — и на нем методично возвел всю свою философию. Можно вспомнить и Гегеля, который утверждал: «Истина — это система». Но основоположником экзистенциализма был враг и антипод Гегеля — Кьеркегор, который понимал, что нельзя систематизировать жизнь, нельзя разложить на полочки человеческую личность. Отсюда нелюбовь экзистенциалистов к всеохватывающим системам и логическим конструкциям. Бли-

жайшие предшественники экзистенциализма, романтики устами, кажется, Вакенродера саркастически заявляли, что «системотверие еще хуже, чем суеверие» (ибо это бесчеловечное насилие над жизнью и личностью и попытка все вогнать в прокрустово ложе разума).

Для экзистенциализма характерно описывать жизненный мир человека, его непосредственные переживания, структуры его сознания, где еще нет субъекта и объекта. Я бы сказал, что экзистенциализму присущ феноменализм (не путайте с феноменологией, которая, впрочем, весьма повлияла на экзистенциальных мыслителей) — любовь к описательности, описанию дорефлексивных пластов человеческого сознания. Их интересует мир, не отделенный от человека, но данный через него, и человек не вне мира, но в мире. Через художественный образ, например описание, экзистенциалисты выходят на глубокие проблемы: от личного и конкретного — к вечному и универсальному.

Вопреки традиционной философии экзистенциалисты идут не от причин к следствию, а часто от следствий к причинам. К примеру, вы помните, как строится эссе «Миф о Сизифе» Камю? Камю начинает с очень странного и неожиданного, даже шокирующего утверждения, что главная философская проблема — это проблема самоубийства. Поясняя, он говорит, что многие люди кончают с собой, потому что их жизнь теряет смысл. То есть автор начинает с констатации: рост суицида. Потом вглубь, к причинам — а почему? Что важно для человека? И дальше — к смыслу жизни и утрате его. Феноменализм, попытка схватить дорефлексивное в человеке, описать его субъективность — вот что характерно для экзистенциальной манеры философствования.

Теперь немного и снова предварительно расскажу вам об отношении экзистенциалистов к религии. В любом учебнике вы встретите эту классификацию: экзистенциализм бывает религиозный и атеистический. Насколько это справедливо и правомерно и что это разделение нам дает? Формально это верно, но... Без пояснений здесь не обойтись.

Экзистенциализм первоначально вызрел в религиозной, иудеохристианской библейской мысли (не зря я уже упоминал библейские книги и Августина). К религиозному экзистенциализму относится абсолютное большинство экзистенциальных мыслителей: Паскаль, Кьеркегор, Унамуно, Шестов, Бердяев, Ясперс, Марсель, Бубер (и близкие к экзистенциализму Тиллих и Мунье). К атеистическому — Камю, Бовуар и Сартр. С Хайдеггером все очень сложно; его без оговорок нельзя отнести ни к одной из этих групп, не «посчитать». Он в юности отошел от католицизма, но и атеистом, конечно, не стал.

Но вот что важно сразу тут заметить. У этих двух групп — религиозных и атеистических экзистенциалистов, — несомненно, между собой больше общего, чем разного. И при этом они резко противостоят неэкзистенциальным философам — как религиозным, так и атеистическим. (Поэтому школярское, присущее учебникам разделение на религиозный и атеистический экзистенциализм мало что проясняет.) И те и другие экзистенциалисты имеют дело с ситуацией невиданной катастрофы, расчеловечивания, абсурда, дегуманизации, деперсонализации, обесмысливания. Но выходы — пути к «трансцендированию» личности из плоской бессмыслицы абсурдного существования — они ищут разные. Религиозный — через веру, атеистический — через творчество. Конечно, есть различия, но общего у них куда больше.

Давайте теперь отдельно остановимся на религиозном и атеистическом экзистенциализме.

Религиозный экзистенциализм резко отличается от всех остальных направлений религиозной философии. Первое, что бросается в глаза: все религиозные экзистенциалисты — еретики, неконформисты, бунтари и вольнодумцы. Кьеркегор насмерть поссорился с датской протестантской церковью, Паскаль, Унамундо и Марсель в разной степени враждовали с официальной католической церковью, Бердяев был в напряженных отношениях с православными иерархами и богословами, а Бубер был хасидом, то есть принадлежал к неортодоксальному, мистическому течению в иудаизме. Конфессиональная принадлежность Шестова и Ясперса вообще трудно определима и до конца не ясна. Все они вне мейнстрима своих конфессий, в лучшем случае еретики, а в худшем — отверженные от господствующих религиозных течений и гонимые. Это не случайно, а потому, что все религиозные экзистенциалисты фиксируют глубочайший кризис современной цивилизации, в том числе и иудеохристианского монотеизма. Все они констатируют ситуацию если не «смерти Бога», то уж точно, говоря словами Бубера, «сокрытия, затмения Бога», утраты живой и непосредственной связи между человеком и Богом, и говорят о том, что цивилизация, которая называет себя гуманной, обезчеловечилась, цивилизация, называющая себя христианской, утратила все христианское. Все омертвилось, заменилось симуляциями и имитациями религии, и потому отныне вера есть мученичество. Как говорит Кьеркегор, «перед лицом разума вера абсурдна и беспочвенна». Она непередаваема, одинока, недоказуема и по-донкихотски безумна. Поэтому все они вступали в острые конфликты с господствующи-

щими церквями и конфессиями, были еретиками и вольнодумцами.

Вера — это подвиг, вера — это мученичество, вера — это трагедия. И быть христианином почти невозможно. Настоящий христианин лишь тот, кто понимает, что он никак не может быть подлинным христианином (ибо единственный подлинный «христианин» — это Христос), подобно тому, как мудр среди людей лишь тот, кто осознает всю свою бесконечную и безнадежную удаленность от мудрости. Отсюда — полный разрыв с догматикой и господствующей церковностью. Противостояние Духа и Буквы, отказ от любых попыток рационализировать (доказать) веру.

Все религиозные экзистенциалисты резко противопоставляют личную веру всем формам институционализированной и рационализированной религии. Говоря словами Шестова, противопоставляют «Иерусалим» своей веры рационалистическим «Афинам». Для них, начиная с Августина и Паскаля, Бог — живая личность, постигаемая сердцем, но не разумом. Он свободен, таинственен, непостижим, порою страшен, вовсе не доказуем как некая теорема. Он взывает к человеку, как чистое Присутствие, чистый Взгляд, никак не овеществляемый и не гарантированный ничем, кроме нашей страстной жажды верить в него. Он может вырвать нас из чудовищной пленности бессмысленным миром, выйти из суевы и рассеянности к трансцендированию. Для Него все возможно. Он может сделать бывшее небывшим и вырвать человека из трясины небытия. Но вот есть ли Он? Вера в Него возможна лишь как непрестанное мучительное сомнение в Нем, преодоление неверия и новая утрата веры, сплав надежды и отчаяния. Встреча с Богом — это гибельный прыжок через пропасть неведения и сомне-

ния. Акт веры коренится в глубине личности, это высшее проявление человеческой свободы и ее залог. Он может спасти и вырвать человека из бездны, но — вот беда! — у него самого нет никаких гарантий. По ту сторону пропасти вполне может ведь оказаться только жуткое Ничто. Как на заре этого страшного века сформулировал Александр Блок:

*Жизнь — без начала и конца.
Нас всех подстерегает случай.
Над нами — сумрак неминуемый
Иль ясность Божьего лица.*

Или — или. Именно поэтому вера абсурдна, парадоксальна и трагична.

Давайте теперь обратимся к атеистическим экзистенциалистам. Атеистический экзистенциализм так же резко отличается от всего предшествующего атеизма, как религиозный экзистенциализм — от традиционной и официальной религиозной философии. Разумеется, Камю, Бовуар и Сартр — не первые атеисты. Бывали иногда философы-атеисты и раньше, начиная с XVIII века, когда атеизм начал зарождаться (Гольбах, к примеру, или Фейербах). Но старый атеизм мне представляется таким розовым, наивным ребенком. Карапузом в розовых штанишках и в розовых очках, который капризничает, испытывает избыток сил, полон наивной жизнерадостности, говорит: «Даешь свободу!» Бог представляется ему идолом, небесным жандармом, который загораживает человеку путь к Свободе. Вот представьте себе статую главного советского жандарма Дзержинского на площади Лубянке, ее радостно, дружно и коллективно сковырнули и опрокинули люди в августе 1991 года. (По-

том, правда, кое-кто затосковал по этой статуе.) Это представление о Боге как о господине, который подавляет нашу свободу. Давайте сбросим его и раскрепостимся! По этому поводу мудро заметил Бердяев: «Атеизм есть наказание нам за наше рабское представление о Боге». Таким был старый атеизм, агрессивный, инфантильный и ребяческий...

А атеизм Камю, Бовуар и Сартра совершенно другой. Не оптимистический, а глубоко трагический, отчаянный. Потому что между тем старым и новым атеизмом Сартра и Камю разверзлась пропасть, и имя этой пропасти — Ницше. Ницше с его знаменитой мыслью-догадкой, главным жутким его открытием-откровением: «Бог умер, мы убили Его, и это главное событие современности». Почва вдруг ушла из-под ног. Небеса опустели. В мире стало одиноко, как на необитаемом острове. Люди враз осиротели. То есть уже не нужно валить статую! Все, Бог умер! И где теперь человеку черпать свое достоинство, смысл?! А может ли человек, как он есть, слабый, прожить на земле, на которой ушла почва из-под ног, а небо обезбожилось?

Сартр в своей автобиографической повести «Слова» пишет (изложу своими словами): «Меня воспитывали бабушка с дедушкой. Бабушка считалась лютеранкой, дедушка считался католиком. Я с детства вырос атеистом. Это случилось не потому, что бабушка с дедушкой спорили о своем католицизме и протестантизме, а из-за их глубокого равнодушия к своему лютеранству и своему католицизму». Человек всегда считал себя достойным и избранным, потому что он Божественен. Были смыслы, были горизонты и цели, было, куда идти. Теперь идти некуда и незачем. Основания человеческого достоинства рухнули. Чем теперь гордиться человеку? Тем, что он

заброшенная в бесконечность на окраину Вселенной обезьяна, детерминированная своей биологией, языком, обществом и еще черт знает чем, обреченная на смерть и живущая невесть зачем?

Поэтому Камю, Бовуар, Мерло-Понти и Сартр не тратят много сил, доказывая, что Бога нет. Они мучаются над другим вопросом: как человеку жить в мире без Бога? Как говорит один герой Достоевского, любимого и главного писателя экзистенциалистов: «Если Бога нет, то какой я тогда штабс-капитан?» Или, говоря по Сартру, Бог умер и не оставил завещания, его место на Небе опустело, а человек есть лишь «бесплодная страсть», попытка человека утвердить себя на месте Бога, причем попытка заведомо обреченная. Экзистенциалистский атеизм — взрослый и трагический, окрашенный в совсем другие тона, чем предшествующий атеизм. (Вообще, сразу замечу, что экзистенциальная философия глубоко трагична* и, будучи философией эпохи заката Нового времени, во многом интонационно и по смыслу созвучна другой великой философии, эпохи заката античного мира, — стоицизму, также героически и безнадежно пытавшемуся отстоять человеческое достоинство и свободу перед лицом тотального крушения мира.)

Завершая этот экскурс в религиозный и атеистический экзистенциализм — интересно, как друг на друга смотрят религиозный и атеистический экзистенциализм? Во многом они ощущают свое родство и близость. Для

* Вслед за Ницше, первая книга которого так и называлась — «Рождение трагедии из духа музыки», Мигель де Унамуно пишет сочинение «О трагическом чувстве жизни у людей и народов», а Лев Шестов — книгу о Ницше и Достоевском с подзаголовком «Философия трагедии». Экзистенциалисты пытаются пробудить чувство трагического в современных обывателях, загипнотизированных химерами прогрессизма и сциентизма.

религиозных экзистенциалистов атеистический экзистенциализм — это безысходное отчаяние, достойное сострадания и помощи. И не случайно католический персоналист Эммануэль Мунье назвал свою книгу об атеистических экзистенциалистах «Надежда отчаявшихся». Богооставленность — так воспринимают настроение атеистических экзистенциалистов религиозные. А атеистические экзистенциалисты воспринимают религиозность своих собратьев как проявление непоследовательности и малодушия, как непозволительный скачок к потусторонней надежде, как утешительное бегство в веру (как будто вера — такая уж легкая и общедоступная вещь, замечу я!). Они говорят, что религиозные экзистенциалисты все правильно понимают: трагичность бытия, абсурдность, бессмыслицу, — но потом-де у них не хватило последовательности, мужества, и они сделали «скачок в веру». Это непоследовательность и слабость. В общем, в чем-то атеистические и религиозные экзистенциалисты близки друг к другу, а в чем-то — совсем не понимают друг друга (как это вообще чаще всего бывает с людьми религиозными и атеистами).

Напоследок перейдем к главному. Все последующие лекции мы будем говорить об отдельных мыслителях-экзистенциалистах. И прежде чем переходить к «деревьям», взглянем на «лес» в целом. Мы наконец подошли к главным темам экзистенциализма.

Что же такое «экзистенция» и как понимается человек в экзистенциализме?

Все вы знаете разные иностранные языки, а потому знаете и то, как переводится буквально на русский язык латинское слово «*existentia*», английское «*existence*» («эк-

зистенс») или французское «existence» («экзистанс»). Как вы уже знаете, слово «existentia» переводится как «существование». Слово имеет древние корни в философской традиции. Его упоминает еще Фома Аквинский. Всегда рассматривалась пара антиподов: «existentia» и «essentia», существование и сущность. Сущность — нечто вечное, постоянное и незыблемое, как эйдос у Платона, а существование — сиюминутное, текучее, мимолетное. Но экзистенциалисты придали экзистенции особый смысл. **Для них это понятие описывает специфику человеческого бытия в мире.** После экзистенциалистов «экзистенция» означает не просто какое-то существование, это именно **человеческое существование.** Это можно понимать как синоним слов «личность», «субъективность», при помощи этого понятия описывается специфика человеческого.

Надо сразу сказать, что до экзистенции мы никак не можем добраться. Важнейший тезис, который мы будем развивать, что **экзистенция не есть вещь, человек не есть вещь!** Именно поэтому человек как человек не может быть предметом изучения науки. Экзистенция не предметна, не вещественна, не объективируема. Она не часть природы. Об экзистенции легче говорить в категориях отрицания, апофатики, нежели утверждения. Описать экзистенцию можно через целый ряд «не». **Экзистенция ни из чего не выводима — ни из природы, ни из общества — и ни к чему не сводится, не может быть редуцирована.** Экзистенция человека незаменима, каждый человек уникален, не детерминирован. Каждый из нас есть в мире один раз. Отсюда мы видим такой позитивный атрибут экзистенции, как спонтанность, самодетерминацию, или, иначе говоря, свободу. Экзистенция неделима. Нельзя разделить человеческую душу на кусочки. Это некая абсолютная целостность.

Вы, конечно, спросите меня: если экзистенция — не вещь, то как же о ней можно судить? Судить о ней можно двумя способами: по тому, чем она не является, от противоположного, и по ее проявлениям. Сама экзистенция непостижима, но мы можем зафиксировать, как она проявляется в мире.

Философ эпохи Возрождения с очень красивым, звучным и длинным именем Джованни Пико делла Мирандола написал «Речь о достоинстве человека», в которой приводит абсолютно экзистенциальную притчу. Он говорит: когда Господь создал мир, Он все поставил на свои места, и сказал — камень будет здесь, дерево здесь, солнце здесь, собака здесь. А последним Господь создал человека и сказал ему: «Адам! Для тебя у меня нет определенного места, ты будешь тем, чем захочешь. Ты — единственное существо, которое ни к чему в мире не привязано. Ты можешь опуститься ниже самой последней скотины, подняться выше ангелов. Твой удел — в твоих руках».

Вот такая восхитительная и чудесная притча! Эта притча вводит нас в самую суть экзистенциализма. Определение человека в том, что у него нет определения. Человек выпадает из природы и творит сам себя. Его природа в том, что у него нет природы, он определяется через свою неопределимость. Он — проект самого себя, и Бог сотворил его таким удивительным созданием, чтобы он сотворил себя сам. Он тоскует, он хочет быть гармоничным, укорениться в этом мире, но он не может. Человек — это то, что еще надо создать. Человеческое, в отличие от всего остального, находится в разладе с собой. Это не данность, а цель. Как скажет Сартр, «человек не самотождествен». Человек — это огромное несчастье и огромная удача! И для всех экзистенциалистов очень важно определение человека, которое дал Ницше:

«Человек — это еще не ставшее, еще не завершенное животное». Определение человека в том, что он еще не завершен. Гердер не зря называл человека **«вольнопущенником природы»**, а Шелер — **«аскетом природы»**. Мы выпадаем из природы, из утерянного рая и кое-как компенсируем эту чудовищную утрату и дисгармонию «второй природой» — историей и культурой, которые создаем сами и в которых действуем. Или, как скажет Ортега-и-Гассет, «у человека нет природы, но есть свобода». Вместо сущности у него существование, вместо эссенции — экзистенция. В этом смысле важная черта экзистенциализма — его принципиальный и последовательный антиэссенциализм.

Слово «экзистенция» имеет еще один очень важный побочный смысл — «ис-хождение, ис-ступление, выход-за». То, что по-гречески передается словом ἔκ-σῆσις. Человек выходит в мир, экзистирует, он открыт миру, он разомкнут. Человек может дистанцироваться от мира и от себя. Он может подняться над собой, отстраниться от своего тела, своих инстинктов и окружающих его вещей, противопоставить себя миру. Как говорил основатель философской антропологии Макс Шелер, **«животные существуют в мире, а у человека есть мир»**. Мир противостоит нам, наваливается на нас, угрожает нам. В этом наше преимущество и наше несчастье. Только человек может перестать быть человеком. Только человек представляет проблему для самого себя, может потерять и найти себя. Помните, как у Блока?

*Когда невзначай в воскресенье
Он душу свою потерял,
В сыскное не шел отделение,
Свидетелей он не искал.*

Человек может выйти в мир и потеряться там. Человек не гарантирован сам себе. Чтобы быть человеком, надо все время что-то делать — это вполне осознал уже Сократ. А ученик ученика Сократа Антисфена Диоген Синопский не зря же взывал: «Ищу человека!» — и говорил горестно, что «народа — много, а людей — мало».

Отсюда очень важная тема, ключевая для экзистенциализма, — тема подлинного и неподлинного существования. Как быть собой? Как не быть не собой? Как выбрать себя, как сбиться? У существ природы нет таких проблем, у Бога тоже. Только у человека! Ведь он не бессмертен и не всеведущ, как Бог, и не пребывает в блаженной гармоничной самотождественности камня или животного. Он может выйти в мир и затеряться среди вещей. Но человек не вещь! Он экзистенциален.

Я, например, очень люблю кошек. Могу часами с наслаждением наблюдать за ними. Когда кошка грациозно потягивается, умывается, мурлыкает, видно, что она вся — здесь и сейчас, что она гармонична, прекрасна и самотождественна. Она не заражена рефлексией, не мучается вопросами: «А что значит быть кошкой? А не стать ли мне лошадью?» А вот человек — нет! Я уже цитировал Франсуа Вийона: «Я знаю все, но только не себя». У нас, людей, напрочь сбита биологическая инстинктивная программа. Мы в вечном разладе с собой. Мы были в детстве в этом утерянном рае, но нас изгнали из природы. Мы хотим укорениться в этом мире, стать и быть собой, найтись, обрести дом, но этого нам не достичь!

Вы скажете: у нас же есть пол, у нас есть национальность, у нас есть наше время жизни, у нас есть тело, у нас есть семья и социальная роль. Экзистенциалисты говорят: все это есть, но все это еще не есть мы. Экзистен-

ция — это то, что есть в нас помимо, сверх и, если угодно, вопреки всем этим данностям: полу, телу, классу, национальности, эпохе. Вот это и есть я. Этот незаменимый, невыводимый, уникальный «икс». Мы не выбираем свое время, но мы выбираем себя в этом времени. Почему из двух человек в совершенно одинаковой среде один становится подлецом, а другой — героем? Человек — не вещь, человек — не часть природы, это единственное в мире существо, которое ставит себя под вопрос. Человеческое бытие проблематично и уязвимо. Быть или не быть? Гамлетовский вопрос. Ни одно живое существо не поставит этот вопрос, только человек. Человек — это вечная дисгармония, вечная трагедия, мука и разлад, вечный поиск и утрата себя.

Человек — не только тело и не только дух. Человек, как говорит Кьеркегор, — точка встречи двух миров, природы и свободы, естественного и сверхъестественного. Но мы живем в мире вещей. Мы все время надеваем маски, играем роли, творим вещи. Человек — вечная дисгармония, противоречие, «химера», говоря словами Паскаля. И так возникает проблема, которая на языке Бердяева обозначается как противоречие между «творчеством и объективацией». За актом творческого взлета следует падение, за духом — вырождение его в букву. Маска прилипает к лицу и подменяет его собой. «Мысль изреченная есть ложь». Экзистенция невыразима. Поиски себя нескончаемы. Мы свободны, мы делаем выбор, но в этом акте выбора свобода воплощается и умирает. Отсюда вечный трагизм человека.

Человека можно описать только парадоксально. «**Бесконечное в конечном**». В нас искра Божья и жалкое тело, короткая жизнь, мы можем все, а реально не делаем почти ничего. Потенциально каждый велик,

а в действительности — жалок. «Смертный» — не живой и не мертвый. Мы живем и знаем о смерти. Или — «творческое ничто». Ничто — свобода, пустота, из которой творится весь мир.

Отсюда стремление человека убежать, спрятаться. Сказать «я — не я, я — это член партии, я — представитель нации, я — это мужчина, я — чиновник, я — это мои деньги». Аристотель сказал, что человек может быть выше животного или ниже животного, но не может быть животным. Например, животные не знают «пошлости». Пошлость — это сомнительная человеческая привилегия, связанная с фальшью, симуляцией и раздвоением. Только человек может опуститься до таких бездн жестокости и зверства, до каких никакое животное не может. Только люди могут сладострастно мучить, истязать и убивать десятки себе подобных. Но животное и не может добровольно выпить цикуту, как Сократ; добровольно пойти на Голгофу, как Христос; добровольно пойти в газовую камеру, как Януш Корчак. Человек или выше, или ниже животного, но он — не животное. Увы и ура! Вот что описывает экзистенцию — не предметность, не вещь, а *исхождение*, противоречивость, парадоксальность, проблемы подлинного и неподлинного существования, творчество и объективация. Вот те центральные понятия, вокруг которых бьется экзистенциализм, описывая человеческую реальность. И о них я буду рассказывать на протяжении всего нашего небольшого курса.

Как же проявляется экзистенция? Важное понятие — это **модусы экзистенции**, или экзистенциалы, то есть различные проявления экзистенции. Экзистенциалисты описывают разные модусы, такие как «заброшен-

ность», «бездомность», «Ужас». Представьте себе: человек, как маленький ребенок, его привели в лес и там бросили. Ему угрожают звери, голод, а родителей нет. Что с ним будет? Он или станет взрослым, или погибнет. Каждый из нас неведомо кем и неведомо зачем и откуда брошен в этот странный и страшный лес — жизнь.

Или, как говорит Сартр, каждый из нас находит себя на сцене огромного загадочного театра жизни. И непонятно, что это за пьеса: фарс, водевиль, опера, балет? Непонятно, кто сценарист, что за актеры вокруг? Непонятно, с чего началось и чем закончится? Но самое ужасное во всем этом то, что мы должны играть свою роль, ничего этого не зная. Мы не можем уклониться от выбора, почти ничего не зная о мире и о себе. Как говорил Сартр, не по своей воле мы приходим сюда и не по своей воле уходим. То есть мы не свободны не родиться и не свободны не умереть. Вот она, заброшенность как фундаментальная человеческая черта, как один из модусов или экзистенциалов.

Другой важнейший модус — это экзистенциальный Ужас. О нем много писали и Кьеркегор, и Хайдеггер, и Сартр. Человек открывает свою экзистенцию в Ужасе и через Ужас. Ужас отличается от обычной тревоги. Сартр приводит такой пример: вы гуляете в горах, и вы боитесь чего-то конкретного, например того, что на вас упадет камень и вас убьет. Это не есть экзистенциальный Ужас. Но вот вы подходите к пропасти и заглядываете в нее. (Тут можно вспомнить слова Ницше: если вы чересчур долго вглядываетесь в бездну, бездна начинает вглядываться в вас.) Она вдруг начинает тебя манить, притягивать. И ты понимаешь, что ты свободен и среди твоих «свобод» есть свобода прыгнуть в эту пропасть. И перед чем ты испытываешь ужас? Не перед пропастью, которая

вне тебя, а перед пропастью, которая внутри тебя. Перед своей ответственностью и свободой. В Ужасе человек обнаруживает свою экзистенциальность, свою *сверх-природность*, *сверх-естественность* (о которой некогда так ярко говорил Кант). То, что он не робот, у которого есть заданная программа, и не животное, у которого есть непреложные инстинкты. Поэтому Ужас — очень важный экзистенциал. И есть несколько других модусов — **вина**, **забота**, **отчаяние**. Через них проявляет себя человеческая экзистенция.

И вот еще одно очень важное понятие для экзистенциализма, его ввел Ясперс, но о нем так или иначе, не называя его, писали все экзистенциальные философы, — это понятие **пограничной ситуации**. Чем важна пограничная ситуация? Тем, что обычно мы живем анонимно, не подлинно, крутимся как белка в колесе, зарабатываем деньги, суетимся. «О душе когда-нибудь потом подумаю, когда будет семьдесят лет, но сегодня я играю роль. Сегодня надо учиться, надо семью кормить!» И есть иллюзия бессмертия, иллюзия нужности чего-то совсем ненужного и естественности чего-то совсем не естественного для нас. Пограничная ситуация освобождает от всех этих иллюзий — мучительно, жестоко и резко, давая шанс более верного и истинного взгляда на мир и себя в нем. Человек — существо инертное, ленивое. Он стремится к конформизму, стремится к удобству, не любит страдания. Но время от времени жизнь преподносит нам бесценные сюрпризы: выбивает нас из обыденности, из анонимной привычной колеи, из неподлинного и несобственного существования человека-функции.

Самый яркий и крайний вариант пограничной ситуации — человек перед лицом смерти. Я бы описал погра-

личную ситуацию при помощи двух незатейливых атрибутов. Пограничная ситуация — это то, что, во-первых, нельзя отложить на потом и, во-вторых, переложить на другого. За нас ведь обычно все всё решают: начальники, папы, мамы, школы, учебники, чиновники. Но умирать-то всегда самому и всегда одному!

Ты спешил куда-то по делам, которые тебе казались важными, и вдруг в переулке к тебе подошли трое неизвестных, прижали к стенке и сказали: «Решай! Или ты предашь, или умрешь!» Как много вы узнаете о мире и о себе в эту бесценную минуту! И вы не сможете улизнуть, сказать им: «Подождите! Давайте вернемся к этому вопросу лет через сорок, а сейчас мне некогда — надо бежать зарабатывать деньги!» Но нет. Нет ни отсрочки, ни возможности уйти от ответа. Только здесь, только сейчас и только ты — безо всяких отсрочек и отговорок. В сущности, все мы живем в объятиях смерти и точно знаем, что умрем, но, к счастью для себя, это жуткое и невыносимое знание уравниваем двумя утешительными незнаниями: что — потом («Дальнейшее — молчанье!» — говорил Гамлет) и когда это наступит. И всегда можно откладывать это на потом. Пограничная ситуация лишь сгущает и концентрирует это: никаких потом! В сущности, как верно заметил Ясперс, пограничная ситуация и экзистенция неразрывно связаны между собой: экзистенция человека наиболее ярко проявляется в пограничной ситуации, а пограничная ситуация — это то, что высвечивает нашу экзистенцию, обычно скрытую. Поэтому все экзистенциалисты постоянно описывают пограничные ситуации, ссылаются на них и размышляют над ними, даже если не употребляют именно это слово.

Пограничная ситуация представляет собой момент истины для человека. В ней проявляется человеческая экзистенция, человеческая *не*-предметность, человеческая свобода. Мы выходим из строя, выпадаем из толпы, часто очень болезненно и мучительно, испытывая острый ужас и панику. Нередко узнавая о себе не самые приятные истины. Но и ощущая, постигая, открывая, что в жизни и в нас настолько важно, чтобы сохранить эту важность даже на краю бездны. Платон говорил, что вся философия есть упражнение в искусстве умирания, потому что, думаю я, взгляд на жизнь из смерти — это взгляд на временное из вечности. И он производит полную «переоценку ценностей», делает возможным полное преобразование и взросление личности.

Пушкин, конечно, не знал таких слов как «экзистенциализм» или «пограничная ситуация». Но все мы помним, что у него была такая «маленькая трагедия» — «Пир во время чумы». Там есть потрясающее определение пограничной ситуации, я всегда его привожу, когда говорю о ней:

*Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане
Средь бурных волн и шумной тьмы,
И в Аравийском урагане,
И в дуновении чумы.
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.*

Вот это положение «на краю», выпадение из обыденности, осознание своей конечности. Как говорит Паскаль: «Кто не осознает суетности всего, тот суетен сам». Пограничная ситуация выводит нас из суеты, позволяет освободиться от оков мира, от всего, что держит нас и нами не является. Она как момент истины обнажает экзистенцию. Она мучительна, редка и драгоценна.

Будем подытоживать. Итак, каждое философское течение имеет свою «формулу человека». Если вы спросите марксиста, что такое человек, он скажет: «Во-первых, человек — это существо трудовое, труд создал человека. Во-вторых, человек — это совокупность социальных отношений, производная от своего классового положения». Если вы спросите христианина, что такое человек, он скажет: «Человек — это существо, созданное по образу и подобию Бога, но потом падшее, однако способное к покаянию и спасению». Если вы спросите просветителя, что такое человек, он вам скажет: «Это животное с разумом».

А вот если вы спросите экзистенциалиста, что такое человек, он вам скажет: «**Человек — это единственное в мире существо, знающее о своей смерти и потому обреченное на свободу**». Всегда есть опасность себя потерять и упасть в вещь, жить неподлинно, несвободно, бесчеловечно, отчужденно. Бог (если Он есть) бессмертен, животные и вся природа смертны, но не знают об этом. А человек является парадоксом: не мертвый, не живой, а смертный. Не только в русском языке слово «смертный» — синоним человека, но и во многих других. Человек рождается дважды в этот мир: первый раз — физически, когда выходит из утробы матери, а второй

раз и уже по-настоящему, окончательно и всерьез, когда он осознает свою смертность. Не случайно во всех культурах существует обряд инициации, взросления. В христианстве это — крещение, второе и подлинное рождение. Человек живет в детстве, как в раю, ему кажется, что весь мир ради него, он никогда не умрет. И в какой-то момент с изумлением и недоверием понимает: я умру. И никто не поможет, ни папа, ни мама. И из вопроса о смысле смерти рождается вопрос о смысле жизни. Если я умру, то зачем я? Кто я? Зачем тогда жить? И стоит ли? Бог бессмертен, и у Него нет этих вопросов, животные смертны, но не осознают этого и оттого так гармоничны, на зависть нам. Поэтому именно из осознания человеком факта своей неизбежной смертности, своей личной конечности рождается все человеческое. Именно отсюда рождается обреченность на свободу. Обреченность на свободу и рождается из знания о своей смерти. Поиск смысла жизни рождается из непонимания, неприятия и попыток осмысления смысла смерти.

Это те темы, вокруг которых будет крутиться весь наш курс: смерть, свобода, смысл, одиночество, отчужденность, подлинное и неподлинное существование.

Двигаясь к завершению, я приведу еще одну цитату из Сартра. У него есть знаменитая лекция «Экзистенциализм — это гуманизм», где Сартр кратко резюмирует все, что я сейчас сказал: «**Существование предшествует сущности, экзистенция предшествует эссенции**». Это формула человека в экзистенциализме, формула свободы. То есть человек сначала есть, а потом уже кем-то становится. Сартр приводит знаменитый образ: мастер делает нож. Сначала сущность ножа («ножность ножа», говоря по-платоновски) у мастера в голове (то есть здесь сущность предшествует сущест-

вованию), потом нож сделан — и нож самотождествен. Его сущность и существование становятся неразделимы. Пока его не сломают, он будет ножом — не больше и не меньше. Не топором, не молотком, не ложкой — именно и только ножом! А человек сначала рождается, а потом все время кем-то становится. Человек — это смысложизненное существо, он постоянно создает смыслы, проектирует себе себя. Один из создателей экзистенциального психоанализа, Виктор Франкл, сказал, что человек сейчас живет в состоянии экзистенциального вакуума. Но, говорит Франкл, человек не может жить без смысла. Поэтому от бессмыслицы он гибнет сегодня. Существование предшествует сущности. Человек свободен, человек сам себя делает. Важно не родовое человеческое, а индивидуальное, мое, личное. Выбрать себя, прожить свою жизнь.

И, уже почти совсем завершая это «введение во введение» в экзистенциализм, я хочу привести одно небольшое стихотворение Самуила Маршака:

*Все умирает на земле и в море,
Но человек суровой осужден:
Он должен знать о смертном приговоре,
Подписанном, когда он был рожден.*

*Но, сознавая жизни быстротечность,
Он так живет — наперекор всему, —
Как будто жить рассчитывает вечность
И этот мир принадлежит ему.*

Все здесь: человек, знающий о смерти, упрямо живущий наперекор всему.

Многие говорят: ну хорошо, был экзистенциализм, расцвел в середине XX века, все прекрасно, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю. А что дальше? Был экзистенциализм и его нет? Вымер? Был преодолен? Устарел? Вышел из моды?

Сейчас, честно говоря между нами, вообще плохо с великими философами. Как и с великими учеными, великими поэтами, великими живописцами. Тот всеобъемлющий и роковой нарастающий кризис обезчеловечивания, о котором я сказал (как называл это Мамардашвили, «антропологическая катастрофа» или, говоря словами немецких экспрессионистов, «сумерки человечества»), сказывается на всем, в том числе и на философии, которая дробится, мельчает, вырождается и неуклонно деградирует... вместе с современным человеком.

С другой стороны, нельзя сказать, что экзистенциализм перестал быть актуальным и исчез, он во многом сформировал современную культуру, он вошел в ее плоть и кровь, оказал колоссальное влияние на общественную мысль, на психологию, на кинематограф, на художественную литературу. Скажем, кинематограф: сразу на ум приходят такие великие имена, как Ингмар Бергман или Андрей Тарковский. Вот вам экзистенциальные темы в кинематографе. Театр: Камю, Сартр, Марсель и сами были драматургами. А еще можно вспомнить драматургов Ануя, Ионеско... Если брать художественную литературу, опять же, помимо Камю и Сартра, можно назвать и Кафку, и Хемингуэя, и Экзюпери, и Рильке, и Гессе, и Василя Быкова... Экзистенциализм во многом сформировал современный взгляд на человека, и без него уже невозможно говорить об этих вопросах и сюжетах.

Сегодня я попытался бегло дать вам общую картину экзистенциальной философии. Дальше — конкретнее и подробнее. Мы обратимся к отдельным ключевым фигурам экзистенциализма. И начнем с Блеза Паскаля.

Вопросы

— Какую роль у религиозных экзистенциалистов играет Бог?

Естественно, что религиозный экзистенциализм существенно пересматривает взгляд на Бога по сравнению с традиционной религией. Отношения Бога и человека — это не отношения раба и господина, а отношения Творца и со-творца. То есть Бог — Творец, а человек — со-творец. Бог ждет от человека свободы, творчества.

Тут что очень важно: Бог не теорема, которую можно доказать. Не понятие, не что-то безличное и анонимно-объективное. Бог всегда Ты! Всегда собеседник, то, к чему (к Кому!) можно пробиться. О Боге в религиозном экзистенциализме нельзя никогда говорить в третьем лице. Как говорил Бубер: «Если верить в Бога — это говорить о Боге, то я не верю в Бога. Если верить в Бога — это говорить с Богом, то я верю в Него». Или в следующий раз еще расскажу о Паскале, что он говорил: «Мой Бог — это Бог Исаака, Авраама и Иакова, а не Бог философов и ученых, творец геометрических истин». Бог личный, свободный. Такое понимание.

Религиозный экзистенциализм разный. У всех у них разное понимание о Боге, но в основном монотеистиче-

ское, конечно. Именно личностный Бог. Хотя у Ясперса там сильнее влияние неоплатонизма, и он говорит о Трансцендентном вообще. Скажем, так. Бог — это возможность вырваться из бессмыслицы мира, выход за рамки данности. В религиозном экзистенциализме Бог — это возможность прыжка, шанс через веру, через прорыв, через это абсолютное Ты выйти из смерти, из рассеянности, из бессмыслицы. Вот что такое Бог в религиозном экзистенциализме, если коротко.

— Ну, вот я встречу с Богом и...?

И все будет оправдано, осмыслено, мировая бессмыслица исчезнет. Небывшее станет бывшим и наоборот. Конечно, нет никаких гарантий. Бог не есть что-то объективируемое. Бог — это не страховая компания, которая дает гарантии. Это прыжок в пропасть. Может быть, у меня вырастут крылья, и я полечу, а может, не вырастут, и я разобьюсь. Так что законченности и надежности тут нет. Это надежда на встречу, на выход из трагической ситуации человека в современном мире. Надежда. Но не гарантии. Так что тут Бог не есть Оно, Бог всегда — Ты. То есть ни догм, ни гарантий. Все религиозные экзистенциалисты против рационализации веры, разумного ее обоснования, все они подчеркивают, что вера — это абсурд, и вы помните, что по-латыни абсурд — это нечто беспочвенное, необоснованное. Это именно прыжок, который ничего не гарантирует, но может спасти. Акт веры опирается на мою экзистенцию.

Это не значит, что Бога нет и Он не может услышать наш отчаянный призыв. Но в ситуации современности, богооставленности весь акцент в религиозном экзистенциализме делается на религиозную экзистенцию

(эк-стаз, ис-хождение) как на основу веры. Подчеркивается трагичность, необоснованность веры. Это не значит, что Бог вырастает из меня. Хотя у разных экзистенциалистов по-разному. Как, например, у Унамуно все совсем парадоксально. В общем виде это так. Вера — абсолютно личный акт, который опирается на мою экзистенцию, поэтому он трагичен.

ЛЕКЦИЯ 2. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

В прошлый раз я скомканно и обзорно попытался рассказать о том, что такое вообще экзистенциализм, каковы его основные проблемы, категории, и, в частности, много говорил о его генеалогии, о его корнях, о его представителях. Говорил о такой проблеме, что непонятно, откуда его начинать, потому что ясно, что в XX веке он расцвел пышным цветом, но у историков мысли большая проблема, где считать точку отсчета, с чего начать. Греки говорили: ἀρχή (архэ) — это начало всего. Начало — то, что все определяет, все в себе содержит, всем правит, дает всему суть и является природой всего сущего. Откуда плясать? Я уже говорил, что можно плясать хоть от Сократа, хоть от Экклезиаста, хоть от Монтеня, но все-таки после долгих размышлений пришел к выводу, что отправной точкой для нашего разговора наиболее оптимально брать Паскаля.

Почему? Потому что Паскаль — человек, который жил в самом начале Нового времени, в начале модерна, который, как и очень многие наши герои, был абсолютно «несвоевременным» мыслителем. Как философ он был абсолютно не воспринят, не понят, маргинален, находился на обочине. Повторяю, как философ, не как ученый!

А мы с вами живем в самом конце Нового времени. В прошлый раз я много говорил о кризисе модерна, величайшем цивилизационном кризисе. И получается интересная ситуация: многие мыслители в XVII–XIX веках «заслоняли» Паскаля, были намного авторитетнее и известнее его, определяли течение мысли своей эпохи. Паскаль до сих пор не стал еще частью истории учебной философии, той, которую изучают философы в университетах. Я его уже как лет 15 «по-партизански» преподаю, но это очень туго идет, потому что его никогда ранее не изучали даже на философских факультетах (не говоря уж об обзорных кратких курсах философии для нефилософов). Философы зачастую и не слышали о нем. Да, есть Декарт, есть Спиноза, есть Лейбниц — вот они мейнстрим, они классики, они известны. А Паскаль — это что-то такое загадочное. Да и философ ли он на самом деле?

В XX веке, когда все начало лететь в тартарары, «вдруг» оказалось, что Паскаль куда более современен, актуален, важен и нужен нам, чем эти великие умы, которые мы все знаем. (Как потом это «вдруг» станет ясно с Ницше, «вдруг» — с Кьеркегором, «вдруг» — с Достоевским!... Симптоматично.) Он с невероятной силой выразил экзистенциальную проблематику, чувство кризиса сциентистской цивилизации. В XVII веке, в начале Нового времени, он поставил под вопрос те смыслы и ценности, которыми жил потом модерн. И когда модерн рухнул, оказалось, что Паскаль гораздо актуальнее, чем все эти великие люди, которых мы всегда изучали как основной поток европейской философии, оставляя чудака Паскаля на обочине. Паскаль емко и пронзительно выразил все экзистенциальные темы:

бездомность, заброшенность, трагическое чувство жизни, негарантированность человеческого существования, одиночество во Вселенной, которое оборачивается потерянной и заброшенностью. Паскаля «вдруг» в XX веке обнаружили своим предшественником все экзистенциалисты. И поэтому с Паскаля очень удобно начинать разговор об экзистенциализме. Он современнее всех наших современников. (А для своей эпохи — не «современен»!) Повторяю, фигура грандиозная. Все его знают как ученого. Все слышали о нем со школы. Но моя лекция не по истории науки, а по философии и отчасти по истории культуры.

Паскаль, как и большинство тех, о ком я рассказываю, необычайно мне близок, дорог, важен, вызывает во мне бурю чувств. Я постараюсь, как и всегда в наших обзорных лекциях, побудить вас почитать самого Паскаля, передать вам эти чувства, что-то сказать об этом человеке, которого уже при жизни называли «французским Архимедом» — за его великие открытия в математике и физике, «французским Данте» — за его великие литературные достижения и «французским Сократом» — за его удивительную философию.

Как мы построим наш разговор? Сначала я расскажу довольно подробно о жизни Паскаля, поскольку личность, жизнь эта совершенно уникальна. Как мы уже говорили, экзистенциализм — это философия, которая обращается к личности, и в ней, как ни в какой другой философской школе, роль личности велика и значима, поэтому жизненный опыт Паскаля крайне важен. И я подробно остановлюсь на нем. Потом я кратко расскажу о его основном произведении, которое вошло в историю как «Мысли».

Начать стоит с книжек. Несколько лет назад толком ничего нельзя было посоветовать (потому что ничего не было), но сейчас уже кое-что можно. Есть главная книга Паскаля, которая многим известна как «Мысли», хотя это не ее авторское название. Есть множество изданий. Я назову вам два: самое популярное и доступное и самое фундаментальное и научно выверенное. Самое популярное: Паскаль, «Мысли» (СПб. : «Азбука-классика», 2005). Незатейливое, дешевое, компактное — для любителей карманных книжек. Самое фундаментальное — Паскаль, «Мысли» (М., 1995). Здесь очень хорошая фундаментальная вступительная статья Юлии Гинзбург «Мысли о главном» и, в качестве приложения, ряд жизнеописаний Паскаля, а также ряд его маленьких произведений. И здесь «Мысли» более канонически, академически выверенно расположены. Это считается самым добротным изданием. Кто захочет серьезно заняться Паскалем, советую второе. А если просто ознакомиться — достаточно первого.

Другие издания книг Паскаля. Есть сборник маленьких работ Паскаля: Блез Паскаль, «Трактаты, полемические сочинения, письма» (М., 1997). Здесь много его небольших работ на разные темы, ряд писем, очерков его биографии, воспоминаний о нем. Добротный и ценный сборник. И наконец, вторая его главная работа: Паскаль, «Письма к провинциалу». Есть несколько изданий на русском языке.

Что читать о Паскале? На сегодняшний день в России есть два хороших и крупнейших паскалеведа. И каждый написал по две книги о Паскале: одну похуже, другую лучше. Первый крупнейший паскалевед, точнее, паскалеведка — Галина Яковлевна Стрельцова из МГУ. У нее есть две книги о Паскале. Одна, совсем плохая, была на-

писана в советские времена, когда Паскаля было положено ругать и презирать как реакционного философа. Она вышла в серии «Мыслители прошлого». Ее рекомендую читать только из спортивного интереса: как и за что ругали Паскаля в СССР. И так: Г. Я. Стрельцова, «Паскаль» (М., 1979). Вторая — хорошая, и ее рекомендую уже всем — «Паскаль и европейская культура» (М., 1994). Здесь разбирается и биография Паскаля, и его философия; значительная часть посвящена влиянию Паскаля на философию и литературу России и Запада. Насколько первая плохая во всех смыслах, настолько вторая приличная и полезная и уже почти свободная от старых ярлыков и штампов.

И второй крупнейший паскалевед, его зовут Борис Николаевич Тарасов. Он из Литературного института. Одна книжка, написанная еще в советские годы и сейчас переизданная, называется просто: «Паскаль» (М., 2006). Из серии «Жизнь замечательных людей». Она не то чтобы плохая, но так себе. И есть вторая, очень хорошая и ценная его книга — Б. Н. Тарасов, «Мыслящий тростник. Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей» (М., 2004). Книга состоит из трех частей: биография Паскаля и изложение его идей, вторая часть — Паскаль и русская культура, очень подробно и интересно раскрыто, и приложение к книге — сами «Мысли» Паскаля, которые занимают довольно увесистую часть книги. Книга очень достойная и содержательная. Здесь много интересного о восприятии Паскаля русскими литераторами XIX века (а Паскаль оказался необычайно «русским» философом, более важным для русской мысли и культуры, чем даже для французской!): Тютчевым, Розановым, Мережковским, Толстым, Достоевским...

Из других работ о Паскале. Лев Шестов, один из величайших русских экзистенциалистов (разговор о нем у нас впереди) и его замечательная статья о Паскале «Гефсиманская ночь (Философия Паскаля)». Эта статья вошла в книгу «На весах Иова». Изданий много. Работа очень яркая, сочная, небольшая, всего страниц пятьдесят, но важные и принципиальные слова о Паскале сказаны.

Вы знаете, сейчас выходит серия, основанная Горьким, «Жизнь замечательных людей». Была ее предшественница до революции — серия книг «Библиотека Флорентия Павленкова». Был такой издатель, который решил для бывших крепостных крестьян, которые едва научились читать, выпускать дешевые и популярные брошюры про разных великих людей, чтобы они узнавали, кто есть кто. Там была брошюра и о Паскале, очень милая и непритязательная. Автор — М. М. Филиппов «Блез Паскаль». Здесь биография, почти нет о философии. Переиздание: Челябинск, 1997 год. Украшает книгу в этом издании дополнение статья Льва Толстого. Толстой очень любил Паскаля и тоже написал о нем статью — «Паскаль». Очень небольшая, но очень яркая и прочувствованная.

Еще один философ, французский, конца XIX века, тогда он был довольно известен, Эмиль Бутру — «Паскаль». Книжке больше 100 лет. Москва, 2007 год — переиздание.

Позволю себе маленькое отступление. Есть один из очень-очень немногих людей (буквально двух-трех!), который в современном мире является русскоязычным философом. Не «философоведом», а именно настоящим философом! Я сказал «русскоязычный», потому что по происхождению он армянин, считает себя русским мыс-

лителем, пишет по-русски, увлекается антропософией Штайнера и живет в Швейцарии. Зовут его Карен Свасьян. Если хотите что-то хорошее почитать, он крупнейший специалист по Ницше, по Гёте, по Кассиреру, по Бергсону, Шпенглеру, автор замечательных, бесподобных по глубине, оригинальности, эрудиции и сарказму работ о них и сам по себе очень яркий самобытный философ. (И, кстати, переводчик Ницше!) Одна из самых замечательных книг, которая для меня была интеллектуальным потрясением за последние годы, его книга «Становление европейской науки». Последнее переиздание: Москва, 2002 год. В ней есть изумительная глава о Паскале! Очень спорный, неоднозначный, провокативный, остроумный мыслитель! Способный многому научить. Я бы очень хотел, чтобы вы знали о нем и почитали его удивительные книги и статьи.

И последнее. Я назову в порядке слабой саморекламы. Есть книга, которую мы с товарищем в свое время написали, совершенно неприязательная, но, может, пригодится кому-нибудь в жизни. Два автора, ваш покорный слуга П. В. Рябов и мой товарищ Д. А. Гусев, книга называется «Великие философы» (М., 2005). (Это не мы — великие философы, а герои этой книги.) Там есть мой небольшой очерк о Паскале, страничек двенадцать. Книга очень популярная, в смысле популяризаторская.

Стоит начать немного с конца. Как многие мыслители — предтечи экзистенциализма, Блез Паскаль имел очень странную и очень трагическую судьбу. Трагическую при жизни и трагическую после смерти. Жизнь его была безумно трагична и парадоксальна, как и его философия. (И я еще приведу вам много его парадоксаль-

ных высказываний.) Он прожил 39 лет, что даже для XVII века очень мало. Как сказал о нем его великий современник Жан Расин, «Паскаль умер в 39 лет от старости». Он жил настолько насыщено, столько успел почувствовать и испытать, что умер в 39 лет от старости! И, как и у многих других философов — предтеч экзистенциализма, у Паскаля странная судьба. Все мы знаем его как великого ученого, даже как передового общественного деятеля. Но при этом Паскаль-философ до XX века был совершенно забыт, пренебрегаем, находился где-то на обочине. Шел против своего времени, против мейнстрима философии, и поэтому его искусственно расчленили на «прогрессивного ученого» и на какого-то «реакционного мистика», который «не верит в человека». И в XX веке, эпохе катастроф, вдруг оценили эту сторону Паскаля. Вот такая странная судьба.

Годы его жизни: 1623–1662. Какая это эпоха? Чтобы вы немножко представили, что это за время: это время трех мушкетеров из романов Дюма, время кардинала Ришелье, Английской революции, Фронды, Кромвеля, Людовика XIII и Людовика XIV. То есть Паскаль — современник Д'Артаньяна и его компании.

У него был замечательный отец. Про мать говорить сложно: она умерла почти сразу, буквально через пару лет после того, как появился на свет Блез, и о ней почти ничего никогда не пишут в его биографиях. Отец, Этьен Паскаль, был выдающийся человек, он был дворянином, но не аристократом, а «дворянином мантии», то есть чиновником, дворянином на службе государства. Отец Паскаля был выдающимся ученым-математиком — не гениальным, как сам Блез, но значительным.

Забегая вперед, скажу, что одной из главных тем философии Паскаля будет величие и ничтожество челове-

ка. Вообще, Паскаль насквозь парадоксален, о нем можно говорить только парадоксами. И, можно сказать, вся его личность и вся его жизнь демонстрирует как крайнее величие, так и крайнее ничтожество. Величие, потому что Блез Паскаль был одарен непомерно, невероятно, он был гением с детства, с младенчества! Таких примеров единицы, когда человек родился, и всем сразу понятно, что вот он — гений. Кроме Моцарта, я не вспоминаю людей, которые проявляли бы колоссальную одаренность уже в детские годы. Может, вы еще кого-то такого вспомните? Колоссальная сила духа — и при этом ничтожное тело: болезненное, жалкое. Сам Паскаль являет собой то, о чем он пишет. Максимальная гениальность и максимальное убожество — крайняя болезненность. Всю жизнь с детства он страдал от разных болезней и был, что называется, не жилец. И умер он больным. Вот этот контраст: великий дух — в жалком, ничтожном, хилом, больном теле.

Возвращаясь к его семье: его отец был вхож в круги крупнейших ученых этого времени. В их семье, помимо отца, у Паскаля было еще две сестры — они крайне важны в его биографии. Одна старшая, другая младшая. Старшую звали Жильберта. Она впоследствии вышла замуж за некоего Перье, оставила потом воспоминания о своем гениальном брате. Мне бы хотелось остановиться на его младшей сестре, которая была гениальнейшей женщиной своего времени. Кстати, хочу заметить, может, среди вас есть любители кинематографа? Есть очень хороший биографический фильм о Паскале, глубокий, по существу. Режиссер Росселини, фильм «Блез Паскаль». Советую вам посмотреть! Так вот, младшая сестра, Жаклина, была невероятно одаренной, как и Блез. Она прекрасно пела, читала стихи. Однажды она испол-

няла стихи в присутствии самого всемогущего кардинала Ришелье, тонкого ценителя прекрасного, и привела его в восторг. Она могла бы стать великой актрисой, но была очень экзальтированной, чувствительной, тонко и глубоко чувствующей и религиозной особой и ушла в монастырь. Она была, наверно, самым близким человеком для Блеза. Вот такая вот интересная семья. Отец — талантливый ученый и замечательный человек, и талантливые дети, среди которых гениальный Блез и также незаурядная Жаклина! Повторяю, когда мальчику Блезу было меньше трех лет, он потерял маму. С детства много болел.

Отец его был гуманистом (в духе Возрождения) по образу мыслей. Этьен понимал, что иезуитские и монастырские школы могли бы дать его детям хорошее образование (как вы, конечно, помните, именно иезуитский колледж Ла-Флеш дал отличное образование Декарту), но там была ужасная обстановка: палочная дисциплина, насилие, казарма. И отец решил воспитывать детей сам. И Блез получил блестящее образование у своего талантливого отца. Отец научил его древним языкам, греческому, латыни, истории, географии, математике. Повторяю, отец был математиком, и он понимал, что математика — это очень тяжелая наука, и он хотел долгое время предохранить сына от увлечения математикой, потому что уже с детства было понятно, что сын перенапрягается, болеет, и отец думал, что надо оставить математику на потом.

Но вернемся к гениальности мальчика Блеза. Только задумайтесь: в девять лет он написал свой первый научный трактат! Другие в девять лет только начинают собак гонять по улицам. Трактат бы посвящен звукам —

он сидел и слушал — и задумался: почему разные рюмки и чашки звучат по-разному?

Но самое интересное случилось, когда ему исполнилось 12 лет: отец все еще медлил знакомить его с математикой, прятал от него свои математические книжки, потому что боялся, что ребенок надорвется, как оно, впрочем, и получилось, но однажды увидел поразительную сцену. Мальчик Блез сидит и что-то чертит. И оказалось, что он придумал свой собственный язык математики. Он не знал, как это называется, называл прямые и круги «черточки и кружочки», и оказалось, что маленький мальчик... заново открыл всю геометрию Евклида! Когда отец увидел, что мальчик доказывает сам себе тридцать вторую теорему Евклида, не зная ничего про математику, то не знал, плакать ему или смеяться! Представляете его чувства? Двенадцатилетний карапуз сидит и своим языком доказывает теорему Евклида! Отец понял, что надо срочно его учить, выводить в люди. От судьбы не уйдешь.

И с 13 лет маленький Блез участвует в кружках ученых, в которых тогда состоял его отец. Тут надо назвать одно имя. Это — аббат Мерсенн. Это человек, который фактически создал Французскую Академию наук, был душой европейской науки XVII века, близкий друг Декарта. Человек который сам не был великим ученым, но обладал великим даром знакомить между собой ученых, ставить перед ними вопросы, передавать им рукописи друг друга — в хорошем смысле «сводник» от науки, организатор научного сообщества и научного процесса той эпохи. И вот кружок аббата Мерсенна. В него входит Этьен Паскаль, и он приводит своего тринадцатилетнего сына Блеза, и тот очень быстро становится ведущей фигурой в этом кружке. Уже в 16 лет он публи-

кует свой научный трактат, который назывался «Трактат о конических сечениях», и шестнадцатилетний мальчишка прославился на всю Европу! Повторяю, я ничего не смыслю в математике и физике, но этого придется мне вскользь коснуться, чтоб оценить степень гениальности маленького Блеза.

Итак, Паскаль с детства гений: в 9 лет — первый трактат, в 12 лет — переоткрытие вторично и заново геометрии Евклида, в 16 лет — «Трактат о конических сечениях». Величайший гений. По пальцам бегло перечислим области знания, которыми он занимался, интересовался, и что он сделал, чтобы нам лишний раз вспомнить гениальность и размах этого человека. В конце концов, его отец получил высокий пост королевского интенданта в Нормандии, в Руане. Кто такой интендант? Интендант — это, честно говоря, человек, который выколачивает налоги с бедных крестьян, которые там постоянно восставали и с голоду умирали. Ну, пост так себе. Фактически, сборщик налогов в целой провинции. И что же делает юный Блез? Чтобы облегчить своему папе его обязанность — все подсчитывать, Блез создает одну из первых в истории арифметическую машину — арифмометр, который получил его имя «Паскалина». Хочу остановиться на двух моментах. Во-первых, само значение этого открытия. Этого самого по себе достаточно, чтобы увековечить имя человека. А второе — сразу хочу обратить ваше внимание именно на то, что характерно для Блеза Паскаля: его занятие наукой и философией всегда очень связано с нуждами жизни, с практическими вещами. Скажем, он придумал арифмометр, чтобы помочь отцу. И то же мы увидим и дальше в некоторых других сферах, которыми он занимается. Самые глобальные теоретические вопросы всегда у него имеют практиче-

ский выход. Но надо сказать, что на этой «Паскалине», на этом арифмометре, он надорвался окончательно. Он несколько лет его делал и в итоге подорвал остатки своего здоровья.

В каких еще сферах он себя проявляет? Я даже боюсь этого касаться. Но нужно, хотя бы в назывном, перечислительном порядке. Конечно же, это изучение атмосферного давления. Дискуссии на тему вакуума, существует ли пустота, «боится ли ее природа». Паскаль проводит ряд опытов с вакуумом сам или инициирует чужие эксперименты, и, как мы знаем, его имя стало мерой единицы давления. Огромный вклад в развитие гидростатики, теории давления. Это физика.

Еще одна огромная область, конечно, математика остается для него важнейшей наукой. Паскаль, как ученый-математик, занимается бесконечно малыми величинами. Он подошел вплотную к тому, что потом сделает Лейбниц, — к открытию интегрально-дифференциального исчисления, математического анализа. Тема бесконечности интересует Паскаля, как математика. Эта тема будет для него главной и как для философа, как мыслителя. Запомним это!

И еще одна сфера, о которой нельзя не упомянуть, даже бегло говоря о научных заслугах. Он — создатель теории вероятностей. Арифмометр, «Трактат о конических сечениях», гидростатика, теория вероятностей... Многовато для одного молодого человека, которому не исполнилось и тридцати лет! Очень забавно: как он задумался над этим? Он тогда вращался в светском обществе. А чем тогда занимался свет? Тем же, чем и всегда он занимается, — всякие азартные игры. Кости, карты. И Паскаль задумался над таким практическим вопросом — почему выпадают карты, кости такие, а не сякие?

Как сказала бы Ахматова, «когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...»! Вопрос о карточной игре, о костях. Так же как и практическая задача облегчения отцу сбора налогов привела к созданию арифмометра, так же размышления о том, почему выпадают те или иные карты и кости в играх, привели его к созданию теории вероятностей.

Какая гениальная фигура! В двадцать с небольшим лет он — величайший в Европе гений математики и физики. Создатель арифмометра, теории давления, теории вероятностей, почти что создатель дифференциально-интегрального исчисления... Но тут я ставлю многоточие, потому что я, во-первых, себя очень слабо и неуютно ощущаю во всех этих областях математики и физики; во-вторых, не об этом сейчас у нас речь. А о чем? Сейчас скажу.

Паскаля, как вы видите, мягко говоря, никак не назовешь невеждой, обскурантом. Это человек тем невероятно интересен, что прошел насквозь всю науку и... дошел до ее границ. Человек, который в самом начале Нового времени (а Новое время будет проходить под знаком культа науки и разума) вдруг понял, что **наука может дать человеку, а чего дать принципиально не может!** Мне кажется, это куда важнее, если мы говорим о Паскале как о мыслителе и философе. Величайший ученый понял как величие науки, так и ее тщету, ее границы, ее опасности. В начале сциентистской эпохи Паскаль понял принципиальную конечность и даже опасность сциентизма. Этот человек вдруг остановился. И мы неожиданно читаем у великого математика Паскаля: «Боюсь я математиков. Чего доброго, они и меня примут за какую-нибудь теорему». И он признается, что не хочет быть «математиком» (вообще «профессионалом» и «специа-

листом»), а предпочитает этому всему просто... звание «порядочного человека»! Это совершенно уже не XVII век! Такое вполне ожидаемо было бы прочесть, скажем, у какого-нибудь Евгения Замятина в романе «Мы». Да, мы — люди XX века, с нашим-то опытом атомных бомб, хрустальных дворцов, Фукусимы и Чернобыля, социальной алхимии-инженерии! Но Паскаль осознает как то, что может наука дать человеку, так и то, чего она не может. А не может она ответить на главный человеческий вопрос — о смысле жизни, о смерти, о свободе, о Боге. И он устрашается этой возможной перспективой деформированной культуры, которая будет насквозь сциентизирована, технократизирована и... бесчеловечна.

Параллельно с научными интересами Паскаля, с его открытиями, с его недолгим опытом вращения в свете на все это накладывается ряд важнейших событий его религиозной жизни, которые заставили его по-новому взглянуть на себя и на науку.

Одновременно со всеми этими открытиями Паскаль прославился, стал известен и ненадолго попал в светское общество. В этот короткий период, когда он живет как светский человек, даже происходит единственная известная нам его любовь. Он влюбился в герцогиню де Роанне. Мы мало что об этом знаем. Известно имя его возлюбленной. Его другом был герцог де Роанне, и его сестра, герцогиня, стала предметом любви Паскаля. По-моему, она отвечала ему взаимностью. Но, естественно, эта любовь не могла иметь матримониальных последствий, несмотря на взаимность. Простолюдин, низший дворянин и герцогиня! Ну, и самое главное: сам Паскаль далеко ушел от человеческих светских радостей. Тем не

менее плодом этой любви является один из его маленьких трактатов, «Рассуждение о страстях любви».

Надо сказать, что семья Блеза всегда была религиозной. Но резко эта религиозность усилилась после того, как его отец вывихнул ногу и некоторое время лежал. К нему стали приходить два врача, которые оказались не просто врачами, но и очень религиозными людьми. И не просто религиозными людьми, но — янсенистами. И тут мы делаем маленький экскурс в сторону религиозной и общественной борьбы XVII века, вспоминая такое течение, как янсенизм.

Кто такие янсенисты? Название происходит от имени Корнелия Янсения, голландского епископа, который написал несколько книг. Главный его труд посвящен блаженному Августину, так и называется «Августин». А вторая работа посвящена «внутреннему человеку». Он обращается к ранней христианской метафоре о том, что есть «внешний человек», поверхностный, и «внутренний». Если очень коротко, можно сказать, продолжатели Янсения организовали течение в рамках католичества, максимально близкое к протестантизму, но все-таки формально оставаясь католиками. В чем своеобразие их позиции? Подобно Августину, они резко переживают испорченность человеческой природы. Католики в целом говорят, что человек не так плох и может спастись добрыми делами и при помощи церкви. В католицизме человеческая греховность всячески смягчается. А янсенисты остро переживают человеческую греховность. Центральная их тема — тема благодати, тема спасения и тема предопределения. Так же как Августин и Лютер (который, как вы помните, тоже вдохновлялся мыслями Августина), они решают это в жестком ключе. То есть человек радикально плох, и без внутреннего преображе-

ния и покаяния, без Божьей помощи ему не справиться. Какими-то внешними поступками и формальными добрыми делами, собственными силами ему вряд ли спастись. Повторяю, первый момент, который сближает Августина, протестантов и янсенистов, — это тема человеческой испорченности и вытекающее отсюда понятие необходимости благодати. Отсюда вытекают очень резкие и высокие требования, предъявляемые к человеку: он постоянно должен совершать нравственные подвиги над собой. То есть провозглашается моральный ригоризм: человек должен вести святую подвижническую жизнь, преодолевать себя и уповать на помощь Бога.

И еще одна важная мысль, которая особенно задела Паскаля при знакомстве с Янсением и его последователями. Вслед за Августином, Янсений пишет, что есть несколько видов похоти. Кроме всем известной похоти чувств, есть еще похоть власти, гордыни и похоть знания. Это интересно. Ну, похоть чувств — это Паскалю не очень угрожало. Совсем иное дело — два других вида! Похоть власти — стремление господствовать, стремление к тщеславию, оно очень глубоко сидит в человеке. Это гордыня, стремление самоутвердиться. Третий вид похоти, особенно заинтересовавший и затронувший Паскаля, похоть знания. Казалось бы, что плохого в стремлении к знанию? Что плохого в том, что люди желают больше знать, любопытствуют, много читают? Но еще Гераклит говорил: «Многознание уму не научает». Это утонченная, изощренная, но тоже похоть, может, она и кажется более возвышенной, чем телесная. Она тоже портит человека, распаляет в нем гордыню, привязывает к суете и иллюзиям мира. Все эти три вида похотей глубоко связаны между собой. Похоть чувств Паскалю не грозила, он был человеком аскетичным, только раз

в жизни влюбился. А похоть знаний, похоть гордыни и власти — это его очень задело. Он вдруг подумал, что в его любознательности и стремлении к открытиям, к всезнанию, всеоткрыванию есть очень много суетного и ненужного.

Время от времени я буду по памяти вставлять в свой рассказ афоризмы Паскаля. Его хочется запоминать наизусть. Вот один из его афоризмов, который сразу приходит в голову: «Тот, кто не видит суетности окружающего, суетен сам». То есть вот эта похоть познания, знание ради знания, есть скрытая, изощренная форма душевной порчи, мудро говорили янсенисты.

У Янсения было много сторонников. Среди них — крупнейшие умы Франции: ученые, мыслители, богословы. И очень быстро янсенизм из позиции лишь в вопросах богословия превратился в сильную общественную позицию и... немедленно столкнулся с иезуитами. Кто эти иезуиты, все знают — всемогущая организация католичества, созданная для борьбы с врагами веры. И чем они занимались? Всем! Не только, как мы думаем, кого-то отравить или там прирезать. Но они все образование держали под контролем, и при дворе они господствовали, и в Сорбонне. И иезуиты оказались антагонистами янсенистов. Католический мир во Франции оказался расколот на эти два течения: иезуиты и янсенисты. У иезуитов к человеку были невысокие требования. Главное — внешняя показная вера, покорность церкви и добрые дела. Они не требовали внутреннего преображения, перерождения личности. Они подчеркивали, что человек не так уж и плох. Они делали акцент на внешнее, а не на внутреннее. (В те годы во Франции все стремились иметь духовников из числа иезуитов: эти снисходительные члены «Общества Иисуса» легко и быстро отпускали людям

грехи!) Если янсенисты были чересчур пессимистичны в отношении человека, то иезуиты были чересчур оптимистичны. И они были колоссальной силой, были связаны и с папством, и с королем. У них был, как сейчас говорят, «административный ресурс».

Они все время проигрывали янсенистам на ниве богословия и философии. А в числе янсенистов был весь цвет французской мысли, много аристократов, монахов. Антуан Арно — богослов, математик, логик, который написал со своими друзьями знаменитую книгу «Логика Пор-Рояля». Его называли почтительно — «великий Арно». Мыслитель, ученый, логик Николь, аббат Сен-Сиран. Все это замечательные мыслители и ораторы! На ниве интеллектуальных споров янсенисты обычно били иезуитов, но за иезуитами был огромный административный ресурс и вся вертикаль власти, светской и церковной. За них были папа и король. И они стали бить янсенистов этими незатейливыми орудиями. И тут — очень важное и интересное обстоятельство! — уже все перешло из плоскости богословия в плоскость общественного противостояния. Франция разделилась. Янсенисты стали отстаивать свободу веры, право человека на свободную интерпретацию Библии, на личные отношения с Богом. Они поневоле вынуждены были поднять эти вопросы, обороняясь от репрессий, против непогрешимости папы, оказались на стороне свободы веры вне папской доктрины. Борьба разгорелась нешуточная, начиная от метафизических вопросов, плох человек или хорош и как ему спастись, до вопросов политических. Многие, даже вполне индифферентные люди примкнули к янсенистам как к оппозиции властям. На стороне янсенистов выступили крупнейшие аристократы — оппоненты абсолютистского произвола. В общем, Франция содрогалась и сотряса-

лась. Эта борьба продолжалась сто лет, с середины XVII до середины XVIII столетия, аж до Вольтера. Угадайте, кто победил? Догадаться нетрудно. В итоге всех янсенистов, конечно, передавили, что называется, «закатали в асфальт». Но сто лет они отважно держались, апеллируя к обществу, вызывая всеобщее сочувствие и нанося смертельные удары своим оппонентам.

Центром янсенистского движения стал монастырь Пор-Рояль под Парижем. Это был их интеллектуальный оплот. Там образовалась община монахов и монахинь, во главе женской общины стояла Анжелика Арно, сестра Антуана Арно. И именно в этот монастырь удалилась вскоре сестрица Паскаля, самый близкий ему человек, невероятно талантливая и глубокая Жаклина Паскаль.

Вернемся к биографии Паскаля. Его отец болеет, Паскаль знакомится с врачами-янсенистами, начинает читать их книги, задумывается о том, не является ли погоня за знаниями и открытиями проявлением похоти мысли. Он еще не принимает окончательного решения. Но часто биографы Паскаля называют то, что с ним тогда произошло, — «первое обращение». Потом будет «второе» и окончательное обращение в христианство. Знакомство с янсенистами способствовало углубленному отношению к религии, к размышлению о суетности науки и так далее. Но в то же время он не покидает свет, в это время он влюблен в герцогиню, продолжает писать книги.

Перейдем к некоторым решающим событиям его жизни. Умирает отец. Отца Паскаль очень любил, но мужественно воспринял его смерть. Усиливаются болезни. Не хочу уходить в дебри богословия, физики. Просто представьте: Паскаль подорвал свое чахлае здоровье созда-

нием арифмометра. У него постоянные обмороки, головокружения, галлюцинации, периодически отказывают ноги, страшные головные и зубные боли, тошнота. Страшное состояние здоровья! И Паскаль пишет потрясающий текст — молитву благодарения Богу за посланные болезни. Ее иногда переводят как молитва к Богу «Об обращении болезни во благо». Он благодарит Бога за посланные ему болезни! Как это понимать? Он что, был мазохистом? Нет, конечно.

Напомню, что Ницше, который был тоже страшным страдальцем, однажды сказал примерно следующее: «Счастье беззаботно, счастье не спрашивает ни о чем, а страдание заставляет задумываться о причинах, углубляет душу». Ницше благодарил судьбу за посланные ему страдания. Или вспомните, может быть, самую затасканную сегодня цитату Ницше: «Все, что меня не убивает, делает меня сильнее».

То же самое с Паскалем. Это очень глубокая и очень старая мысль, восходящая, как минимум, к грекам, к Античности, но и к Востоку, и к христианству. Страдание как путь к познанию, к очищению. Страдание не озлобляет человека, а как вызов, испытание — делает человека тоньше и глубже. Паскаль говорил: я слишком хорошо знаю выгоды болезней и недостатки здоровья. Это показательно. Кого бы мы ни взяли из наших героев, о которых будем говорить, все эти люди, с точки зрения обычного человека, несчастнейшие люди! Достоевский — смертный приговор, эшафот, каторга, эпилепсия, бедность. Кьеркегор — ужасно страдальческая жизнь. Ницше — страшные болезни, безумие. Это все не случайно. Люди — существа ленивые, инертные, стремящиеся к комфорту, не любящие боль. Страдание, обрушиваясь на человека, может его уничтожить, унижить,

сломать. А может углубить, может заставить задуматься о том, о чем люди обычно думать не хотят. Поэтому не случайно, что отцы экзистенциализма имели такие схожие в чем-то судьбы. Важно, как они к этому относились: молитва к Богу с благодарением за посланные болезни.

В 1654 году происходят два события, которые явились переломными в жизни Паскаля. Первое событие — это как раз пример пограничной ситуации, которая полностью преобразила его жизнь. В ноябре 1654 года Блез Паскаль ехал в карете, пересекал мост Нейи через реку Сену. И случилось ужасное — лошади взбесились, бросились в реку и утонули. Карета тоже должна была упасть, но в последний момент оборвались постромки. Лошади упали в пропасть, а карета остановилась на краю моста. Блез Паскаль лишился чувств, упал в обморок. Паскаль видел смерть в лицо. Он потом трактовал это так, что Бог спас его жизнь для какой-то миссии, и считал, что его миссия — это как раз обратить сомневающихся в христианство. Он пережил смертный ужас, он видел бездну, и впоследствии, как говорили злые языки, у него были видения и ему эта бездна являлась слева от него. И он загораживался от нее при помощи стула. Можно посмеяться, сказать, что он сумасшедший псих. Но на самом деле та бездна, в которой постоянно находится каждый из нас, — Паскаль ее узнал и прочувствовал. Он буквально **увидел бездну!** Тема бесконечности — главная тема его философии. Я уже сказал, что как математик он изучал бесконечно малые величины, а как человек — он встретился с бесконечностью на краю моста Нейи. Это событие, которое перевернуло его жизнь. Оно устыдило его. Так началось его «второе обращение» к вере. Он подумал: что я должен сделать, если Бог меня спас? Для чего?

Через неделю после этого события происходит еще одно, о котором говорить очень сложно. Поскольку, понимаете, экзистенциализм лезет в самые тайники человеческой души, говоря о самом интимном, самом скрытном. Возникает проблема языка. Как выразить невыразимое? Я должен сказать кое о чем, о чем я никак не могу сказать! Но я должен! Но не могу! Говоря языком напыщенным, у него происходит мистический опыт, о котором никто тогда ничего не знал. Правда, все очень удивились, когда через некоторое время Паскаль ушел от мира в монастырь. Но много лет спустя стало понятно, почему это произошло. Когда Паскаль умрет, в его камзоле найдут клочок бумаги. Он зашил его в камзоле и всю жизнь носил на себе. Этот клочок получил название «талисман Паскаля», «амулет Паскаля», но чаще всего его называют «Мемориал». И там было записано несколько строчек. Паскаль, даже переживая мистический опыт, остался ученым. Помните, как академик Павлов умирал и описывал, фиксировал, как умирает, шаг за шагом, для пользы науки: вот, у меня почки отказали, вот руки не слушаются, теперь мозг, теперь вот сердце остановилось. Так же и Паскаль. После того как он пережил мистический опыт, он сел и записал это, как экспериментатор описывает ход опыта: с указанием времени, события и так далее. Смесь деловитости и экстаза, смешение поэтического языка мистика и сухого языка экспериментатора! И он хранил это, никому не показывая до конца своей жизни. А после смерти это нашли. Это чем-то очень напоминает эксперимент естественника, где фиксируются время, место, обстоятельства, условия произошедшего. Представляете себе какого-нибудь метеоролога, который, сидя на метеостанции, записывает: «Сегодня, шестого июня, температура пять градусов,

давление такое-то...»? Только произошедшее — это встреча с Богом. Ну, судите сами.

«Год благодати — 1654-й.

Понедельник 23 ноября, день святого Климента, папы и мученика, и других мучеников.

Канун святого Хризогона-мученика и других. Приблизительно от десяти с половиною часов вечера до половины первого ночи.

ОГОНЬ

*Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,
но не Бог Philosophов и ученых.*

Уверенность. Уверенность. Чувство, Радость, Мир.

Бог Иисуса Христа.

Deum meum et Deum vestrum. (Богу моему и Богу вашему.)

Твой Бог будет моим Богом.

Забвение мира и всего, кроме Бога.

Обрести его можно только на путях, указанных в Евангелии.

Величие души человеческой.

Отец праведный, мир не познал тебя, но я тебя познал.

Радость, Радость, Радость, слезы радости.

Я разлучился с ним.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae. (Оставили меня источники воды живой.)

Бог мой, неужели ты покинешь меня?

Да не разлучусь с ним вовеки.

Это есть жизнь вечная, да познают они тебя единственно истинного Бога и посланного тобою И. Х.

Иисус Христос.

Иисус Христос.

Я разлучился с ним. Я бежал от него, отрекся, распинал его.

Да не разлучусь с ним никогда!

Сохранить его можно только на путях, указанных в Евангелии.

Отречение полное и сладостное.

Полная покорность Иисусу Христу и моему духовнику.

Вечная радость за день подвига на земле.

Non obliviscar sermones tuos. Amen. (Да не забуду наставлений Твоих. Аминь)».

Язык естествознания, язык ученого, который... описывает мистический опыт. Странная ситуация!

Я не хочу это комментировать: это слишком интимно. Для атеистов это чепуха, для верующих — нет. Я оставлю это без комментариев. Эти события разделяла неделя: падение кареты на мосту и этот пережитый мистический опыт. Это привело к тому, что Паскаль понял, что надо «завязывать» с наукой, с миром, со светом. И он начинает вести жизнь фактически святого — не совсем монаха, но уже и не светского человека. Он уходит из мира в тот самый монастырь Пор-Рояль, куда ранее ушла его сестрица, живет там не как монах, но при этом очень аскетически. У него постоянно усиливаются боли.

Паскаль был человеком поистине святым. И тут уместна еще одна из его цитат: «Люди делятся на праведников, которые считают себя грешниками, и грешников, которые считают себя праведниками».

Вот один из примеров парадоксализма Паскаля.

Сам Паскаль постоянно мучился мыслью о страданиях других людей. Когда он умрет, то свое небольшое наследство завещает госпиталям бедных. И в послед-

ние дни жизни его мучила мысль, что он живет в квартире, что у него есть уход, уют! Он просит свою сестру отдать его в больницу для нищих, ему хотелось быть с бедняками. Мысль об активной помощи людям была в нем постоянно.

Еще один интересный факт. Сейчас, уверен, вы очень удивитесь! Казалось бы, такая многогранная интересная личность: физик, математик, великий философ. Но Паскаль, думая о бедняках, еще и был... основателем системы общественного транспорта в Париже. Он предложил дешевые омнибусы — кареты, которые очень дешево перевозили бы бедняков. Совершенно неожиданный разворот деятельности Паскаля — социальное служение. Он создатель системы общественного транспорта! Не правда ли, удивительно?

Он удаляется от мира в Пор-Рояль и оказывается в центре ожесточенной борьбы с иезуитами. Иезуиты долбят изо всех сил по янсенистам. В какой-то момент выходит папский формуляр, который требует признать янсенизм ересью, и всех католиков требуют его подписать. Сестра Паскаля, Жаклина, отказалась подписать этот формуляр и, мучимая необходимостью подчиниться папской власти и невозможностью отказаться от своих взглядов, умирает от этого конфликта. Сам Паскаль вступает в эту борьбу как великая фигура. Он пишет свой знаменитый памфлет — «Письма к провинциалу». Это цикл статей, которые анонимно расходятся по Парижу, подпольно печатаются большим тиражом и вызывают огромное сочувствие и восторги. Это сатира на иезуитов. Он обращается к общественному мнению! Паскаль — один из создателей общественного мнения. Он — предшественник тех, кого позднее назовут «интеллектуалами» в России и (после дела Дрейфуса и вы-

ступления Золя в его защиту) во Франции — «интеллектуалами» (призванными к вечной активности и оппонированию власти от лица общества). Он апеллирует к обществу. Он развенчивает иезуитов за лицемерие, за ханжество, спорит с ними по богословским и этическим вопросам. Благодаря ему слово «иезуит» стало неприличным. И сейчас, когда мы вкладываем невольно в слово «иезуит» разные негативные коннотации, в этом заслуга Паскаля. Он морально победил их. (Физически, конечно, они оказались сильнее яansenистов. В 1710 году монастырь Пор-Рояль сотрут с лица земли. Но морально победа осталась не за ними.) Он, один из создателей европейского общественного мнения, апеллирует к суду общества против короля и к суду Бога против папской власти. Паскаль, таким образом, раскрывается еще с одной важной стороны: он выступает как враг иезуитов, как замечательный писатель-сатирик, полемист и богослов, автор памфлета, гротеска, как борец за свободу веры и творец общественного мнения.

Он пишет: «Рим осудил мои писания. Я же в них осуждаю то, что осуждено на небе. К твоему суду взываю, Господи Иисусе». То есть Паскаль обращается к Богу против папы и к обществу против короля. Он выступает как враг иезуитов, как борец за свободу веры, против любых авторитетов.

Живя в монастыре, Паскаль полностью прекращает заниматься наукой. Но бывают редкие исключения. Одно из них довольно забавное. Однажды его очень мучила зубная боль. И он, чтобы как-то избавиться от нее, взял и решил какую-то заковыристую математическую проблему (вопрос о циклоиде), которую все крупнейшие умы Европы три года не могли решить. Причем он этого

стыдился. Когда к нему пришел его друг, Блез Паскаль устыдился и смущенно сказал ему: понимаешь, до чего я опустился, — вынужден был снова наукой заниматься, чтобы как-то рассеяться от зубной боли! Это к вопросу о том, как Паскаль теперь относится к науке. Друг закричал: «Ты что?! Ты же — гений! Это надо немедленно опубликовать!»

Но самое главное дело последних лет его жизни — другое. Он решил, что его задача обратиться ко все менее религиозному обществу — либертинам. То есть к «вольнодумцам», циникам, людям, которые ни во что не верили, не признавали ни Бога, ни черта, могли глумиться над церковью. Была знаменитая история, как собрались несколько либертинов во время поста и не просто съели скоромное — поросенка. Нет, они пригласили священника, который... крестил поросенка как карпа, нарек его, окропил святой водой, и они съели его в качестве рыбы, постной пищи. Это к вопросу о нравственности эпохи XVII века. Видимо, священник тоже был либертин.

Короче говоря, Паскаль решает, что Бог спас ему жизнь для обращения к неверующим или сомневающимся с призывом обратиться к христианству. И он начинает писать главную книгу своей жизни. Естественно, он ее не дописал. Почему он ее не дописал? Потому что быстро умер? Мне кажется, он принципиально ее не мог дописать. Книга должна была называться «Апология христианской религии». Он писал ее, преодолевая ужасные боли: ноги отказывают, обмороки, желудок и зубы болят, галлюцинации. Пишет он ее в виде обрывков, фрагментов. К моменту его смерти накопилась тысяча отрывков.

Писал на чем попадется: на обрывках, листочках и т. д. и раскладывал по папочкам, по «картонкам», по разделам. Разрозненные отрывки и наброски плана. Смеею заверить, что даже если бы он прожил чуть дольше, то книгу бы все равно не завершил. Она принципиально строилась как нечто открытое. И именно она стала известна впоследствии под названием «Мысли». Когда Паскаль умрет, найдут эти примерно 1000 фрагментов и издадут. Причем, конечно, издавая, все будут над ними «издаваться». И вопрос: как издавать? В каком порядке? Как сортировать? Как группировать? Как трактовать? Цензура, редакция...

Понятно, что и цензура, и отбор, и редакция проходили по этой книге много раз. Одна редакция — иезуитская, вторая — янсенистская, третья — просветительская, четвертая — еще какая-нибудь. Они издавались обычно как «Мысли о религии», а с легкой руки Вольтера их стали называть просто — «Мысли».

Но, повторяю, труд этот не был завершен, потому что в 1662 году Паскаль умирает. Последними его словами были слова: «Не покинь меня, Господи Иисусе!».

Вот такая вот жизнь, очень трагическая. 39 лет, страшные болезни, потеря любимой сестры, борьба с иезуитами, великие открытия в науке, уход из мира, потрясающая гениальность и потрясающее смирение. Вот очень коротко представил я вам его личность.

Хочется также сказать о том, как относился Паскаль к философии и кто на него повлиял, и немножко о том, как, собственно, он писал «Мысли», об особенностях его литературного стиля, построения «Мыслей».

И вот еще что. Я не буду подробно здесь говорить о Паскале как методологе науки, создавшем альтернативную Декарту концепцию философии науки. Это совсем особая большая тема, и она нас далеко уведет от экзистенциализма. Об этом немало написано. Скажу буквально два слова. Паскаль и Декарт — два великих современника и два антипода. Они часто сталкивались как ученые, полемизировали, оспаривали первенство в разных вопросах. Декарт стремится построить всеобъемлющую рациональную систему. Паскаль же интуитивно ближе к эмпиризму. Эмпиризму — не в смысле Бэкона, но в духовном смысле. Не всеобъемлющий разум, а эмпирический подход даже к явлениям души и духа. **Он чувствует, переживает мысли, страстно мыслит, использует мыслеобразы.** Паскаль делает акцент на границы науки, разума. Хочу остановиться на паре его мыслей об этом.

Во-первых, Паскаль говорит: в чем несчастье нашей эпохи, нашего XVII века? В том, что в вопросах веры, вопросах богословия должно быть больше доверия, надо больше полагаться на Откровение и веру, меньше фантазировать. А в вопросах знания нужно больше смелости — никаких авторитетов. А у нас все наоборот. В богословии царит произвол: каждый придумывает свою концепцию Бога, каждый воображает, фантазирует. Там, где требуются вера, Откровение, смирение, — там царят произвол и смелость. А наоборот, в вопросах науки, где нужны смелость и критичность, царят догматизм, ссылка на великий авторитет. «Ах, Аристотель так сказал!...» Он четко демаркирует эти две области. В науке нужны смелость, антидогматизм, больше дерзания, не бояться, что «сказал Иван Иванович». А в вопросах веры, наоборот, требуется больше доверия, меньше про-

извола, фантазии. Эту мысль он проводит в своих работах. У него много маленьких трактатиков.

Блез Паскаль говорит: не надо с таким авторитетом относиться к авторам Античности. Они не древние, а юные! И еще одна интересная мысль: «Все человечество — это один человек». То есть Паскаль предлагает взгляд на историю человечества как на нечто единое. (Я еще скажу потом, если успею, пару слов об историософских взглядах Паскаля.) Древние люди — это на самом деле юные люди, это мы по отношению к ним древние, умудренные, старые. И наука, говорит он, постигает конечное, и она должна быть смела, а религия постигает бесконечное и должна быть смиренна, самокритична.

И два слова о том, кто на него повлиял. Паскаль очень мало читал философов, он был абсолютный самородок, не получал систематического философского образования. И, может быть, это хорошо! Как вы понимаете, это человек насквозь парадоксальный. Ну, а кем еще может быть основатель экзистенциализма, если не абсолютным парадоксалистом? И у него есть такая фраза: «**Истинная философия — смеяться над философией**». (Подобно тому, как этот великий математик не раз писал о том, что «математика не стоит труда».) Задумайтесь-ка над этой фразой. Очевидно, что здесь, говоря логически, происходит удвоение понятия. Слово «философия» повторяется два раза в совершенно разных смыслах. Помните, как у Чехова: «...в детстве у меня не было детства»? В первом случае детство — это хронологический промежуток: условно с года до семи лет, а во втором — метафизическое понятие, состояние души. То же самое и тут, в этой фразе. Когда Паскаль говорит «истинная философия», он имеет в виду философию в высоком

смысле слова, а «смеяться над философией» — он имеет в виду философию современную ему, философию рационалистов и схоластов, которая самодовольно говорит, что решила все мировые вопросы. Слово одно, а смысла два.

Тем не менее кое-кого из философов он все-таки читал. Я бы назвал тут четыре-пять имен.

Первое и главное имя — это, конечно, святой Августин. Повторяю, янсенизм вырос из Августина с его экзистенциальной проблематикой: человек, который вызывает к Богу, когда весь мир рушится, с его самопогружением, самопознанием, интроверсией. В общем, не буду подробно о нем. И, конечно, с темой испорченной и гнилой природы человека и с полемикой против Пелагия (предшественника гуманистов Возрождения и иезуитов), которая очень болезненно переживалась Паскалем, и многое другое.

Если вы откроете книгу «Мысли» в любой ее версии, то увидите, что там постоянно встречаются две философские школы, и Паскаль их умело и постоянно сталкивает, как он любил, лоб об лоб. Он постоянно бьет одними других. Это стоики и скептики. Когда он говорит о скептиках, он называет их «пирронистами» (в честь основателя античного скептицизма Пиррона Элидского). Однако, чаще всего под скептиками он имеет в виду не древних скептиков, а Мишеля Монтеня, своего великого земляка и предшественника из XVI века. Я бы с удовольствием начал излагать вам экзистенциализм с Монтеня, но, времени мало, увы! Как говорил мой знакомый армянин, плохо владеющий русским: «Нельзя обнять необнятое». Так вот, Монтень оказал очень сильное влияние на Паскаля и на весь экзистенциализм. А со стороны стоиков Паскаль упоминает римского стоика Эпиктета.

И чем они дороги и важны Паскалю? Он говорит: стоики очень хорошо говорят о величии человека, о разуме. Но преувеличивают его, не видя ничтожества. А скептики видят ничтожество, не видя величия. И он бьет одними по другим. Когда хочет показать, что человек ничтожен, обращается к скептикам; когда хочет показать, что человек велик, обращается к стоикам. Эпиктет и Монтень, персонифицируя стоиков и скептиков, постоянно сталкиваются и спорят на страницах «Мыслей». Кстати, у Паскаля были о них и отдельные небольшие сочинения.

Еще одно имя, которое надо здесь назвать, хотя оно ни разу не присутствует в работах Паскаля. Но очевидно, что его проблематика оказала какое-то воздействие. Это Николай Кузанский. Основные его темы: «все, что мы хотим знать, — есть наше незнание», рефлексия над бесконечностью мира, человека и Бога.

Вот те немногие философы, которые явно повлияли на Паскаля. Святой Августин, Эпиктет, Монтень, Янсенский, Николай Кузанский и Декарт. Но в общем, он абсолютный самородок.

И он постоянно ругается и полемизирует с Декартом по всем вопросам. Они — два великих современника, выразившие два образа науки, два образа мира. Декарт — основатель философии и культуры Нового времени, а Паскаль — такой великий еретик, великий маргинал, который до поры до времени был «несвоевременным» философом.

Хочу обратить ваше внимание не только на то, о чем размышляет, но и как размышляет Паскаль.

Первое — принципиальная несистемность его философии. Ведь XVII–XVIII век — это великие всеохватные философские системы. Системы Декарта, Спинозы,

Лейбница, Мальбранша, Гоббса, Локка. Каждый философ строит систему. Паскаль не строит систему. Надо помнить, что его книга «Апология христианской религии» должна была быть обращена к людям неверующим или сомневающимся, на их языке, на убедительных для них доводах. Но это не систематическая философия.

И с этим связано другое, очень важное отличие. Философия Нового времени — объективистская, она стремится сразу выкинуть личность за борт. Помните знаменитые слова Спинозы: «**Не смеяться, не плакать, не отворачиваться, но понимать**»? Девиз философии Нового времени. Долой все личное, все индивидуальное! Важно объективное. Важно бытие, а не моя жалкая личность. Паскаль — это философствование от первого лица. Это человек, который страдает, мучается, любит, сомневается, описывает свой жизненный опыт, описывает парадоксы человеческой души. То есть именно субъективность-то и важна! В этом Паскаль опять оригинален. И у него другой, противоположный спинозовскому принцип — «**искать, стеная**». Через страдания, через боль, через муку и отчаяние можно до чего-то прийти! Не через объективное, а через субъективное. Не через отрешение от себя, а через максимальное самораскрытие и самопознание. «Искать, стеная!» И тут Паскаль — абсолютный еретик, маргинал и аутсайдер. В эпоху систем он несистемен. В эпоху объективизма он субъективен.

И, конечно, сами его рассуждения. Афористичные, парадоксальные, отрывочные, страстные, ставящие вечные и личные вопросы, полные запоминающихся образов. Они взрывают сознание, побуждают к мысли, буквально бьют по голове, пробуждают душу, а не усыпляют в какой-то все объясняющей системе. Он во всем был «несвоевременным». Тогда Декарт и Спиноза

определяли дух времени. Но сейчас, когда Новое время бесповоротно и ужасающе трагично закончилось, он для нас намного важнее и значимее, со своими жизненными страданиями, исканиями. При всем уважении к Декарту и Спинозе.

Но в нашем контексте, в рамках нашего курса, Паскаль интересен не как борец с иезуитами, не как методолог науки, не как физик и математик, а как предтеча экзистенциализма. Перейдем теперь к содержанию его «Мыслей».

Паскаль — христианский философ, многие его мысли и идеи — общехристианские. Это несомненно. Но называть его так будет правильно, но неточно. Надо сделать крайне важное уточнение: **христианский философ после Коперника**.

Хочу позволить себе очень важное лирическое отступление, без которого все остальное будет непонятно. После Коперника, в XV–XVII веках, в европейскую культуру входит тема, которую многие считают главной в культуре Нового времени. Это тема бесконечности, переживания бесконечности, чувства бесконечности. Всем известна книга «Закат Европы» Шпенглера. Он считает, что главная черта «фаустовской души» — это томление по бесконечности, дематериализация мира, стремление куда-то вдаль. (Об этом мы еще поговорим на следующей лекции, когда речь пойдет о культуре романтизма.) Понятно, что мир античного и средневекового человека — это мир принципиально конечный: и космологически, и математически, и физически, и метафизически. Бесконечное — то есть бесформенное, так там считали. Бесконечное — несуществующее. Бесконечность — си-

нотим небытия. Чем вещь более конечна, чем более оформлена, тем более она «есть», тем более реальна и причастна к эйдосу. А бесконечность актуальной, действительной быть не может. Но сейчас интересны не научные или философские детали, а экзистенциальное ощущение, характерное для аристотелевской картины мира, просуществовавшей две тысячи лет: мы с вами в центре мира, под присмотром Всевышнего. Земля в центре, Солнце вращается вокруг нее. Наш мир — мир конечный, уютный и обозримый. Для античного и средневекового человека это так.

А в XV–XVII веках в культуру вторгается тема бесконечности. И она воспринимается очень болезненно. Коперник говорит: мы не в центре, а где-то на окраине, на забытой Богом песчинке. Да и вообще у мира нет границ, говорят его последователи. Посмотрим, как это катастрофическое переживание было отрефлексовано на вершине культуры — в философии. Поскольку философия, как говорил Гегель, душа культуры, то мы через философию поймем что-то важное о том, что происходит в новом мире с европейцами.

И вот три великих философа всерьез берутся за то, чтобы отрефлексовать тему бесконечности, всерьез задумываются о ней.

Первым из них по времени был уже упоминавшийся Николай Кузанский, самый великий и гениальный из философов Ренессанса. Он подходит к теме бесконечности с позиций сравнения Бога и мира, конечного и бесконечного, абсолютного и просто «максимума». Как конечному человеку понять бесконечного Бога? Он строит на этом всю свою виртуозную мистику и философию. Не буду уходить в эти утонченные и пленительные дебри умозрения.

Куда интереснее и важнее сейчас для нас два других человека. Один из них, как вы догадываетесь, как раз Блез Паскаль. А второй из них тоже вам хорошо известен — это Джордано Бруно.

Поговорим об этой паре. Бруно и Паскаль выразили два полюса самосознания европейского человека в отношении к теме бесконечности.

Как-то моему приятелю я по его просьбе читал небольшой курс по истории философии лекций на сто пятьдесят. А он очень толковый, умный, и мы с ним эти лекции всегда превращали в интересные многочасовые беседы. И он мне подкинул очень интересный образ, который я теперь вспоминаю часто, когда говорю о Паскале. Вы все знаете, в психологии есть две таких патологии — клаустрофобия и агорафобия: боязнь закрытых и открытых пространств. Очень уместно сейчас вспомнить этот психологический образ. Одним людям ужасно, когда закрыты все двери и окна, им нужны открытые пространства, все нараспашку! А другим, наоборот, хочется закрыться, застегнуться, все закрыть. Можно сказать, что Бруно и Паскаль — это примеры «агорафоба» и «клаустрофоба» в философии. То самое, что повергало Бруно в восторг, то же самое повергало Паскаля в ужас. Переживание бесконечности.

Бруно, вопреки всем нашим учебникам, не был никаким «великим ученым». Он был мистиком, поэтом, создателем новой религии (на основе древних религий и мистических учений) — и за это поплатился жизнью. Но самое главное у Бруно — ликующее переживание бесконечности. То, что «мир нигде не заколочен досками», нигде не кончается, ничто не умирает, все во все переходит — как это здорово! Это он называл понятием «героический энтузиазм». Переживание бесконечности, боже-

ственности, одушевленности мира. Он испытывал невероятное ликование от этой мысли, точнее, от этого чувства. И в итоге даже отдал жизнь — так его вдохновляла эта мысль, так переполняло это чувство.

А Паскаль — это противоположный полюс. Это человек, который до конца прочувствовал и продумал, что это значит: мир бесконечен? Продумал как математик, занимающийся бесконечно малыми (кстати, Кузанский тоже занимался бесконечно малыми величинами в математике), продумал как физик, представивший себе бездонный и бескрайний космос, как мистик, как ученый, как философ. Со всех сторон.

И Паскаль пришел к выводу: если мир действительно бесконечен, никакого дома у человека в этом мире быть не может. Из бесконечности мира прямо вытекает бездомность человека. Та бездомность, та заброшенность, которая в XX веке в экзистенциализме станет философской категорией. В бесконечной Вселенной человек не может иметь надежного дома. Не может надеяться на то, что он все познает, все покорит, уютно обустроится. Человек — пылинка в бесконечном мире. Человек ничтожен и трагичен.

Вот самое главное, что надо сказать. Хочу «закинуть удочку» в две стороны. С одной стороны — изыскания Паскаля над бесконечно малыми в математике, а с другой стороны — опыт падения кареты, бездна. Бездна, которая ему всюду является. На всех уровнях он продумал, что такое бесконечность. Он так и пишет: «**Что это такое — человек в бесконечности?**» Вот вопрос, который он ставит.

И он признается: «**Меня ужасает молчание этих бесконечных пространств**». В другом месте он пишет: почему я здесь, а не там? Почему моя жизнь — сто лет, а не

тысяча? Сколько царств не знает о моем существовании?! Он осознает всю случайность, всю эфемерность нашего бытия. Вокруг него трубят фанфары, все говорят: вот-вот мы покорим мир, мы все подчиним, человек — царь природы! Фрэнсис Бэкон пишет «Новую Атлантиду», где воспеваает всемогущество науки. Там и подводные лодки, и самолеты, и прочие чудеса — куда уж Уэллсу с Жюлем Верном! А Паскаль рисует совершенно другой образ мира. Мира, в котором человек бездомен, заброшен. Помните Мартина Бубера с его темой периодов «обустроенности» и «бездомности». Эта бездомность человека, затерянного в бесконечности, — исходная точка для размышлений Паскаля. Понятно, что христианин, живущий после Коперника, это не христианин, живущий до Коперника. Он должен ответить как-то на эту новую ситуацию в культуре, в мироздании, в самоощущении. И Паскаль из этого исходит. Уникальность человека в мире оборачивается его бесконечным одиночеством. Человек выпадает из мира. Человек — это единственное в мире существо, изгнанное из рая, из гармонии мироздания. Единственное в мире проблематическое существо, которое ставит себя под вопрос.

Тут вступает со всей силой знаменитая тема — тема величия и ничтожества человека. Помните, я уже приводил эти слова нашего героя: «Люди состоят из грешников, считающих себя праведниками, и из праведников, считающих себя грешниками»? Человек считает себя великим, поэтому он жалок. Когда человек осознает, что ничтожен, он проявляет свое величие. Тут очень глубокий парадокс: он ничтожен в том же, в чем и велик. Паскаль со всех сторон обдумывает эту мысль.

Я начну с самого пронзительного, на мой взгляд, что есть у Паскаля. Это знаменитое рассуждение о двух безднах. Очень важное понятие — мыслеобразы. Паскаль — великий оратор, психолог, литератор. Его искусство — доносить свою мысль парадоксально. Паскаль пишет не концептами, не схемами, не понятиями. Он пишет образами, изумительными картинками, которые «цепляют» вас. Например, он говорит, что «человеческая жизнь — это тень, промелькнувшая и исчезнувшая навсегда». Или он сравнивает людей с шеренгой приговоренных к казни, которые идут один за другим и умирают, падая в пропасть. Такие образы остаются лучше, чем любые «субстанции» и прочие понятия философов.

Так вот, две бездны. Я перескажу это своими словами. Паскаль говорит: вот, представьте себе бесконечность. Конечно, у вас ничего не получится. Потому что представить, вообразить бесконечность конечному существу невозможно. Можно лишь как-то ощутить ее присутствие и близость. Но попробуйте представить себе мир. Вы на этой планете, на Земле, вот Солнечная система, там — другие галактики. Вы идете мысленным взором все дальше и дальше, все выше и выше. Уже я не говорю — глазами, глаза давно устали и ничего не видят, но — мысленным взором. И видите, что Земля — пылинка в Солнечной системе, Солнечная система — пылинка в Галактике, и вы идете дальше, дальше, дальше... И вдруг останавливаетесь, не можете дальше идти, даже мыслью заглядывать в эту необозримую даль! И понимаете, что это все — какая-то лужица в мире! Все то, что вы можете увидеть глазами или взором души. Вы не можете дотянуться туда, если это действительно бесконечность, без дураков. Такова бесконечность беско-

нечно большого; Бытие, перед которым мы пасуем и теряемся. Мы бы сегодня сказали: «макромир». Мы пытаемся представить себе, что такое Вселенная, и... не можем. Мы не можем дотянуться до нее ни глазами, ни даже разумом. Как тут говорить о том, что мы цари природы? Не насмешка ли это?

Но это только одна бесконечность, одна бездна. Бесконечность большого, бесконечность бытия.

Но есть и другая бездна, иная бесконечность, о которой мы куда меньше думаем. Бесконечность бесконечно малого. Мы бы современным языком сказали: «микромир». Представьте себе самое маленькое и ничтожное, что вы можете представить, но и оно — бесконечно велико и огромно! Возьмите, говорит нам Паскаль, самое жалкое, презренное существо — клеща. Что может быть более ничтожно? И в нем, представьте себе, пузырьки пара, пузырьки газов, капли крови. А что в этом пузырьке крови и пузырьке газа? И вы будете погружаться в этого клеща и тонуть в другой бесконечности, бесконечно малой. И там вы увидите... тоже свои звезды и свои галактики и планеты, и на них — из этой бездны — тоже кто-то взывает и вопрошает!

Паскаль, конечно, не был современником Эйнштейна и Макса Планка, не застал рождения квантовой физики, но, в сущности, он говорит об этом. Даже самое маленькое — оно бесконечно велико. И даже в клеще — Вселенная. Представьте себе самое маленькое, что вы можете, — и оно все равно бесконечно велико. В его молекуле целые миры, свои солнца, свои планеты. И на этих планетах кто-то так же, как вы, вопрошает о смысле бытия.

Помните, знаменитые строчки Валерия Брюсова:

*Быть может, эти электроны —
Миры, где пять материков,
Искусство, знания, войны, троны
И память сорока веков!*

Но это Брюсов писал уже в начале XX века, когда обнаружили, что атом делим.

А Паскаль об этом говорил в XVII веке.

И вот он говорит: две бесконечности. Две бездны. И человек колеблется между этими безднами. Он не укоренен. Бездомен. Перед всем он — ничто, перед ничем он — все. Перед лицом бытия человек — ничто, перед лицом ничто человек — бытие. Вот вам величие и ничтожество! Голова начинает кружиться, охватывает ужас космический. Возникает чувство страшной эфемерности: почему я здесь? кто я вообще такой?

Вообще, ничего не понятно с человеком. Непонятно, что такое наше тело, что такое наша душа. Помните, такое умное словосочетание: «психофизическая проблема»? Паскаль говорит о том же. Что такое душа и тело, как они связаны между собой — непонятно! А ведь это и есть мы. Мы сами для себя великая проблема. Мы себя не знаем, мы мира не знаем. Как же смешны, говорит Паскаль, самодовольные философы, которые пишут книги «О начале всего», «О началах вещей», «О природе сущего», как будто они все познали. Человек — это букашка. Как он может все знать? Как смешно это самодовольство! Мы не покорители мира, а вопрошатели. Мы колеблемся между двумя безднами. Мы все время, не замечая того, находимся между бездной Бытия и бездной Небытия. Мы бездомны, проблематичны, непонятны самим себе.

Как и во всем, у Паскаля великолепная диалектика: величие и ничтожество. Именно осознав свое ничтожество, мы становимся великими.

И самый знаменитый образ у Паскаля, самая затасканная потом за века метафора: человек — «мыслящий тростник». Он говорит: человек — это тростинка на ветру, но тростинка с душой. Нас может раздавить любая капля воды, любое явление мира, ветер подует, и нас не будет. Но мы выше Вселенной, потому что осознаем себя, а она не осознает. Человек поднимается над миром благодаря своему самосознанию. Тростинка с душой, букашка с мыслью. Мысль поднимает нас над миром. Но о чем эта мысль? О нашем ничтоестве. Посмотрите, какая диалектика: мысль о нашем ничтоестве делает нас великими, а как только мы осознаем свое величие, мы погружаемся в ничтожество! Ведь мыслящий тростник — не просто тростник. Трагедия, вопиющее противоречие, скандал, парадокс!

Паскаль подробно разбирает и демонстрирует человеческое величие и ничтожество во всем: в гносеологии (сфере познания), в онтологии (сфере бытия), в нравственной сфере. Он говорит: мы с нашими знаниями занимаем такое же место в мире, какое занимает наше тело. Наши знания занимают ничтожную часть от мира. И тут Паскаль говорит очень важную мысль как математик: «Нельзя понять часть, не поняв целого». А целого — бесконечности — мы никогда понять не сможем. Значит, в наших познаниях всегда перепутано истинное знание с ложью. Уже в сфере познания мы и велики и ничтожны. Мы никогда не можем знать всего, а раз мы не можем знать всего, то мы не можем знать по-настоящему хоть что-то. Потому что «хоть что-то» — часть всего, а все нам

недоступно. Мы между Ничто и Всем. Между бездной одной и бездной второй. Между бездной в клеще и бездной в Млечном пути.

Человек — это химера, соединение несоединимого, говорит Паскаль, в нем перемешались и как-то странно сосуществуют тело и дух. Человек исключительно проблематичен, затерян, трагичен.

Я очень люблю одного великого поэта, мистика, современника Шекспира, о котором, к сожалению, мало кто знает, — Джона Донна. И у него есть потрясающие строки. Попробую их вспомнить:

*Все в новой философии — сомненье,
Огонь былое потерял значенье.
Нет Солнца, нет Земли — нельзя понять,
Где нам теперь их следует искать.
Все говорят, что смерть грозит природе,
Раз и в планетах и на небосводе
Так много нового; мир обречен,
На атомы он снова раздроблен.
Все рушится, и связь времен пропала,
Все относительным отныне стало...*

Вот так Джон Донн в самом начале XVII века выражает ощущение потерянности человека в мире после Коперника. Эти паника, ужас, неустойчивость здесь хорошо переданы. Джон Донн — больше мистик и поэт, Паскаль — ученый и религиозный мыслитель, но они об одном и том же говорят.

Помимо онтологического, гносеологического аспектов величия и ничтожества человека Паскаль говорит еще и о нравственном аспекте. Он постоянно описывает пороки человеческой природы, ее шаткость, колебания,

непостоянство. Например, человек мнит себя мыслителем. Но Паскаль показывает, сколько иррационального влияет на наш гордый разум. Он говорит: перекиньте широкую доску над пропастью и поставьте мудрого мыслителя на эту доску. Он понимает, что он с нее не упадет, но, видя пропасть, он испугается. Или, говорит он, сидит могучий мыслитель и мыслит о мире. И у него над ухом вьется муха. Ничтожная муха! Но она отвлекает его от великих мыслей. И так же во всем. Какой-то пустяк нас сбивает. Какая-то жалкая муха!

Сколько в людях жалкого, говорит Паскаль, сколько лицедейства, сколько комедианства, сколько тщеславия! Автор «Мыслей» говорит: все тщеславны! Тема тщеславия очень мучила Паскаля. Он говорил: тщеславны все, даже те, кто пишут о вреде тщеславия. Даже я, который вот сейчас пишет все вот это. Он — великий психолог, и детально прослеживает в людях все это: тщеславие, гордыню, мелочность. Он показывает, что и нравственно человек в чем-то велик, а в чем-то ничтожен.

Но, по Паскалю, очень важно не впасть ни в одну из крайностей. Он подчеркивает, что если говорить, что человек — скотина, букашка, то мы не правы. Мы не видим в нем его величия. А если мы говорим, что человек велик и божественен, мы тоже не правы. Мы не видим его ничтожества. Вся тайна человека именно в этой диалектике одного и другого. И как вы уже, наверное, догадываетесь, по Паскалю, это — великая тайна, которую никто не может разрешить. И вы понимаете, в чем разгадка. В догматах о богоподобии человека и о его грехопадении. Только христианство, говорит Паскаль, объясняет нам, почему мы таковы. Почему мы и велики и ничтожны. Мы велики, потому что да, мы Божественны, и мы чувствуем в себе это Божественное достоинство, но мы все пали в Адаме, мы

ужасные грешники, потому и ничтожны. Человек — мыслящий тростник. Тростинка с душой. Великий, ничтожный, странный. Не повелитель, не вершина мироздания. А христианство — это ключ к тайне человека.

Сделаю еще одно важное лирическое отступление. Хочу привести одну любимую хрестоматийную иллюстрацию. Паскаль оказал огромное влияние на русскую культуру. И если на Западе его как философа до XX века почти никто особенно не ценил, то на русскую почву он хорошо лег, был здесь встречен как родной уже в середине XIX века. И Толстой, и Тютчев, и Достоевский, и Баратынский, и Мережковский, и Розанов, и славянофилы, и Шестов — все очень увлекались Паскалем. Самый хрестоматийный пример, который я не могу не привести, это Тютчев. У Федора Ивановича Тютчева мироощущение было во многом близким к паскалевскому. Вы, конечно, помните эти волшебные и волнующие строки в развитие темы Паскаля? Знаменитое стихотворение, в котором я пропущу первое четверостишие:

*Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, —
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.*

*Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?*

*И от земли до крайних звезд
Все безответен и поныне
Глас вопиющего в пустыне,
Души отчаянной протест?*

Тут все: разлад человека с природой, одиночество, несоизмеримость человека с Вселенной, бездомность и — «души отчаянный протест» пред лицом молчащей бесконечности чуждого мира.

Но пойдём дальше. А дальше — очень важная тема, у которой большое будущее в экзистенциализме. Тема того, как человек убегает от всего этого. Ведь это же невыносимо и ужасно: заброшенность, одиночество, ничтожество. Людям это неприятно. Что угодно, только не оставаться наедине с собой! Что угодно, только не думать об этом. И вот возникают темы, которые Паскаль обозначил в своих «Мыслях» как «забавы». Паскаль понял всю нашу культуру, общество как способ убежать от своего одиночества, от своего трагизма, от дисгармонии. Паскаль намечает эту тему, как и все остальные темы, гениально и лаконично. В экзистенциализме впоследствии это получит название проблемы «подлинного и неподлинного существования». Паскаль, конечно, не использует таких слов как «неподлинное существование», но, говоря о «забавах», описывает именно его. Бегство человека от своего «я». От настоящих вопросов, достойных человека. Он объясняет всю культуру через призму этого вопроса.

Он приводит множество ярких примеров. Я приведу некоторые: **«Человек — это король, лишенный наследства»**. Вот вам миф о Божественном грехопадении. Каждый из нас «король», имеет королевское достоинство, то есть Божественен. Но «лишен наследства»! То есть выпал из рая, заброшен невесть куда! Паскаль говорит — для чего королю нужна свита? Зачем ему сотни придворных? Только для одного — загородиться ими от самого себя.

Для чего нам флирт, пиры, охота, карточные игры, войны, — все то, что заполняет нашу жизнь? Люди убегают от себя. Это «забавы».

Эти «Мысли» писались не для крестьян, понятное дело. А для либертинов, дворян разных. Отсюда и соответствующие примеры. Для чего, говорит Паскаль, всякие судейские напяливают на себя мантии? Для чего ученые надевают на себя свои колпаки? Тщеславие и попытка что-то из себя изобразить. При помощи мантий скрыть свою наготу.

Еще очень яркий образ — мы его встретим, между прочим, у Достоевского в «Бесах», кажется, в беседе Шатова со Ставрогиним. Паскаль вопрошает: для чего охотник на охоте мчит за зайцем? Охотнику не нужен заяц. Ему нужно скакать за ним, чтобы убежать от себя!

Большая часть нашей культуры — это не подлинное существование, а попытка человека убежать от себя, от своих настоящих, важных и беспощадных вопросов. От трагизма своего удела. От своей заброшенности, от скуки и бессмыслицы.

Теперь вернемся к тому, как Паскаль понимает человека. И тут очень интересно, и нас ждет неожиданность. С одной стороны, он весьма высоко ставит разум. Главный атрибут человека — это мысль, разум. Отказаться от мысли — это отказаться от человечности. И Паскаль славит разум. Но говорит, что **«есть две крайности — отрицать разум и признавать только разум»**. Человек, говорит Паскаль, не дьявол и не ангел. Надо мыслить — в этом наше достоинство. Но это вполне в духе времени, и любой Декарт под этим бы подписался, и любые просветители. Разум — главное в человеке. Но главное ли?

Но Паскаль на этом не останавливается. Он говорит: да, разум, мы — «мыслящий тростник», разум поднимает нас над миром. Хотя разум конечен. И вообще, Паскаль, сказав что-то во славу разума, всегда делает оговорки. Он говорит с восхищением: «Наша мысль» — и тут же добавляет: «Но как же она глупа!» У него есть потрясающая фраза: «**Человек бесконечно превосходит человека**». Это похоже на сартровскую мысль — человек не самотождествен, человек есть не то, что он есть. Человек жалок и велик, человек не жалок и не велик: человек — это усилие, это самопревосхождение, это живое противоречие, это не данность, не что-то застывшее, гарантированное.

Разум важен, но разум не есть главное, уверен Паскаль. Так же, как разум поднимает человека над миром природы, есть еще нечто третье, принципиально высшее, чем разум. Разумом нельзя заменить эту третью реальность. И тут французский мыслитель использует поразительное слово, которое играет большую роль в русской философии XIX века (например, вспомните Ивана Киреевского), но почти игнорируется западной философской традицией (вплоть до Макса Шелера). Это слово — «сердце», метафора сердца. Как из всех вещей мира не собрать разума, так из всех мыслей разума не создать сердца! Сердце — это очень важное понятие Отцов Церкви, патристики, того же Августина. Когда патристика говорит о человеке, она говорит о сердце. Патристика понимала сердце как сокровенное в человеке, как сосредоточение того самого «внутреннего человека», в отличие от «внешнего». Сердце — важнейшая метафора раннего христианства. Но потом она исчезла, насколько мне известно. В культуре России метафора сердца играла очень большую роль. А Паскаль вновь обращается к этому образу.

Паскаль говорит: существуют два порядка, порядок ума и порядок сердца. И у него есть знаменитая фраза: **«У сердца свои резоны, о которых разум не знает»**. Сердце поднимается над разумом так же, как разум поднимается над природой. Сердце — ядро человека, основа нравственности, любви и то, чем можно познать Бога. Опять же, говоря онтологически, сердце — самое главное, оно — ядро человека, центр личности. Говоря гносеологически, сердце — самое важное: именно сердцем мы познаем Бога, и этически оно возвышается над всем в человеке и мире. Сердце — сосредоточение нравственной жизни человека.

И Паскаль, говоря об этике, постоянно использует такое понятие как «порядочный человек». Он говорит — порядочный человек выше, чем любой специалист, любой математик. Он не хочет быть «профессионалом», он хочет быть просто «порядочным человеком»! Тема противопоставления Человека Ученому и Специалисту. То, что так актуально для XX века, когда узкий специалист пришел на место целостного человека, когда наука стала орудием убийства, зомбирования, манипуляции и ученые переживают «раздвоение личности»: как моральные существа они осуждают последствия... своей же деятельности в качестве профессионалов и специалистов. Они помогают государствам создавать атомные бомбы, а потом иногда протестуют против них. Паскаль сопротивляется этому уже на заре Нового времени. Противопоставляет порядочного человека математику, ученому.

Еще раз — над разумом есть сердце. У сердца есть свои законы, свои основания, которые разум не знает. Это сказано в эпоху, когда мир понимается механистически. Для культуры Нового времени — XVII–XVIII–XIX ве-

ков — мир — машина, Бог — абстракция, человек — разумное животное. Тот же Декарт ярко сформулировал и выразил этот взгляд. У Паскаля все иначе. Мир не машина, про Бога я еще скажу, а человек не просто животное с разумом. Помимо разума еще есть кое-что поважнее — сердце.

Как Паскаль понимает Природу? Паскаль постоянно подчеркивает недетерминированность, немеханистичность, непредсказуемость мироздания. Он неустанно повторяет, что и в мире природы и уж тем более в человеческом мире есть огромное место для случайностей. И это в эпоху торжества рационализма и сциентизма! Паскаль предлагает немеханистический взгляд на мир.

Он говорит: природа часто нарушает свои же законы. Прямо как Шекспир: «Есть многое такое, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам». Говорит, что многое не постижимо разумом, есть множество случайностей, масса непредсказуемого. И особенно, говорит он, это заметно в истории, в культуре. Он говорит: как велика случайность! Возьмите два государства, говорит он, которые разделяет река. Почему то, что справедливо на этом берегу, перестает быть справедливым на том? Условности законов.

Паскаль очень много рассуждает о случайностях в истории. Как всегда, он очень многозначен. Я приведу пару примеров и прокомментирую. Самое знаменитое его высказывание на эту тему: «Форма носика Клеопатры изменила судьбу мира». То есть, помните, была египетская царица Клеопатра, в которую был влюблен сначала сам Юлий Цезарь, потом Марк Антоний. И в итоге рухнул Египет и воцарился Октавиан Август. Из-за мелочи, пустяка!

Не буду вам сейчас рассказывать историю Рима. Паскаль как бы говорит: вот вам, любители закономерностей в истории! (Все нам с вами это хорошо знакомо. Помните, в «Войне и мире» Толстой, горячий приверженец предопределенности и исторического фатализма, ярко высмеивает теорию случайностей в истории — и потешается над мнением, что насморк Наполеона не дал ему до конца одержать победу при Бородино? А Паскаль, напротив, подчеркивает решающую роль случайностей и сомнительность любых закономерностей — в природе, в истории.)

Но у автора «Мыслей» есть еще более интересный пример на этот счет. Менее хрестоматийный, чем с Клеопатрой, другой пример, который приводит Паскаль. Паскаль — современник Английской революции, современник диктатора Кромвеля. Кромвель для него вождь протестантов, убийца законного государя Карла I, он угрожал всей католической христианской Европе. Но... Случилось неожиданное. В его тело через мочеточник попала песчинка, и Кромвель заболел и умер. И Паскаль говорит (скажу своими словами): «Смотрите, такой пустяк! Песчинка, попавшая в мочеточник к Кромвелю, спасла Европу!» И тут это очень двусмысленный пример. С одной стороны, можно сказать — какая случайность, какой пустяк! От песчинки зависела судьба всей Европы, всего христианства! А можно сказать иначе — через эту песчинку действовал Бог. Бог действует через самое ничтожное, через самое маленькое в Своих неведомых нам путях.

Паскаль постоянно подчеркивает совершенно другой образ мира, чем картезианский, — больше присущий XX веку, всяким «синергетикам». То есть отсутствие механистичности, вариативность, загадочность, непости-

жимость, спонтанность, зыбкость. Не зря он создатель теории вероятностей. То есть природа — не машина. Мир загадочен. Разумом нельзя все познать, а над разумом возвышается сердце, у которого свои законы.

Если как-то резюмировать предварительно, что можно сказать?

В эпоху систем Паскаль мыслит несистемно. В эпоху объективизма и жестких философских дефиниций (когда, вспомните, Спиноза пытался построить философию по образцу геометрии Евклида) Паскаль рассуждает мысле-образами и строит философию от первого лица. Когда природа воспринимается как машина, механизм, Паскаль говорит о природе как о чем-то недетерминированном, не жестко законосообразном, загадочном. В эпоху, когда человек представляется животным с разумом и хозяином мира, Паскаль говорит: человек заброшен в этот мир, он не хозяин и не венец творения, но — вопрошатель, пылинка, мыслящий тростник. Да, разум важен, но есть что-то важнее разума: сердце.

И, наконец, Бог. Тема Бога. Паскаль хотел показать сомневающимся, неверующим, либертинам, скептикам ничтожество человека в этом мире, неправильность забав, попыток побега в развлечения. И он, естественно, считал, что так же, как христианство открывает тайну человека — почему мы великие и ничтожные, — точно так же, считал Паскаль, единственная надежда для личности выбраться из этого тупика — это Бог. Но какой Бог?

Расскажу вам забавную историю. В Москве лет двадцать назад активно действовала протестантская секта «Церковь Христа». Это было ужасно: на каждом углу к те-

бе подходили улыбающиеся мальчики и девочки и пытались что-то «впарить», куда-то пригласить. И к одному моему другу в метро подошел такой блаженно улыбающийся мальчик и спросил: «А вы верите в Бога?» Но мой товарищ не растерялся и, как настоящий дзен-буддист (хотя он им не был), задал ему встречный вопрос: «А в какого именно Бога?» Мальчик замешкался, у человека явно сломалась программа, которая была в него заложена. «Ну, как в какого? В единственного, который есть». «А-а-а, — сказал мой друг с досадой. — Как раз-таки в него я и не верю!» Уж не знаю, что стало с вопрошающим о вере после этого...

Напомню вам одну важнейшую для религиозного экзистенциализма цитату из «Мемориала» Паскаля: **«Мой Бог — Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых, творец геометрических истин»**. Паскаль категорически против попыток схоластики рассуждать о Боге как о вещи. Против Декарта, с его отношением к Богу как к теореме, против его деизма. Под этой фразой Паскаля подписался бы любой религиозный экзистенциалист. Не Бог — абстракция, не Бог — затычка в каждой бочке, которого мы вспоминаем, как только хотим объяснить, почему мир возник, как Декарт, и тут же забываем, говорим, что в мире нет чудес.

Что такое или, вернее, Кто Такой «Бог Авраама, Исаака и Иакова»? Это живой Бог, личный Бог, с Которым только живая личность может встретиться в страхе и трепете лицом к лицу: как Иаков, бороться с Ним; как Авраам и Моисей заключать с Ним завет. Бог страшный, неконтролируемый, непостижимый, недоказуемый. Это не Бог, о Котором говорят. А Бог, с Которым говорят. Бог — всегда во втором, и никогда в третьем лице. Вспомню еще одну мою любимую фразу (из Мартина Бубера):

«Если верить в Бога — это говорить о Боге, то я не верю в Бога. Если верить в Бога — это говорить с Богом, то я верю в Бога».

Бог — это всегда Ты, но никогда не ОНО. Это не понятие, не абстракция. Человек заброшен в бесконечность, и он страдает, он мучается и казнится. И вот это — Ты. Бог — как Ты, который может все! Может быть, страшный, загадочный, всемогущий, любящий. Он может все! Может протянуть тебе руку в эту бездну и вытянуть из этого отчаяния. Личный Бог. Тот, что беседовал с героями Ветхого Завета. Паскаль говорит о Боге-личности, а не о Боге-абстракции, о Боге ТЫ, а не о Боге ОНО, о Боге недоказуемом, но личностно достоверном. О том Боге, которого постигает не разум, а сердце: «Бог постигается не разумом, а сердцем. Это и есть вера». Он постигается, а не доказывается. Вот о каком Боге идет речь. Только Он, говорит Паскаль, может вывести человека из отчаяния. Как скажет последователь Паскаля в XX веке Габриэль Марсель (о нем мы еще поговорим, если успеем), «доказательства Бога — скандал для веры». Чем больше доказательств, тем меньше веры. Это еще Тертуллиан знал. Бога не доказывают. К Нему взывают, Ему открывают душу, на Него надеются, перед Ним каются и в Нем отчаиваются. Но это не тот Бог, которого нужно и можно доказывать. Он постигается сердцем.

И огромное место в «Мыслях» Паскаля занимает тема Христа. Посредника между Богом и человеком. Христос как тот, кто явил нам Бога в мире. Как главное доказательство христианской веры. Паскаль подчеркивает, что религия Христа — это не религия инквизиции и террора. Паскаль подчеркивает: об истинности Христа говорит то, что Он, в отличие от Мухаммеда, пришел в мир не во

главе войска, не как завоеватель, а с проповедью любви — беззащитный и одинокий.

Паскаль — сторонник свободы веры. Он против догматов о непогрешимости папской власти, иезуитов, произвола королевской администрации. Полная свобода веры, интимность, непринудительность в вопросах общения с Богом. Задача «Апологии христианской религии» — побудить к вере, а не доказать, что Бог есть.

И тут мы натываемся на знаменитое «пари Паскаля».

Самые разные философы в разное время приходили к одной мысли: «Высший триумф разума — понять свою принципиальную конечность». Разум не может все. Но самое большее, что он может, — дойти до своих пределов и понять, что есть нечто, принципиально его превосходящее. Это очень важно, это вечный и, может быть, самый главный сюжет философии. (Вспомним Пифагора, Сократа, Кузанца, Монтеня, Канта...) Особенно важно его помнить в эпоху торжества сциентизма и рационализма. Эту же мысль повторяет Паскаль, когда говорит: разумом прийти к Богу нельзя, разумом ответить на главные вопросы нельзя. В вопросах Бога, веры, он молчит. Но что-то он может.

Паскаль использует такой наглядный пример. Надо понять: это не доказательство; он прибегает к знакомому либертинам образу — пари и метанию костей. Это знакомый для них язык. Он говорит: вот, представьте себе, вы решаете — верить вам или не верить в Бога. Разум молчит, решать должно сердце. Повторяю, доказать бытие Бога или опровергнуть его нельзя, говорит Паскаль, вопреки Декарту и многим другим. Мы кидаем монету. Орел или решка, верю или не верю? Но давайте подумаем разумом. Давайте взвесим вероятности, говорит Паскаль — отец теории вероятностей. Мы решаемся

верить или не верить. Допустим, мы ставим на веру. Если мы выигрываем — то выигрываем все! Бесконечное блаженство. Бесконечный выигрыш на кону! А если проигрываем — то ничего не теряем! Решившись верить, мы обретаем спасение души, бесконечность, смысл. А если мы ошибаемся и Бога нет, то потеря наша невелика. А если мы ставим на небытие Бога, мы всегда все теряем: нашу короткую жизнь, полную страданий. Даже если бы отношение было один к миллиону, все равно надо «ставить» на бытие Бога!

Это красивый, наглядный и эмоциональный аргумент. Знаменитое «Пари Паскаля». Решаясь, прыгнуть ли нам в эту пропасть, верить или нет, будем ставить на веру, потому что если мы выиграем, то мы все выиграем, а если мы проиграем, то мы ничего не потеряем, и наоборот. Понятно, что это не математически строгое доказательство. Ведь доказательство делает ненужным веру! Подобно тому, как то, что называют кантовским «этическим доказательством бытия Бога», — это, в сущности, не доказательство вовсе, а лишь «разумная вера», согласованная с разумом, но не опирающаяся на него.

Будем подводить итоги. На заре Нового времени, в эпоху рационализма, веры в человека, прогресс, в эпоху Декарта, Спинозы, Лейбница, появляется Паскаль и говорит, что разум не всемогущ. Человек не сводится к разуму, есть еще сердце. Мир — не машина. Бог не абстракция. Философия должна не быть самодовольной и все объясняющей.

И понятно, что такого философа не поняли, его расчленили на части. Толстой в своей статье о Паскале остроумно пишет примерно следующее (скажу своими сло-

вами): есть два Паскаля. Один Паскаль хороший, молодец, он изучал давление, благодаря давлению насосы изобрели. Это полезно, за это мы его ценим! Иезуитов ругал — тоже молодец! И в то же время какой-то ужасный мизантроп — в человека не верил, что-то о Боге говорил. Это нам не годится.

Потом приходят просветители. И Вольтер значительную часть своего творчества посвятил осуждению Паскаля, сердито и раздраженно назвал Паскаля «возвышенным мизантропом». Такой ярлычок Просвещение навесило на Паскаля. И так долго было в культуре Нового времени (яркий пример такого расчленения Паскаля можете найти в первой, советского периода, книге о нем Г. Я. Стрельцовой). Было два Паскаля. Первый Паскаль — «хороший», полезный: прогрессивный ученый, борец с иезуитами. И второй, «плохой» Паскаль: мизантроп, мистик, обскурант, ретроград, веривший почему-то в Бога и почему-то не веривший в человека.

И так оно продолжалось до XX века. Когда вдруг оказалось, что этот человек именно как мыслитель, а не только как изобретатель насосов, может быть нам близок и интересен, хотя и жил в XVII веке.

Поэтому именно с него мы и начинаем разговор об экзистенциализме и всех экзистенциальных проблемах. Абсурд, одиночество, заброшенность, выпадение человека из природы. Неподлинное существование, которое Паскаль называет «забавами». Стремление к Богу как к Богу Авраама и Иакова, а не как к Богу философов и ученых. В Паскале, как в зародыше, содержится вся проблематика экзистенциализма XX века. Поэтому с него можно начинать рассказ об экзистенциализме XX века. Широкими мазками, отрывочно, неполно, я попытался рассказать о нем. Надеюсь, что если вы не знали раньше

о Паскале как о мыслителе или мало знали, может быть, что-то вы теперь узнали.

Паскаль — один из самых дорогих и близких мне мыслителей. Естественно, что потом мы будем возвращаться к Паскалю, потому что из него вырастает то, о чем пойдет речь дальше.

Я скажу, о чем мы будем говорить в следующий раз. Тема столь же важная и увлекательная, сколь и трудная, особенно для меня как исполнителя. Потому что дальше будет романтизм. Мы поговорим о романтической культуре. Без романтизма трудно будет понять все остальное, весь экзистенциализм. Поэтому заранее подготовьтесь, что я обрушу на вас целый шквал стихов и картин. Это будет такой импрессионистский поток. Но романтизм — это очень не просто именно с точки зрения структурирования и изложения.

Хочу сразу сказать: очень хорошо, что большинство присутствующих имеют какое-то представление о Ницше. Потому что без Ницше говорить об экзистенциализме невозможно. На этом я и завершу сегодня свой рассказ.

ЛЕКЦИЯ 3. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ РОМАНТИЗМА

«Философия жизни», экзистенциализм, герменевтика — они все выросли из романтизма, они растут из него, как из своей почвы. И поэтому не говорить о романтизме невозможно. И, думаю, после моих двух небольших лекций о нем вы тоже это почувствуете. С другой стороны — как о нем говорить? Тоже совершенно непонятно! Потому что романтизм, по своей сути, ускользает от всякого определения. Это нечто очень стихийное, трудно определяемое, трудно фиксируемое. Это сотни великих имен. Все читали поэтов, все слушали музыку, все видели картины. Но как это все обозначить, зафиксировать, отрефлексировать, я вам не скажу, это совершенно невозможно. Получается, что и хочется и колется. С одной стороны, говорить о нем надо, а как говорить — большой вопрос.

Пытаться дать определение романтизму я не буду. Есть примерно 150 определений романтизма, и ни одно не лучше другого. Наверно, самое лучшее определение романтизма — но ничуть не лучше других! — дал поэт-романтик Василий Андреевич Жуковский, который сказал, что **«романтизм — это душа»**. Хорошо, конечно, но мало что понятно. Есть еще 149 других. Как-то жестко

определить романтизм невозможно. Описывать его через «двадцать пятый» или «двадцать седьмой признак романтизма» — это неправильно, именно потому, что романтизм во всей своей хаотичности и бесформенности — нечто целостное. Поэтому единственный способ говорить о романтизме адекватно, при том, что это необъятно и трудноописуемо, — это попытаться вас погрузить в самую суть романтизма, ввести вас в его дух, погрузить в его настроение и уже оттуда, изнутри, попытаться что-то сделать.

Как я буду рассказывать о романтизме? Сначала я расскажу о том, чем он не является, как говорится, путем отрицания, апофатики. Затем поговорим о нем через сравнение с тем, что ему противоположно, а именно — с Просвещением. Романтическое движение — это антитеза и альтернатива просветительскому. Просвещение всем более-менее знакомо, и, отталкиваясь от него, я могу описать романтическое движение. Затем мы перейдем к его формальным характеристикам, разным идеям, разным образам, разным темам. С логическим выстраиванием будет плохо в силу самого предмета. Будет много хаоса, импрессионизма и импровизаций. Но в данном случае это оправданно и даже неизбежно! Будет также много стихов и картин, не пугайтесь — это необходимо для разговора о романтизме.

О книгах. О романтизме не так уж много хорошего написано с точки зрения анализа и осмысления его философии. И первая работа, которую я всем очень советую прочитать и на которую буду часто ссылаться, — это небольшой доклад Александра Блока «О романтизме». Вы найдете его в любом собрании сочинений Блока.

Блок — сам романтик, ярчайший представитель. Девятнадцатый год, доклад, который Блок произносит перед труппой Большого театра. С этой работы я бы посоветовал начать знакомство с романтиками. Она крошечная, но вся совершенно замечательная. Блок рассуждает о романтизме изнутри.

Что еще есть хорошего? Есть удивительный автор, советский по времени, но вовсе не советский по духу, формально он филолог, но дает широкую панораму романтического движения, философии, идей — Наум Берковский, «Романтизм в Германии». Почему важна Германия? Романтизм — явление всемирное. Но именно в Германии романтизм получил наибольшее философское оформление. Первая половина книги — общий очерк о романтизме, вторая — портреты некоторых ключевых фигур, отдельные очерки. Хотя она была написана в 1960-е годы, в ней совершенно нет «совковости», удушающего марксизма-ленинизма, это практически не ощущается, что удивительно. Берковский дает широкую и весьма утонченную панораму романтического движения, его идей, скрытых импульсов и лейтмотивов. Очень люблю и все время перечитываю эту книгу и вам советую ее прочитать обязательно! Кстати, учитель Берковского — крупнейший и тоже превосходный исследователь романтизма, живший в начале XX века, Жирмунский. Его работы тоже хороши.

И вторая книга, которая хорошо дополняет первую, — тот же самый Берковский, «Статьи и лекции по зарубежной литературе». Здесь — большой цикл лекций о романтизме. Книжки в какой-то степени пересекаются, но в значительной мере отличаются. Это, пожалуй, главный автор, которого можно посоветовать по теме романтизма как культурного и философского явления.

Следующая книга тематически примыкает к романтизму. Она посвящена человеку, который формально не укладывается в романтизм, но он — безусловный кумир романтиков. Это книга о Гёте, автор — Карен Свасьян. Его я упоминал в связи с Паскалем. Честно вам скажу, есть серия книг «Мыслители прошлого», и большая часть книг в этой серии так себе. Но эта книга, несомненно, лучшая из всей серии. Как можно о Гёте что-то сказать в такой крошечной книжке, я не знаю, но Свасьяну это как-то удалось! Гёте — не совсем романтик, но романтики на него молились, с ним дружили, им вдохновлялись, сделали из него икону. Книга-шедевр!

Наверно, многие из вас знают, что есть такая серия — «История эстетики в памятниках и документах» (такие оранжевые книги). И в ней вышла куча текстов романтиков: «Эстетика американского романтизма», «Эстетика немецкого романтизма», сочинения Шлегелей, Кольриджа и многих других, например, книга немецкого романтика, одного из ключевых, В. Г. Вакенродера, «Фантазии об искусстве». В этой серии не менее семи-восьми сборников романтиков.

И еще одна новая книжка, не из этой серии, 2006 года, с похожим названием: «Эстетика немецких романтиков». Довольно свеженькая, с хорошими комментариями и статьями Михайлова, большого ценителя и знатока романтизма. Это тоже важный сборник текстов. Тут и Новалис, и тот же Вакенродер, и многие другие.

Затем есть современная книжная биографическая серия (выходит в Челябинске), посвященная разным великим людям. Мы к ней будем обращаться. Например, в ней вышла изумительная книжка о Кьеркегоре (мы еще о ней скажем в следующий раз). Одна из лучших книг этой серии посвящена Новалису, одному из самых потря-

сающих и удивительных немецких романтиков: Герхард Шульц, «Новалис». Книга очень достойная, и герой очень достойный. Там много замечательных картинок, иллюстраций, и в приложении даны тексты самого Новалиса.

Еще одна глыба, уже на любителя и знатока. Если Берковского я советую читать всем, то здесь «не всякая птица долетит до середины Днепра». Рудольф Гайм, «Романтическая школа». Это очень фундаментальная вещь столетней давности. Был такой немец, солидный гегельянец Гайм. И как немец, и как гегельянец — человек весьма почтенный и основательный. Он романтиков не очень любил, но написал о них девятистраничное могучее и фундаментальное исследование. Это уже нюансы, тонкости, для серьезно увлеченных людей. Кстати, хочу заметить для тех, кто интересуется: у Генриха Гейне, который сам был романтиком, есть огромная статья, которая тоже называется «Романтическая школа».

Вот, пожалуй, главное. А еще, конечно, тексты самих романтиков, и стихи, и статьи, я буду их сегодня много цитировать по памяти. Это о книжках. А теперь давайте начнем.

Вы знаете «апофатический» метод — это понятие из богословия. Есть катафатический и апофатический пути постижения бытия Бога в христианстве. Катафатический, или положительный: мы пытаемся понять, каков Бог, исходя из Его атрибутов, признаков, свойств. На этом методе — движение от мира к Богу, от творения к Творцу, — как вы знаете, строится вся схоластика, весь религиозный рационализм. Однако апофатический, отрицательный, путь к Богу считается более мистическим, более утонченным: мы пытаемся понять, что такое Бог,

исходя из того, чем он не является. Вот это — апофатика. Так вот, я попытаюсь апофатически начать рассказ о романтизме. С того, чем он не является.

Прежде всего, романтизм всегда сопровождает в истории культуры «двойник» — некий попсо-карикатурный псевдоромантизм, паразит. У романтизма, как у всего настоящего, у всего живого и подлинного, есть тень. (Кстати, тема тени — одна из ключевых в романтической культуре. Вспомните пьесу Евгения Шварца «Тень». Ну, мы к этому еще сегодня вернемся!)

Я сошлюсь на то, что все точно знают, на русскую литературу. Например, «наше все», Александр Сергеевич Пушкин — роман «Евгений Онегин». Пушкин, как известно, отдал дань романтизму. Но, как и Гёте не укладывается в романтизм, так и Пушкин не укладывается. Романтизм велик, но Пушкин тоже велик. Вы, конечно, помните, что он пишет о Ленском?

*Так он писал, темно и вяло,
(Что романтизмом мы зовем,
Хоть романтизма тут нимало
Не вижу я; да что нам в том?)*

Пушкин издевается и потешается над этим ходульным образом романтизма. Уже во времена Пушкина романтизм понимали — совершенно несправедливо — как что-то возвышенное, темное, вялое. Тут хочется снова процитировать Пушкина:

«Уж не пародия ли он?»

Затем мы обращаемся уже к совсем чистому романтику, одному из величайших романтиков в русской куль-

туре — Михаилу Юрьевичу Лермонтову. «Герой нашего времени». Печорин — чисто романтический герой. А Грушницкий рядом с ним корчит из себя романтика. Ходит в этой нарочито солдатской шинели, становится в позу. Рядом с романтизмом всегда есть его «второе я», Тень, рядом с Печориным всегда Грушницкий!

Еще один хрестоматийный пример: «Отцы и дети». Помните, как Базаров все время с презрением говорит «романтизм»? Для него это ругательство, что-то такое безжизненное, чересчур возвышенное и непрактичное.

Блок в своем докладе «О романтизме» подтверждает, что обычно люди связывают с романтизмом представление чего-то возвышенного, но безжизненного, не имеющего к нам никакого отношения. Вот это — не романтизм! Но это важно заметить, надо сразу отбросить тень Грушницкого от Печорина, тень романтизма от романтизма!

Что еще мы связываем со словом «романтизм»? Попробую теперь сказать об этом немного более содержательно и прямо.

Под романтизмом еще понимается такая вещь как «стиль». Стиль, направление в искусстве. В живописи, литературе, архитектуре, музыке — во всем. Я не искусствовед, но давайте пару слов об этом скажу. Ведь в искусстве форма связана с содержанием, и, говоря о формальных моментах, мы сможем немного приблизиться к искомому духу романтизма.

Прежде всего, мы видим тут антитезу, если говорим о романтизме как стиле в искусстве. Это оппозиция «романтизм — классицизм». Она нам уже что-то дает для понимания сути романтизма. Потому что за романтизмом как стилем в искусстве скрывается романтизм как

мироощущение, как философия, а за классицизмом как стилем в искусстве — что скрывается? Правильно, Просвещение. Классицизм в искусстве — это художественная проекция, экспликация, отражение идей Просвещения. Просвещение в искусстве выразилось в классицизме. А романтизм — это антипросветительское движение. На поверхности, на формальном и внешнем уровне искусства мы видим эту антитезу: классицизм — романтизм. И она нам позволяет кое-что предварительно понять, увидеть, уяснить, пока еще весьма приблизительно и поверхностно. Но уже что-то.

Классицизм как художественный стиль любит симметрию, четкие формы, четкие контуры. Романтизм как стиль, напротив, ненавидит симметрию, законченность, четкий контур. Мы видим это столкновение, противоборство. В искусстве классицизма — гимн симметрии, рассудочности, форме. В искусстве романтическом — наоборот.

Приведу пример. Бывает, как вы знаете, в парковом искусстве парк французский и парк английский. Парк французский — это Версаль (а у нас, в России, например, Петергоф). Вот это классицизм. Лучи, все подстрижено, квадраты, круги, шары... Аллеи в строгом геометрическом порядке. Газоны. Природа, как в армии, вымуштрована, стандартизирована, укрощена и ходит строем. А парк английский — это романтический стиль в искусстве. Никакого подстриживания, никакой жесткой формы и симметрии: пусть все растет, как растет. Ориентация на стихийность, на спонтанность, на естественность, на самопроизвольность. Вот вам наглядная разница.

Классицистское искусство — дидактично и назидательно. Это бабушка нынешней пропаганды, какого-нибудь соцреализма нашего любимого. Оно всегда че-

му-то нас учит, всегда есть какая-то мораль в конце. Оно любит басни и наставления. Оно стремится к однозначности и полезности, всегда воспитывает и поучает. «Запишите, дети: надо мыть руки перед едой!». Это обязательная черта классицизма.

Романтизм ненавидит дидактичность, ненавидит морализм и однозначность. Сейчас я говорю об искусстве, повторяюсь. Не о романтизме по сути, а о романтизме на поверхности, в формальном искусствоведческом смысле слова.

Классицистское искусство, повторю, дидактично. Мало того что оно любит рациональность, оформленность, оно любит учить. Все Просвещение безумно нравоучительно и назойливо. Классицистское искусство ориентировано на Рим — римские формы, стили в искусстве, римскую гражданственность. А романтизм — на Грецию, если сравнивать две эти великие античные культуры. Романтическое искусство больше апеллирует к грекам, чем к римлянам. Оно больше стремится к красоте, бескорыстной и расточительной созерцательности, чем к пользе и суровой экономной практичности. Завершая свой доморощенный очерк в сфере искусства, что могу сказать сразу? (Впрочем, такие лихие набеги на искусство мы еще сегодня поневоле будем совершать не раз, иначе нельзя: романтизм, конечно, не сводится к искусству, но и неразрывно с ним связан.)

У романтиков есть любимые заветные сюжеты, любимые темы, любимые образы. Эти сюжеты, темы, образы пронизывают их картины и стихи. Они очень любят море. Потому что море — стихия, оно бездонно и бесконечно. Оно свободно и загадочно. Они пишут о нем элегии, стихи, картины, воплощая безбрежность, ненависть к любым четким контурам. Любимый их образ — дорога. Важная

романтическая тема — томление, безбрежность. Еще один важный образ — открытое окно, распахнутое в бесконечность, с синевой неба. Это все очень характерно. Море, дорога, распахнутое окно... Стремление куда-то вдаль. Зачем? Да вовсе незачем!

Это все было вступление, подступы. А теперь я совершу такую попытку — отчаянным прыжком прыгнуть в самую суть и сердцевину романтизма.

Я позволю себе высказать одну свою «доморощенную», но заветную антропологическую теорию. Я очень люблю романтизм, хорошо его чувствую, поэтому позволю себе говорить от лица романтизма. Я позволю себе высказать сначала один тезис. У романтизма сотни признаков, сотни черт. Но что-то же должно быть главным? Я скажу, что главное для меня. Прошу меня строго не судить, возможно, я не прав...

Тут мы с вами выходим на одно из самых вопиющих противоречий в человеческой природе. Как было замечено, по крайней мере, Николаем Кузанским и повторено самыми разными авторами, тем же Паскалем, человек есть бесконечное в конечном. Что это значит? Это можно по-разному описать. **Творческое ничто, творческий ноль.** Человек парадоксален. С одной стороны, человек ничтожен (вспомните прошлую лекцию о Паскале): маленькая жизнь, заброшенность, тело, подчиненное порядку вещей. С другой стороны, в нем есть нечто, говоря языком религии, Божественное: способность творить, познавать, совершать открытия и подвиги. Как говорил Паскаль, «Человек бесконечно превосходит человека!» Говоря языком религии, «искра Божья». В нем есть Божественное, но он — не Бог, а имеет в себе лишь ничтожную

искорку. Хочу обратить ваше внимание на это кричащее противоречие. Он потенциально — все, а актуально — ничто! Потенциально мы можем все познать и сотворить, а актуально — живем убого и недостойно, раскалываемся противоречиями, не осуществляем и 99,999 % того, что могли бы. В человеке есть это противоречие: потенциальная бесконечность и актуальная конечность. Божественное и скотское. Душа и тело, творческая потенция и ничтожное воплощение!

Как можно смотреть на человека в связи с этим, в свете того, что я сейчас описал? Получается, что с двух противоположных сторон, и каждый взгляд будет правильным, но — однобоким и оттого неполным.

Один взгляд будет такой: мы смотрим на человека со стороны его конечности, мы говорим: человек — часть природы. Правильно? Правильно! Человек — функция от общества, «совокупность общественных отношений», говоря на марксистском жаргоне. Правильно? Правильно! Человек конечен, детерминирован. Человек не может быть Богом, не может летать, не может жить миллион лет, не обладает абсолютной свободой, не может без еды. Правильно? Конечно, правильно! Как только мы абсолютизируем взгляд на человека со стороны его конечности, в завершенном последовательном виде к чему мы приходим? К абсолютно мещанским взглядам, по принципу: «Абсолютная свобода невозможна? И, значит, свобода вовсе не нужна нам! Человек произошел от обезьяны? Значит, он — обезьяна, и только! Человек не может без еды? Значит, смысл жизнь в том, чтобы есть, кушать!» Это обожествление детерминированности человека, его включенности в порядок вещей, его зависимости от природы. Это взгляд однобокий, но в нем есть большая сермяжная правда. **Итак, человек, последова-**

тельно взятый и рассмотренный со стороны его конечности, ничтожности, природности, несвободы. И эта установка нами принимается и приветствуется — а как иначе, иначе нельзя! Доведите этот взгляд до конца, и вы получите то, что в русской культуре называлось последовательно мещанской позицией, а в романтизме — «филистерством».

Но можно ведь посмотреть и с противоположной стороны, со стороны бесконечности человека! Можно вытащить возможное из действительного, можно сказать: долой детерминацию! Можно Божественную искру раздуть до Божественного пожара. Можно настаивать: человек свободен, Божествен, не детерминирован, способен к любому творчеству, к любому чуду, взлету и преобразению! И этот взгляд тоже возможен и тоже оправдан и правомерен. Можно сказать: «Человек прекрасен, человек свободен. У нас нет границ и пределов, значит, мы должны выйти за все пределы и творить, превосходить себя, расширять узкие и тесные границы возможного, а не склоняться перед ними!» **И этот антимещанский взгляд — он и будет романтический взгляд.** Для меня — это некий ключ к романтизму. **Центральная тема романтизма — тема стремления к бесконечности.** (Здесь романтизм поразительным образом перекликается с философией Паскаля.) Для меня это — тот волшебный кристалл, через который все остальное в романтизме уже складывается и становится на свои места. Попытка вытащить в человеке бесконечное из конечного, возможное сквозь действительное. Действительное — это асфальт, а возможное — трава, которая через него пробивается. Действительное — это застывшая под гнетом мира инертная вещь, возможное — огонь, который в вещи бьется. **Взгляните на конечное с точки зрения**

бесконечного в человеке, и вы получите романтический взгляд на мир! Все остальное из этого вытекает и к этому сводится. Отсюда любимая стихия романтиков — это томление, беспокойство. Попытка через каплю воды увидеть мир. Через индивидуальное пробиться к Абсолютному, в конечном и ограниченном открыть бесконечное. Огромная ценность персонального, личного в том, что через него можно и нужно увидеть универсум, от относительного пробиться к Абсолютному и Универсальному!

(Замечу в скобках, что, как вы понимаете, если последовательно проведенный взгляд на человека с точки зрения его детерминированности и конечности приводит человека в состояние свиньи, скотины, овоща, лишает его всякого человеческого достоинства, то последовательно проведенный взгляд на человека со стороны романтизма приводит к трагедии, к взрыву. Попытка вытащить из человека бесконечное всегда взрывает его оболочку, ведет к разрушению, к сумасшествию, к гибели. Поэтому романтизм — это глубочайший трагизм изначально, это стремление к катастрофе. Как провозгласит великий поэт-романтик Гельдерлин: **«Становление — через гибель!»**)

Поэтому последовательно проведенный романтический взгляд на мир неизбежно ведет к катастрофе, трагедии, крушению. Вот, наверное, самое главное. В романтизме, повторяю, море тем, идей, мыслей, образов, чувств. Мы сейчас отчасти с этим морем познакомимся.

Пришло время для стихов. Извините, что буду цитировать по памяти многие стихотворения, которые вы знаете с детства. А какие-то стихи, может быть, и не все

знают. Цель — не просто засыпать вас этими стихами, а почувствовать романтизм.

И наверно, первое, с чего надо начать, — это Блок. Блок — это не просто исследователь романтизма, он сам — поздний романтик.

Напомню одно из его хрестоматийных, невероятно известных стихотворений. Первое четверостишие, в котором каждая строчка — один из девизов романтизма.

*О, я хочу безумно жить:
Все сущее — увековечить,
Безличное — вочеловечить,
Несбывшееся — воплотить!*

Вот он — романтический порыв. Страстная жажда жизни! «Безличное — вочеловечить». Задача человека — придать миру завершенность, форму. Гений продолжает творческое дело Природы: он дает выговориться вещам. Обратите внимание на последнюю строчку. Примат возможного над реальным. Вытащить бесконечное сквозь конечное. Радикально антидетерминистский взгляд на жизнь. Как скажет Кьеркегор: «Действительное — это уничтоженное возможное».

Вот вам один девиз романтизма. А теперь другой.

Один из величайших английских романтиков — гениальный мистик, художник и поэт Уильям Блейк. Напомню тоже известнейшее его четверостишие:

*В одном мгновенье видеть вечность,
Огромный мир — в зерне песка,
В единой горсти — бесконечность
И небо — в чашечке цветка.*

Это то, о чем я сказал: увидеть универсум через каплю воды океана. Огромная ценность индивидуального, уникального, но через него — выход на все. В одном мгновении видеть вечность. Очень важный заход в романтизме.

Блок в статье «О романтизме» пишет, что такое романтизм. **«Подлинный романтизм — вовсе не есть только литературное течение. Он стремится стать — и стал на мгновение новой формой чувствования, новым способом переживания жизни».**

И еще одна цитата из той же работы: **«Романтизм — условное обозначение шестого чувства, если мы возьмем это слово в его незапыленном, чистом виде. Романтизм есть не что иное, как способ устроить, организовать человека, жителя культуры, на новую связь со стихией».**

Вот тут несколько очень важных моментов. Новое чувство, новое переживание жизни! Новый способ переживания жизни, шестое чувство. Связь культуры со стихией. Вытащить возможное сквозь действительное. Тут сказано несколько знаковых вещей.

Помните, у Зинаиды Гиппиус в одном из стихотворений есть строчка:

«Мне нужно то, чего нет на свете».

Это еще одна романтическая формула. Стремление за пределы предельного. Попытка выйти к трансцендентному, попытка выйти за все возможные рамки. Вот оно — шестое чувство.

Вот эта вот страстная жажда жизни, страстное желание творчества, придание безликому личностного характера, вытаскивание возможного сквозь действительное. Усилие увидеть в капле воды океан!

Еще один поэт, связанный с романтизмом, — Николай Гумилев. Напомню вам его стихотворение, которое так прямо и называется — «Шестое чувство». Оно также вводит нас в настроение и стихию романтизма.

*Прекрасно в нас влюбленное вино,
И добрый хлеб, что в печь для нас садится,
И женщина, которою дано,
Сперва измучившись, нам насладиться.*

*Но что нам делать с розовой зарей
Над холодеющими небесами,
Где тишина и неземной покой,
Что делать нам с бессмертными стихами?*

*Ни съесть, ни выпить, ни поцеловать.
Мгновение бежит неудержимо,
И мы ломаем руки, но опять
Осуждены идти все мимо, мимо.*

*Как мальчик, игры позабыв свои,
Следит порой за девичьим купаньем
И, ничего не зная о любви,
Все ж мучится таинственным желаньем.*

*Как некогда в разросшихся хвощах
Ревела от сознания бессилья
Тварь скользкая, почуя на плечах
Еще не появившиеся крылья, —*

*Так век за веком — скоро ли, Господь? —
Под скальпелем природы и искусства
Кричит наш дух, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.*

Шестое чувство, стремление выйти за все рамки. Связь со стихией. Все это пронизывает романтизм. Говорить прозой о поэзии бессмысленно, нелепо. Поэтому я сегодня буду немало цитировать.

Ну и, завершая такую вот лихую кавалерийскую атаку на романтизм, с целью сразу что-то важное о нем сказать, показать (хотя к стихам мы еще сегодня вернемся, и не раз), напомним вам стишок, который все с детства знают наизусть. Но я позволю себе еще раз его воспроизвести, потому что оно хрестоматийно раскрывает какие-то темы, о которых я говорю.

Это — до боли знакомый всем «Парус» Лермонтова.

*Белеет парус одинокой
В тумане моря голубом!..
Что ищет он в стране далекой?
Что кинул он в краю родном?..*

*Играют волны — ветер свищет,
И мачта гнется и скрипит...
Увы! он счастья не ищет
И не от счастья бежит!*

*Под ним струя светлей лазури,
Над ним луч солнца золотой...
А он, мятежный, просит бури,
Как будто в бурях есть покой!*

О чем все это? Томление. Стремление вдаль, бесцельное. Тоска по бесконечному простору и шири. На что нарвется этот парус? На катастрофу. На гибель. Ничего хорошего его не ждет. Он не гавань ищет, а бурю! Он ее ищет, и он ее, конечно, найдет! Романтизм изначально нарывается на трагедию и не может ничем, кроме тра-

гедии, закончиться. Все это стихотворение — романтическое томление. Стремление к бесконечности, антидетерминизм. Антиутилитаризм. Героический бросок навстречу бесконечному. Стремление выйти навстречу миру — и, естественно, погибнуть. Ведь что будет, если парус найдет-таки свою бурю?

Вот, наверное, самое главное, что надо сказать о романтизме. **«Шестое чувство», «новый способ переживания жизни», стремление выйти за все границы, стремление из конечного выйти к бесконечному. Вытащить в человеке бесконечное.** Все остальное вытекает уже из этого. И об этом мы будем говорить дальше.

Но давайте теперь с вершин поэзии опустимся в низины фактов. Пора перейти наконец от общих слов к конкретике, «явкам, адресам, паролям». Назову некоторые имена. Вы наверняка с ними знакомы, просто напомню, о ком у нас идет речь. А кто же такие эти романтики? Где они были, когда, кто к ним относится? (Конечно, мой перечень будет весьма неполон, но назову хоть некоторые ключевые имена!)

Я не буду говорить о предтечах романтизма. Было такое движение в Германии XVIII века — «Буря и натиск». Еще что-то романтики позаимствовали из Руссо. Что-то даже из идей Возрождения, из Шекспира.

Романтизм зародился прежде всего в Германии в самом конце XVIII века. И роль духовного центра, откуда вышли все романтические идеи в мир, играл город Йена. Там сложился и существовал в 1798–1802 годах кружок гениев: пять — семь людей, которые составили эпоху в истории человечества! Это братья Фридрих и Август Шлегели — они были писателями, но, прежде всего, они

были эстетиками, мыслителями, литературными критиками, творцами и пропагандистами романтических идей. Также был талантливый писатель Людвиг Тик, величайший поэт, мыслитель, ученый и писатель Новалис, великий философ Шеллинг. О Шеллинге вы, конечно, слышали, хотя бы имя это вам знакомо. Это — ядро кружка йенских романтиков.

Другим немецким центром романтизма был университетский городок Гейдельберг. Романтизм быстро распространился по всему миру. Романтики тесно связаны с Гёте и Шиллером, но Гёте и Шиллер — не романтики, у них сложные отношения с романтизмом. Но для романтиков Гёте — это идеал человека! Небожитель. «Олимпиец». Человек, который воплотил в себе все то, о чем они говорят и мечтают! Кто еще относится к романтизму в Германии? Философ, теолог, переводчик Платона, один из создателей философской герменевтики — Фридрих Даниэль Шлейермахер. Он — творец романтической философии религии. Конечно, всем нам с детства знакомый, до боли родной и любимый Гофман, со своими изумительными сказками и горькими «Житейскими воззрениями кота Мурра». Конечно, великие собиратели фольклора братья Гримм! Великий Гельдерлин, поэт, которого потом переоткрыл Хайдеггер и вдохновлялся им во многом в своей философии спустя много лет. Клейст — еще один знаменитый поэт и писатель. И Вакенродер. Если заканчивать с Германией, надо называть музыкантов: это Рихард Вагнер и Ференц Лист.

Переместимся во Францию. Самый известный романтик — это Виктор Гюго. Также Рене Шатобриан, выдающийся писатель, публицист и философ. Из композиторов — Гектор Берлиоз. Куча художников (Жерико, Делакруа...), не буду их всех перечислять.

Англия. В Англии романтизм был особенно мощным и принес огромные плоды в культуре. Самые знаменитые имена — Байрон и Шелли. Так называемая «Озерная школа»: плеяда великих поэтов — Кольридж, Вордсворт, уже цитируемый мной поэт и художник Уильям Блейк. Затем — Китс, еще один великий английский поэт. Вальтер Скотт, всем нам с детства знакомый своими чарующими историческими романами. Крупный писатель, мыслитель и историк Томас Карлейль. Потом знаменитая художественная школа прерафаэлитов: Уильям Моррис, Данте Габриэль Россетти... Достаточно этих фигур для Англии. И там тоже было много гениальных художников-романтиков, среди которых наиболее значим Уильям Тернер.

Польша. Шопен — в музыке, Адам Мицкевич и Генрик Сенкевич — в литературе.

Теперь Россия. Лермонтов, Тютчев, Баратынский, Жуковский. Из философов и писателей, к сожалению, позабытый сейчас Владимир Одоевский. Поэт Дмитрий Веневитинов. Всем известные славянофилы. Ну и художники, конечно: Айвазовский и другие.

Америка. Знаменитый поэт и писатель Эдгар По, Генри Дэвид Торо, ушедший от цивилизации в лес и описавший это в романе «Уолден»...

Не буду засыпать вас сотнями имен. Довольно и этих. Они говорят за себя сами! И это я еще мало говорил о художниках и композиторах, учитывая специфику нашего курса. Стихи я вам могу цитировать, картины я назову, а романтические симфонии или оперы, простите, увы, не могу насвистеть. (Хотя об отношении романтиков к музыке я еще сегодня скажу пару слов.)

Два слова об историческом контексте. Романтизм — это антитеза Просвещению, его великий соперник и оппонент. Это реакция на начало буржуазной цивилизации со всеми ее признаками: распадом социальности, индустриализмом, торжествующим мещанством, утилитаризмом, рационализмом, технократизмом и сциентизмом. Но так же, как Паскаль — великий философ, а остался на долгое время на обочине философии, мейнстримом же был Декарт и другие, так же и романтизм, при всей своей влиятельности, важности, при том, что романтизм сформировал целую культуру, выразил мироощущение, дал кучу идей и повлиял на многое, всегда был в оппозиции, всегда был оборонявшимся, реагирующим. Не за ним было поле боя.

Вот вам характерный пример. В XVIII — начале XIX века во Франции «просветитель» и «философ» были синонимами. Если ты философ, ты просветитель. И очень забавно: когда в России в двадцатые годы возникла группа молодых людей, которые захотели создать романтический философский кружок, они назвались не «философами», потому что тогда их бы считали просветителями, а они назвались... «любомудрами», то есть перевели слово «философия» дословно на русский, чтобы показать свое отличие от просветителей. Они были последователями немцев-романтиков (и, кстати, предшественниками романтиков и шеллингианцев-славянофилов), а не французов-просветителей. Просвещение в то время — мейнстрим.

Историко-политический аспект романтизма. Романтизм очень тесно своими корнями связан с Французской революцией, с ее надеждами, с ее разочарованиями. Об этом очень ярко и убедительно говорит Блок в докладе «О романтизме». Но, что очень важно, Французская ре-

волюция, как всякая великая революция, это стихия. А романтизм любит стихию. Она пробудила романтизм. Но это не значит, что все романтики были любителями Французской революции. И уж особенно потом, когда она выродилась сначала в якобинскую диктатуру, а потом в диктатуру и империю Наполеона. Конечно, наступило потом разочарование. Но романтизм по сути своей революционен и стихийен. И, конечно, два этих великих явления, Великая революция во Франции и великое всемирное романтическое движение, неразрывно связаны.

Очень условно и схематично можно сказать, что **изначально романтизм был более жизнеутверждающим, более оптимистичным**. Он верил в возможность превратить мечту в реальность, реальность в мечту, преобразить мир через искусство, через подвиг.

А потом неуклонно усиливается пессимизм. После Французской революции, после наступления буржуазной эпохи, после наполеоновских войн, после торжества буржуазности, воинствующей пошлости. Тут уже пути романтиков расходятся. Кто-то уходит во «внутреннюю эмиграцию», сходит с ума, стреляется, гибнет, кто-то ударяется в католицизм, в консерватизм, кто-то остается верен революционным знаменам.

Повторяю, романтики — они очень разные! Они разные в различных странах, там везде своя специфика. Они разные по религиозным взглядам, по политическим взглядам. И все-таки есть что-то общее. Сами понимаете, при всей моей любви к романтизму и при всей важности этой темы я не могу за две эти лекции все рассказать. Если до этого я подступал к романтизму со стороны того, чем он не является, или потом, в чем его дух и суть,

то следующий кусочек лекции и новый подступ к романтизму я построю на антитезе.

Теперь давайте посмотрим на романтизм через призму того, с чем он спорит. А спорит он с просветителями. О Просвещении наверняка все знают больше, чем о романтизме. В чем же романтики полемизируют с просветителями? Давайте я пробежусь по некоторым антитезам, некоторым контрастам и оппозициям «Просвещение — романтизм». Попробую теперь через это о романтизме что-то сказать. Очень сумбурно, бегло, но все-таки. Я уже говорил немножко, когда сравнивал классицизм и романтизм: в классицизме — системность, рассудочность, назидательная дидактичность, обращенность к Риму, в романтизме — стихийность, спонтанность, антидидактичность, любовь к Элладе.

Начнем с главных принципов. Я, многие годы преподавая студентам историю философии, немало размышлял о том, есть ли у Просвещения какое-то особенное словечко, основание, начало, которым можно все Просвещение описать. Я долго об этом думал. Есть ли слово, через которое все Просвещение можно понять? И нашел наконец, как ни странно, такое «волшебное» слово. Это слово «редукционизм». Редукция — это объяснение сложного просто, сведение сложности мира к чему-то одному и простому, упрощение целого до части. Идея-фикс, мания Просвещения — объяснить все просто и естественно. Для просветителей нет ничего сверхъестественного, нет ничего сложного или бесполезного. В этом сила Просвещения. Оно же апеллирует к массам, должно быть популярно, понятно и доступно. Редукционизм в онтологии — механицизм: весь мир понимается как машина, все могут объяснить законы механики, понятия как законы метафизики. Редукционизм в пони-

мании религии — свести всю религию к разуму и выбросить все остальное. Объявить веру суеверием и обосновывать бытие Бога чисто рациональными доводами «естественной религии» деизма, выкинув за борт и культ, и мистический опыт, и священные писания, и все остальное, что составляет содержание всех исторических религий. Редукционизм во взгляде на человека — **свести человека исключительно к телу, выбросив душу**. Считать человека «машиной» (как делал Ламетри). Редукционизм в понимании общества — **географический детерминизм, сведение всей социокультурной реальности к базовым географическим природным факторам: почвам, климату, размерам страны** (как у Монтескье). В этике редукционизм — «разумный эгоизм»: **редукция всей нравственной жизни к эгоистическому инстинкту, смягчаемому разумом**. В этом последовательном проведении и культивировании во всем мировоззрении одного базового принципа — редукционизма — огромная сила и притягательность культуры Просвещения.

Но в этом и огромная ахиллесова пята Просвещения. Потому что сложность мира убивается. Все фатально упрощается и... становится плоским и неясным. Если мы все сводим к машине, к механике, то как вывести живое из неживого? Одушевленное из неодушевленного? Если человек — машина, зачем ему вообще свобода? И какая мораль возможна среди мира машин, если нет выбора? (Это хорошо понял Кант — и отшатнулся от просветителей.) Если религия сводится к разуму, зачем вообще она нужна? И можно ли вывести самопожертвование и любовь из эгоизма, пусть и «разумного»? Единственный просветитель, который это отчасти понимал и фиксировал, был Дени Дидро. У него была забавная роль — быть

внутренней «совестью» Просвещения. Он фиксировал эти противоречия, но не знал, как из них выбраться. А остальные даже не понимали и этого.

Соответственно, главная черта, **главный принцип романтизма, — это холизм**. От слова ὅλος — «целостность». **Холизм — это антиредукционизм**. Холизм говорит: мы можем понять что-то или целиком или никак. Понятно, как мы понимаем целиком? Интуитивно. Не рассудочно, не разлагая на части, не аналитически, а целостно и непосредственно. Таково романтическое мироощущение и все, что из него выйдет. Например, Шпенглер, позднее дитя романтической культуры, говорит: понять душу культуры можно только или целостно или никак. Вот вам пример холистического взгляда. «Понять» дерево, разрезав его на корни, ветки, ствол и листья, это убить дерево. Мы, конечно, поймем нечто, но это уже будет не дерево. Не жизнь, не культура, не человек. Я схватываю или целиком, или никак. Это антиредукционизм. В холизме целое не сводится ни к одной из своих частей, ни даже ко всей их сумме! Целостность схватывания вещи — интуитивная. Вот, например, такое отличие. Давайте теперь пробежимся по всему остальному.

Для просветителей важнейшая мифологема, важнейший образ — это образ *tabula rasa*, «чистой доски». У просветителей была такая очень глубокая и заветная идея, мечта, на которой основывается вся культура модерна, что все, что было раньше, это предрассудки, суеверия и мрачное средневековье, народное невежество и так далее. Давайте мы все зачистим в человеке, культуре и обществе и с чистого листа — *tabula rasa* — разумно построим нового человека! (Вот почему, замечу, культура Нового времени неизбежно вела к тоталитаризму.)

А романтизм категорически против идеи *tabula rasa*. **Романтизм реабилитирует традицию.** Романтизм говорит, что и нельзя, и ненужно, и невозможно вот так, как Угрюм-Бурчеев у Щедрина, все снести, все зачистить и на новом месте из головы воздвигнуть Царство Разума. Человек — не «чистая доска», культура, народ — не «чистая доска»! **Романтизм говорит о ценности традиций. Там, где Просвещение их рубит, отрицает и пытается искоренить, романтизм говорит о ценности и важности традиции. Он подчеркивает, что народная культура — это не просто суеверие и глупость, но еще и россыпь всяких ценных мыслей.** Романтики первые обращаются к фольклору. И человека с нуля нельзя построить! Как скажет через сто лет Гадамер, который тоже вырос из романтизма, важны «пред-рассудки», то, что есть в человеке до того, как он начнет рационально постигать мир. Если у просветителей утопия *tabula rasa* — ключевая для всего модерна, то у романтиков — реабилитация традиций во всех смыслах: народной культуры, пред-рассудков отдельных личностей, мифологии, Средних веков.

Еще одна базовая идея Просвещения — механицизм. Ключевая фигура — Ньютон. **Механика понимается как метафизика, мир — как машина.**

Романтизм возвращается, скорее, к идеям Возрождения и выдвигает противоположный механицизму взгляд на сущее — органицизм. **Мир — не машина, а организм; все живое, все одушевленное.** Природа наполнена энергией, творческим импульсом, мир загадочен и полон не количественного, но качественного многообразия, жизненной силой. Там, где просветители видят машину, механику, там романтики видят органику, орга-

низм. Органическое восприятие реальности, а не механистическое. Органический взгляд романтиков на все в эпоху механического.

Теперь сравню их отношение к религии.

Во-первых, просветители полностью изгоняют момент веры. Для них вера равна суеверию. Они строят религию только разума, религию рассудка. Религия Просвещения рассудочна. Все, что есть в религии: от откровения и религиозного опыта до культа и мистики, — долой! Остается от религии, живой и реальной, только жалкий скелетик, который они называют «естественной религией». Все народы верят в то, что Бог есть, Он создал мир и дал нам моральный закон. Все, больше ничего не надо! А всякие там Библии и Кораны давайте выбросим на свалку, говорят просветители. Вот это религия разума, рассудка.

И второй важный момент. Несмотря на то что среди просветителей уже есть и атеисты (Гольбах, например), большинство — деисты. Деизм — это такое представление, что **Бог — часовщик, а мир — часы. Бог — механик, мир — машина.** Бог создал мир и ушел. Бог предполагается как творец мира, но больше он ни в какие дела не лезет. Чудес не бывает, встреча человека с «живым Богом» невозможна. Деизм и рационализм — вот что определяет взгляд на религию Просвещения.

У романтиков их религия и религиозность глубоко мистична. От слова *μυστικός* — таинственный. Ключевое слова романтизма — мистика и тайна. Там, где просветители видят механику, романтики видят тайну. Все в мире таинственно, все чудесно. За внешним планом бытия — скрытый план. Помните, у Блока:

*Случайно на ноже карманном
Найди пылинку дальних стран —
И мир опять предстанет странным,
Закутанным в цветной туман!*

Это романтическое чувство: у мира есть тайна, у мира есть глубина.

И не деизм, а скорее пантеизм присущ романтикам. Хотя, конечно, по-разному у различных романтиков; среди них были не только пантеисты, но и христиане, и атеисты... Мир прекрасен, одушевлен, пронизан Божественным началом! Там, где у просветителей религия только рассудка, у романтиков — мистическое чувство. Религиозность романтизма построена на чувстве. Ключевой фигурой в романтической философии религии был Шлейермахер, один из отцов герменевтики, переводчик Платона, крупная фигура. Как Шлейермахер определял, что такое религия, религиозность? Он говорил: религия основана на живом чувстве. На каком чувстве? На переживании связи человека с бесконечным. Переживание бесконечного. Не рассудок, не разум, который доказывает, что, раз существует мир, значит, у мира должен быть Творец, как у просветителей. А живое чувство связи человека с бесконечным. Религия романтизма мистична и пантеистична. Все таинственно, Бог присутствует в мире.

А как просветители и романтики смотрят на то, что такое вообще философия?

У Просвещения вполне сциентистская установка. Философия — наука, основанная на разуме, она должна служить наукам. Философия — наука и служанка наук.

Потом эту идею продолжают наследники Просвещения — позитивисты.

Как вы понимаете, романтики тесно связаны с искусством. Для них искусство выше науки. Как скажет Новалис (я сегодня буду много цитировать афоризмы Новалиса, очень хочется это делать), «художник и поэт лучше постигают природу, чем ученая голова». То есть **искусство — более адекватный способ постижения мира вообще, и, в частности, философского постижения, нежели наука.**

А что же такое философия? Самый мой любимый афоризм Новалиса, которому Хайдеггер посвятил подробный разбор: «Философия — это стремление быть повсюду дома». Как хорошо! Это совсем не похоже на определение, но мне кажется, что никто ничего и никогда лучше не сказал о философии, даже сам Платон — первый философ всех эпох. То есть философия — род ностальгии. **Мы на чужбине. Мы выпали из рая, находимся в расколе с миром, с самими собой.** (А уж тем более мы в XXI веке!) Бездомность — вот наш удел. **Философия — тоска по бытию, по дому, по родине.** Какая уж тут служанка науки? Она сродни искусству.

А что такое человек? В Просвещении, понятно, это животное плюс разум. Никакой души, ничего Божественного. Человек-машина — часть Машины Мира, огромного отлаженного лязгающего механизма. Одна из многих шестеренок Вселенной.

Романтизм подчеркивает в человеке интуитивное, чувственное начало. Да, разум — это важно, но важнее сердце (вспомните, то самое «сердце» Паскаля!), чувство. Еще один из афоризмов Новалиса, тоже безумно

мною любимой. Как просто сказано: «Мысль — это остывшее и умершее чувство». Чувство — это жизнь, мир — это стихия. Когда чувство остывает, замирает, оно вырождается и деградирует в мысль. То есть есть что-то поважнее мысли. Мысль — это чувство, утратившее свою энергию, свою жизненную силу, свою подлинность, изначальность. Тут мы с вами возвращаемся к тому, о чем я говорил.

Романтики воспринимают мир как стихию, как жизнь, как движение. Тут уже в зародыше есть Бергсон и все остальное. Нет вещей, есть только процессы! Так же как мысль — остывшее чувство, так и вещи — это застигнутые на миг процессы. Процессуальный взгляд на мир, не статичный. Здесь в зародыше таится вся «философия жизни», экзистенциализм и герменевтика.

Еще два слова об отношении к другим культурам и эпохам.

Просвещение радикально и принципиально анти-исторично, потому что говорит: «Все люди равны», но при этом равенство понимает как тождество. Равны, то есть одинаковы. Все люди равны, как две болванки с одного конвейера. Просвещение не знает Другого. Если есть *tabula rasa*, разум один на всех, во все времена одно и то же. Одна природа человека, неизменная и статичная (то есть антропологический эссенциализм в культуре Просвещения порождает антиисторическую установку во взгляде на культуру). Есть разум и *не*-разум. Есть Запад и Восток, но они одинаковы. Вот оно, проявление редукционизма. Равенство как тождество.

Романтизм не отрицает равенство, но понимает его не как тождество, а как равенство бесконечно

разного. Романтизм интересуется личным, персональным. Как писал Вакенродер, «только индивид интересен!». Тут вспомните Сократа: да, есть Истина, она одна, но никто не может ее монополизировать, каждый видит ее по-своему. «Нельзя смотреть на мир анонимным зрачком», как скажет Ортега-и-Гассет. Мне интересны другие, говорит романтик, потому что в конечном счете все об одном. Да, истина бездонна, но каждый интересен в своей уникальности. Отсюда огромный интерес романтизма к другим культурам, другим эпохам, его тяготение к другим временам.

Если Просвещение — антиисторично, оно не видит и не может видеть разницы между разными эпохами, культурами, то романтизм очень чуток и внимателен к Иному.

И что мы видим? Просвещение нарисовало мрачную картину, злую карикатуру, где народ — это нечто невежественное, народная культура — сборище суеверий, и просветители (мудрые учителя и опекуны) должны народ (это неразумное, пассивное опекаемое дитя) просветить. А романтики реабилитировали народную культуру, сказали, что там не просто сборище суеверий, но и куча всего интересного, стали изучать фольклор, пословицы, песни, сказки, эпосы и т. д. Романтиками были братья Гримм, собиравшие немецкие сказки, или русские славянофилы: Афанасьев, издавший сборник русских народных сказок, Петр Киреевский, опубликовавший русские народные песни, и Владимир Даль, творец словаря народного языка.

Точно так же со Средневековьем. Просвещение, чтобы себя оттенить, создало образ мрачного, жуткого, темного Средневековья. Мы часто воспринимаем его глазами просветителей: страшное время, мракобесие, обску-

романтизм, непрерывно убивают ведьм, инквизиция... Сплошное злодейство и невежество, полный провал на тысячу лет!

Романтики Средневековье реабилитировали. Они создали свой, тоже мифологический, тоже далекий от реальности, но противоположный просветительскому, образ Средних веков. Если Средневековье, которое нарисовали просветители, сплошной кошмар, мракобесие, костры инквизиции, то романтический образ (вспомните, например, Вальтера Скотта) — это благородные рыцари, прекрасные дамы, культура, центрированная вокруг веры в Бога, нечто возвышенное и прекрасное. Полемизируя со злой карикатурой, романтизм создает светлую сказку Средневековья. Что-то возвышенное, прекрасное. Понятное дело, что Средневековье было и таким и таким — и совсем не таким, каким его представляли просветители и романтики. Не прекрасный мир Вальтера Скотта, но и не inferнальный мир Вольтера!

С другой стороны, у романтиков мы видим огромный интерес к Античности, прежде всего к эллинской Античности, с ее эстетством, к Платону, к Сократу, к диалогу, к смеху Аристофана, а не к римскому унылому практицизму и гражданственности.

Романтики одни из первых в Европе, кто всерьез начал изучать Восток. Фридрих Шлегель выучил санскрит и стал читать Веды, был одним из первых, кто обратился за мудростью к индусам. (Потом, как вы знаете, это продолжил Шопенгауэр, тесно связанный с романтиками.)

Романтизм стремится к другим эпохам не только потому, что для его мироощущения важны томление, стремление, попытка все ухватить, а потому, что это романтическое желание «найти в чужом свое». Кстати, а что это

значит — сделать чужое своим? Как это называется? Любовь. И поэтому романтизм пронизан стихией любви. (О любви в романтизме я сегодня еще немного скажу позднее, если успею.) Способ ощутить иное как свое. Как иной путь — оригинальный, самобытный, индивидуальный, — но к той же универсальности, к той же абсолютности, бесконечности.

Ну и, завершая беглое сравнение романтиков и просветителей, скажу об этике.

Этика Просвещения, как вы, конечно, знаете, это «этика разумного эгоизма», утилитаризма, пользы. Просвещение говорит: надо заниматься тем, что полезно, чему нас учит здравый смысл.

А этика романтизма антиутилитарна, это этика героическая. Какая этика у «Паруса» Лермонтова? Разбиться и погибнуть? Это бесполезно, но не бессмысленно. Не бесцельно. Вспомните призывные слова Гельдерлина: «Становление — через гибель!» Романтизм нарывается на катастрофу. Почти все романтики или сойдут с ума, или умрут молодыми.

Шелли утонул в двадцатидевятилетнем возрасте. Китс умер в двадцать шесть лет. Лермонтов погиб на дуэли в двадцать семь. Клейст застрелился. Веневитинов умер в двадцать два года. Гельдерлин сошел с ума, уйдя от бессмыслицы внешнего мира внутрь себя. (А его герой, древнегреческий маг и философ Эмпедокл, добровольно бросился в жерло вулкана Этна.) Ну и так далее. Конечно, романтики не живут долго. Но не долголетие и преуспевание является их целью. У них антибуржуазная, антиутилитарная установка. Установка на смысл, а не на пользу. Не на разумный эгоизм, а на нечто

ему противоположное. Вот эта вот полемика с мещанской моралью Просвещения, это очень важно.

Итак, я набросал кое-какие антитезы. Теперь, надеюсь, у вас есть какое-то представление о духе и своеобразии культуры романтизма.

Дальше я «поскачу» по различным аспектам романтизма, поведаю вам о некоторых важных сюжетах, темах, идеях. От целого перейдем к важным подробностям и частностям. Все охватить невозможно.

Два слова надо сказать об отношении романтизма к природе. Это не машина, не механизм, а организм, живой, божественный, пантеистический, прекрасный! Но что еще очень важно: романтики возвращаются к античному ощущению божественности природы, эстетичности природы, благоговению перед ней. Помните прекрасные строки Тютчева об этом?

*Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...*

И человек — не хозяин, не утилитарист, не повелитель, не хищник, не тот, кто должен природу эксплуатировать. Отношение человека к природе совсем другое. И романтики, тот же Новалис, выдвигают лозунг «Спасение природы». Вы скажете: какое спасение природы? Начало XIX века, еще долго, еще полтора столетия до полновесной экологической катастрофы! Но что понималось под этим призывом в романтизме?

Как ни странно, в романтизме вообще, и в особенности у Шеллинга, философия природы, натурфилософия тесно связана с... философией искусства, эстетикой. Какая здесь мысль? Природа есть творчество, процесс, стихия, некая гениальная Божественная сила творит через природу. А человек — какова его задача, призвание? Не хозяин, не эксплуататор, человек — тот, кто продолжает творческое дело природы! Еще раз, вспомните Блока: «Все сущее — увековечить, безличное — очеловечить». Потом эту мысль очень ярко разовьет Хайдеггер в XX веке. Задача человека — дать природе, бытию выговориться, продолжить творческое дело природы через искусство, через философию, через поэзию. Не использовать, не эксплуатировать, не убивать, а завершить творческое дело природы. Дать природе язык! Дать немой природе, которая говорит, конечно, но говорит качанием веток, пением птиц, журчанием рек, молчанием скал, — дать ей речь вербальную, художественную. Человек продолжает творческое дело природы. Человек для романтиков, прежде всего, художник, поэт, гений. Поэтому спасение природы состоит именно в этом.

Отсюда мы плавно с вами переходим к взглядам романтиков на историю. Я уже говорил об интересе к Востоку, о реабилитации Средневековья.

Современность воспринимается романтиками как эпоха деградации и упадка. Еще одно отличие от просветителей. Просветители — прогрессисты, модерн проходит под знаком слепой веры в прогресс. **Романтики не исповедуют идеи линейного и неуклонного поступательного прогресса.** Для них скорее то, что наступает, это эпоха холодная, эпоха утилитарная, разруши-

тельная, разбивающая гармонию человека с природой, дробящая на части и человека и культуру.

Приведу в пример стихотворение Евгения Баратынского «Последний поэт». Только подумайте, это 1835 год! Прочитую первые восемь чеканных строк.

*Век шествует путем своим железным;
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.*

*Исчезнули при свете просвещения
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы.*

Гениально, всего в нескольких строчках, а все главное про нашу эпоху здесь сказано. Торжество утилитаризма, разрушение природы, распад личности, упадок возвышенного, гибель поэзии — вот о чем свидетельствует Баратынский. Об этом же пишут романтики в своих бесчисленных стихах. То, что наступает, не прогресс. Они воспринимают буржуазную цивилизацию как катастрофу для человека, для культуры, для природы.

А что такое вообще история для романтиков?

Романтизм воспринимает исторический процесс нелинейно. Задача романтиков — вытащить возможное сквозь действительное. Это не Гегель, не Конт, не позитивисты, не Маркс. Для них то, что было, не значит, что оно ушло. Прошлое не значит отброшенное, преодоленное, ушедшее или превзойденное.

Позволю себе напомнить вам одну строчку из поэта Максимилиана Волошина, которая очень хорошо проясняет романтический взгляд на историю:

Грядущее — извечный сон корней.

Вдумайтесь! Прошлое не ушло, история многомерна. Нелинейный взгляд на мир. Прошлое не значит худшее и преодоленное. То, что было, дремлет где-то здесь и может пробудиться.

У Новалиса есть еще одно знаменитое изречение: «Историк — это пророк, обращенный в прошлое».

В свете цитаты из Волошина становится понятно, почему историк — это «пророк, обращенный в прошлое», если «грядущее — извечный сон корней». Прошлое может актуализироваться, эти корни могут прорасти сквозь толщу настоящего. У романтиков постоянно присутствует один очень важный образ, который позже уйдет в «философию жизни». Это корни, почва, и «чем глубже вниз — тем выше вверх». Чем глубже корни какой-то идеи уходят, тем выше растет дерево. **Не вперед, не назад, а вглубь!** История многомерна, чревата множеством возможностей, никакого однозначного прогресса не происходит, то, что было, не значит, что совсем ушло и отброшено навеки. Очень многомерная картина истории, которая чревата множеством вариантов, возможностей, альтернатив. Нет какого-то однозначного детерминизма.

Романтики считали, что и историю (а не только природу или Бога) лучше постигает художник, чем ученый. Без фантазии, воображения история непостижима. Отсюда возникает Вальтер Скотт с его романами. Отсюда и романы Виктора Гюго. Важность фантазии, важность воображения — романтическая особенность.

Пойдем дальше. Я штрих-пунктирно намечаю разные особенности романтизма. Давайте снова ухватимся за очень важный момент, вот за этот принцип: «возможное сквозь действительное». Для романтизма в высшей степени характерна эта мысль: вытащить ядро, суть, нащупать сердцевину вещи. Романтики очень любили такие словесные новообразования: «душа души, музыка музыки». Они имели в виду, что во всем есть некая сердцевина. Оболочка — это что-то застывшее, инертное, какая-то кора вещи. А надо вытащить этот гераклитовский огонь, процессуальность сквозь вещь, возможность сквозь действительность.

Например, у них была интересная концепция, что есть «характер» и есть «душа». Характер — это корка, нарост на душе. Это маска. Мы ведь все носим какую-то маску, мы обили свое лицо о жизнь и сформировали такой нарост в виде характера. Характер — это не мы, это всего лишь оболочка нас. Сквозь характер пробивается душа. Душа — это наша сердцевина, это Божья искра, а характер — это маска, это принципы, некая внешняя привычная душевная оболочка, которой мы обращены ко внешнему миру. И надо попытаться вытащить душу души, вытащить музыку музыки, возможное сквозь действительное!

Вообще, романтизм сделал невероятно много в разных сферах культуры. Например, романтики создали потрясающую теорию перевода. Они говорили: задача переводчика — не просто взять и перевести с одного языка на другой, а схватить и почувствовать творчество в том произведении, которое он переводит, и развить его. Для них переводчик — со-творец. Романтики говорили: нет плохих книг. Все люди, все авторы — гении! Простогений почему-то вдруг решил написать плохую книгу. А пере-

водчик должен взять и вытащить из нее хорошую книгу, которая в ней заложена. Как у Антуана де Сент Экзюпери (тоже, конечно, позднего романтика): «В каждом ребенке убит Моцарт». Задача — пробудить этого Моцарта. Отсюда и потрясающая романтическая теория перевода — вытащить гения сквозь идиота. Не дословный перевод, а творческая потенция, душа сквозь характер. Вот об этом говорят романтики.

Теперь хочу сказать еще о других разных, разбросанных темах. Давайте немного поговорим о взглядах романтиков на искусство. Все-таки искусство, литература, музыка — это родная изначальная стихия романтизма, хотя романтики были и общественными деятелями, и философами, и всем на свете, но все-таки.

Стихия романтиков — это, конечно, поэзия. Любимый жанр в литературе — это роман. (Кстати, роман может быть и в стихах: помните байроновского «Дон Жуана» и созданного вслед ему пушкинского «Евгения Онегина»?) Одна из причин, почему романтики — это романтики, в том, что они роман считали высшим и самым совершенным жанром литературы. Потому что роман соединяет в себе индивидуальное и универсальное. Это эпос и драма; жизнь, прочитанная как книга. Роман — это современный миф, современный эпос. Роман — это космос, то есть все о мире, но через судьбу одного героя. Роман — воплощение принципа «в одном мгновении видеть вечность». Эпос на современный лад.

Высшее искусство для романтиков — это музыка. Романтики, собственно, воспринимают весь мир как набор созвучий. Надо заметить, что романтизм стремится к синтезу искусств. Утопия романтизма — это художе-

венное преображение мира. Искусство должно преобразить и спасти мир. Но какое искусство? Синтетическое. Соединить все жанры, возродить античную мистериальность. Очень ярко это выразилось у Вагнера. Что такое вагнеровский театр в Байрете? Это идея соединить миф, мистерию, музыку, эпос и через это преображать людей. Романтическо-эстетическая утопия. Интегральное искусство, синтетическое, мистериальное, которое преобразует человека. Но выше всех — музыка. А мир есть музыка.

*Мир всего лишь заколдован:
В каждой вещи спит струна,
Разбуди волшебным словом —
Будет музыка слышна.*

Так говорил немецкий романтик Йозеф Эйхендорф. Все есть процесс, который кто-то заколдовал и превратил в набор мертвых вещей. Надо расколдовать, вытащить музыку сквозь мир, вытащить процесс сквозь вещи, вытащить возможное сквозь действительное.

Тут мы подходим к еще одному важному понятию романтической культуры. Это ирония. Романтическая ирония. Мы знаем иронию Сократа, будем еще говорить об иронии Кьеркегора. Ирония романтиков — крайне принципиальная и важная вещь. Что это такое? В свете того, что я сказал, становится понятно, что такое романтическая ирония.

Как выразить бесконечное через конечное? Есть разные способы, и один из них, который также относится к романтизму, — это символ. Романтическая культура символична. А что такое символ? Это вещь, которая намекает на бесконечное число смыслов, такое «окно

в бесконечность». Символизм конца XIX — начала XX века, французский, русский, вырос из романтической культуры. Символ — это один из способов сказать несказанное, выразить невыразимое, в конечном передать бесконечное.

А другой из способов — это ирония. Это все время некое привставание на цыпочки над самим собой. Когда ты что-то говоришь и тут же взрываешь. Показываешь конечность, ограниченность, незавершенность и недостаточность того, что создал. Постоянное созидание и разрушение. Романтическая ирония — это и есть вытаскивание возможного сквозь действительное. Бесконечное сквозь конечное.

Приведу один, но очень мною любимый пример, по-моему, из сказки Людвиг Тика. И тут романтическую иронию очень ярко видно. Он описывает... восстание мебели. Представьте. Мертвые доски, сколоченные грубо, убитые, отесанные, стандартизированные и утилизированные для нужд человека. **И вдруг в мебели пробуждается лес! Мебель вспоминает, что была когда-то живыми березами, осинами, дубами. Живыми деревьями. Это не мертвые, убитые, стандартизированные, приглаженные и покорные нам бессловесные доски, а что-то большее.**

Вот он, пример романтической иронии. Это некоторое воплощение-развоплощение. Попытка встать на цыпочки, выскочить «за». За какие-то рамки.

Должен сказать, что романтики имеют колоссальную заслугу перед мировой литературой, потому что они многое переоткрыли и вернули в мир. Например, романтики переоткрыли Шекспира. Как это ни странно сейчас для нас с вами, Шекспир был везде совершенно забыт, кроме Англии, да и в Англии тоже. А немецкие романти-

ки вдруг обнаружили в Шекспире великого гения, и с романтиков начинается шествие Шекспира по миру. Они открыли Аристофана, великого греческого комедиографа, и много чего еще.

Романтики обратились к народной культуре. Об этом я уже говорил. Братья Гримм — собиратели и сочинители сказочек, Афанасьев — сказки, Даль — словарь. Поворот к народной культуре. Традиция как нечто ценное. И с этим связана еще одна заслуга и особенность романтизма.

Романтизм реабилитирует миф. Просвещение сказало, что миф — это просто сказка, чепуха, суеверие. Романтики говорят: **миф — это праформа всей культуры.** Как скажет Шеллинг, «язык — это всего лишь стертая мифология». Вся культура вышла из мифа, она питается его соками, его, как сказал бы Юнг, архетипами. С романтизма начинается все то, что потом вырастет в XX веке у Лосева, Элиаде, Леви-Стросса и многих других великих исследователей мифа. Миф — это очень серьезно, серьезнее не бывает! Миф — как первооснова, как первый метаязык, как нечто интегральное, то, из чего родились религия, философия, наука, искусство и все остальное. Романтизм реабилитирует миф и начинает серьезно к нему относиться.

Еще одна чрезвычайно важная тема — это тема игры и труда в романтизме. **Романтики реабилитируют игру.** Тут надо вспомнить не романтика, но близкого к ним великого поэта и мыслителя Фридриха Шиллера с его знаменитейшей работой «Письма об эстетическом воспитании человека», которая оказала на романтиков огромное влияние.

В этой книге Шиллер высказал ряд принципиальных идей, чрезвычайно важных для романтизма. Он говорит: человек постольку человек, поскольку он играет. И поскольку он играет, он является человеком. Игра — это не детская забава, не чепуха какая-нибудь! Игра — это стихия культуры. Но как понимает Шиллер игру? Шиллер понимает ее как акт свободы, а не принудительности, как акт целостный (в игру мы вступаем целиком, не по частям), как нечто бескорыстное, а не корыстное. Игровое начало в культуре Шиллер подчеркивает и прославляет. Игру Шиллер противопоставляет труду, и он очень много и ярко пишет о современной буржуазной индустриальной культуре, которая разрушает человека, специализирует его. Труд — это нечто несвободное, не целостное, фрагментирующее личность в узком «профессиональном кретинизме». И это нечто не бескорыстное. Труд человека обезчеловечивает, превращает в робота, скотину, а игра снова делает человека человеком*. «Homo ludens» (человек играющий), по Йохану Хейзинге, еще одному наследнику романтизма. Романтизм — гимн игре как антитезе труду, в индустриальном буржуазном обществе потогонному и специализированному.

И с этим связана еще одна важная тема. **Это открытие и реабилитация детства.** Мы с вами привыкли к тому, что дети были всегда. Дети как маленькие особи, детеныши человека, трех или пяти лет, конечно, были

* Тему критики труда, утилитарно-продуктивистской культуры и преодоления труда через игру и творчество вслед за Шиллером и романтиками подхватят многие мыслители двух следующих столетий: Шарль Фурье, Карл Маркс, его зять Поль Лафарг (он даже напишет книгу с говорящим названием «Право на лень»)… вплоть до ситуационистов, Герберта Маркузе и современного анархического публициста Боба Блэка, призывающего в памфлете «Упразднение работы»: «Пролетарии всех стран, расслабьтесь и отдохните!»

всегда, на протяжении всей истории человечества. Люди не рождались сразу двадцатилетними даже и двести лет назад. Но детство, как это ни странно, появилось только с романтизмом! До романтиков их считали либо маленькими взрослыми, либо недолюдьми. Было общее представление, что ребенок — это еще не человек. Человек — это взрослый. Не было представления о культуре детства, о том, что дети какие-то особенные. На них смотрели так: ну, вот вырастешь — станешь человеком.

А романтизм — и это вытекает из всего сказанного — начинает превозносить детство. Он говорит: ребенок — это не только не недочеловек, а это сверхчеловек! Что такое ребенок? Это пучок возможностей, развилка дорог. Каждый из нас ребенком стоит перед ста дорогами, а потом пойдет по одной и, значит, не пойдет по девяносто девяти другим. То есть сбудется на одну сотую, осуществит лишь одну сотую возможного! Все будет утеряно, а у ребенка еще ничего не утеряно. Так что, говорят романтики, это **не ребенок — будущий человек, будущий взрослый, а, ровно напротив, взрослый — это деградировавший человек, несбывшийся ребенок.**

Помните, поэма «Так говорил Заратустра» Ницше, знаменитая притча о трех превращениях? Где Ницше (тоже великий побег романтической культуры) говорит, что высшая стадия на пути человека — это дитя. **Дитя — это символ творчества, символ непредсказуемости и свободы.** Это не просто будущий человек, это человек в квадрате и в кубе, говорят романтики.

С романтизма в Европе начинается культ детства, отношение к детству как к чему-то совершенно особенному. Посмотрите, как удивительно любовно и уважительно рисует детей немецкий живописец Рунге! Или какое место занимают дети и детство в творчестве гениально-

го Гофмана! Опять же, вспомним Экзюпери: «В каждом ребенке убит Моцарт». Вот в ребенке до поры до времени еще не убит! В вузах его уже убивают, мы все этим активно занимаемся. Но пока он еще не попал в наши руки: в руки взрослых, в руки учителей, в руки методистов, — есть еще надежда, что из него еще что-то получится. Вот романтизм переоткрывает тему детства и реабилитирует детей.

И с этим связано еще одно, о чем я уже упоминал. **Романтизм жадно интересуется Иным, качественно Иным. Равенство не есть тождество, Восток не есть Запад, Античность не есть Средневековье, Средневековье не есть современность, дети не есть взрослые, и все разные!** При этом в этой разности есть нечто абсолютное и универсальное.

Поэтому понятно, что романтизм также реабилитирует женщин. В этой культуре большую роль играет женщина. Можно вспомнить Беттину фон Арним, знаменитую романтическую писательницу, подругу Гёте. Заслуживает упоминания также знаменитая Доротея Фейт. Каролина, которая была сначала женой Шлегеля, а потом Шеллинга и была душой кружка йенских романтиков; к ее мнению прислушивались, на нее ориентировались. Или Мэри Шелли, дочь анархиста Уильяма Годвина и феминистски Мэри Уолстонкрафт, возлюбленная великого поэта Шелли и сама — автор романа «Франкенштейн», с которого часто начинают современную фантастику и в котором пророчески предсказано, как порождение мысли человека уничтожит своего создателя. Вот только некоторые женщины, без которых романтизм невозможно себе представить.

Культ женщины, культ любви, жажда раскрепощения пронизывает весь романтизм. В нем весьма явственно

провозглашена и, более того, воплощена идея женской эмансипации. Братья Шлегели написали роман «Люцинда», где отстаивали право женщин на свободную любовь. Женщина — другая, но она не хуже, чем мужчина, так же как дети — другие, но уж точно не хуже взрослых. В романтической культуре очень важную роль играют женщины: писательницы, музы, вдохновительницы, инициаторы дискуссий, экспериментаторы в сфере личных отношений, активные и равноправные участницы кружков, журналов, салонов. Возникает сама идея женского равноправия, но не как тупого, безразличного к разнообразию людей равенства, равенства не как тождества, а равенства разных бесконечностей. Но тем не менее.

Мы возвращаемся к теме любви. Любовь — как способ выйти за свои пределы, сделать иное своим. Мы разные, но именно поэтому один интересен другому, потому что в конечном счете, в последней глубине и на последней высоте, все — одно. Поэтому и тема женщины, и тема любви очень существенны в романтической культуре.

Еще одна тема, которой надо коснуться. **Особое место в романтической культуре также занимает тема сна.** Особенно ярко это можно увидеть у Гофмана, у Гоголя — в той мере, в какой последний принадлежал к романтической культуре. Давайте вспомним: романтизм мистичен, символичен, есть несколько реальностей, многомирие. Речь идет о том, что за внешней реальностью скрывается какая-то скрытая. И образцовый пример — это Гофман. Ночная сторона жизни. (Новалис писал «Гимны к ночи».)

Романтики первыми в европейской культуре выходят всерьез на тему бессознательного, задолго до Фрейда.

В нашу дневную жизнь, привычную, пошлую, обыденную, врывается тайна, что-то скрытое, потаенное, мажущее и грозное. Самая прекрасная сказка Гофмана — «Золотой горшок» (особенно если прочитать ее в восхитительном переводе Владимира Соловьева). Есть внешний пласт реальности — скучный, унылый, прозаичный до тошноты, а за всем этим — что-то жуткое и таинственное. Любую сказку вспомните: «Мышиный король», «Крошка Цахес», «Песочный человек». Везде встреча двух пластов реальности: сон и явь, ночь и день, тьма и свет, обыденность и чудесная тайна. Романтики говорят: сон — это не просто некая подачка телесной слабости и несовершенству, не просто досадная уступка отдыху нескольких часов суток, а такая же реальность, и, может, даже более ценная, и подлинная, чем явь. Я не могу сказать: ладно, семь часов уж посплю, а потом снова буду жить! Где и когда я живу по-настоящему: днем и наяву, или ночью и во сне, путешествуя между мирами, — это еще вопрос! Сон — не просто *недо-явь*, но это нечто самостоятельное, имеющее свою глубокую ценность. Так же как и детство — это не просто *недо-взрослость*, а женщина — это не просто *недо-мужчина*. Они самоценны. И романтизм показывает нам, как одна реальность проникает, переходит в другую.

В романтизме происходит реабилитация сна. Сон, его грезы — нечто самостоятельное и самобытное, имеющее глубокую ценность. Романтизм говорит о том, как одно переходит в другое, одна реальность переходит в другую. Вот как в «Золотом горшке», днем ходят какие-то студенты, скучные бюргеры, торговки, ассессоры, а ночью... ночью все преобразается и появляются чудовища, маги, Волшебные Саламандры, Змейки.

Это тема бессознательного. Я уже сказал, что любимая тема романтиков — это Тень, Двойник, вторая неведомая сторона личности. Тема второй стороны личности, скрытой, теневой. Вслед за образами Гофмана и Гоголя появятся «Тень» Андерсена и «Тень» Шварца, «Двойник» Достоевского (и его же «подпольный человек») и «Двойник» Блока (помните, «быть может, себя самого я встретил на глади зеркальной?»), «Черный человек» Есенина, Тень Геда в «Волшебнике Земноморья» Урсулы Ле Гуин, Джекил и Хайд и «Портрет Дориана Грея»... Не как ученые-психиатры, Зигмунд Фрейд или Карл Густав Юнг, романтики выходят на все эти темы — Двойника, Тени, бессознательного, хотя слово они это не используют. В общем, вот эта теневая, ночная сторона культуры крайне важна для романтиков.

Что еще очень важно? **При всем своем крайнем индивидуализме, подчеркивании самооценности личности, романтики пытались противопоставить атомизации окружающего мира различные формы совместного действия.** Они очень любили придумывать разные языковые игры. Один из путей, по которым они шли, это удвоение слов: «душа души, музыка музыки», с целью вычленить сердцевину вещей, «гераклитовский огонь». Второй характерной для них особенностью языковых игр было придумывание и приделывание ко всему приставки «сим-». «Симпозия, симфилософия». Это означает совместность, совместное со-творчество. То, что русские романтики-славянофилы назовут пресловутой «соборностью» — «хоровым началом», «единством во множестве». Но и это, как и большинство своих идей, славянофилы, конечно, позаимствовали в немецком романтизме.

Романтики творили кружками, группами. Каждый — личность, только личность интересна! Но они пытались создавать некоторые формы. Симфилософия. Совместное создание поэтических произведений, попытка создать некую коллективность, социальность — не в Букве, а в Духе, не во внешнем, а во внутреннем.

Стоит вернуться к теме, которую я уже ранее обозначил. Романтизм и политика. Романтики были очень разные люди по политическим взглядам. Были консерваторы, были радикалы. Французская революция всех взбудоражила, но потом кого-то испугала. Гельдерлин ужаснулся, какой вокруг пошлый мир, и сошел с ума; он прожил долго, но жил внутри себя, внешний мир не воспринимая, отказываясь с ним встречаться. Клейст от отчаяния покончил с собой. Некоторые романтики ушли в консерватизм и католицизм, например Новалис. Он прожил очень недолго, но в конце жизни обратился к католицизму как к идеализированному Средневековью. Новалис призывал и предрекал приход «Нового Средневековья», потом этот лозунг подхватит Бердяев, и, говоря о нем, мы к этому еще вернемся. Шатобриан был одним из теоретиков консерватизма, как известно.

С другой стороны, было много романтиков-революционеров и даже отчасти анархистов. Например, ранний Гельдерлин, Шелли, Торо, в каком-то смысле Байрон. Они проповедовали идею восстания против существующей культуры, цивилизации, общества. Призыв к всеобъемлющему освобождению. Политически романтизм очень разнообразен.

Процитирую вам еще одно четверостишие. Я говорил о тягбе романтизма с просветителями. Помните слова Паскаля: «Лучшая философия — смеяться над филосо-

фией»? Уильям Блейк такими строчками разделяется с просветителями:

*Философия хромая
Ухмыляется, не зная,
Как ей с мерой муравьиной
Сочетать полет орлиный.*

Это по поводу просветительской культуры, о попытке померить мир своим жалким аршином.

В эпоху господства разума, прогресса, науки, становления буржуазной цивилизации романтизм обратился к человеческой целостности, к тому, что в человеке есть иррационального, антимещанского. Реабилитировал Восток, Средневековье, женщин, детей, ночную сторону жизни, миф, символ, создал массу идей и практик, множество самых разных мыслей и чувств бросил в мир.

Судьба романтиков была трагична. Конечно, романтическая культура не умерла — она продолжилась в символизме, в живописи прерафаэлитов, продолжилась в философии. Как говорить о «философии жизни», об экзистенциализме, о герменевтике без романтизма? Они проваливаются в пустоту. Непонятно, откуда они взялись с их витальностью, с их интуитивностью, с их холизмом. А выросли они из романтической культуры. И спустя 150 лет Хайдеггер обратится к Гельдерлину как к своему вдохновителю. И Ницше будет исходить из Вагнера и его художественных экспериментов как из своего любимого учителя и человека, который пытался вернуть людям трагическое чувство жизни и преобразить мир через искусство.

Почти никто не рассказывает о романтизме в рамках курсов философии, и это очень зря, хоть и очень понятно, потому что есть такие провальные темы, о которых невозможно рассказать хорошо именно по причине их необъятности. Говорить о романтизме столь же важно и интересно, сколь и трудно!

Вопросы:

— *Вы говорили, что романтики хотели «дать природе язык». Как это?*

— Смотрите, есть два отношения к миру. Одно отношение — вы смотрите на дерево и думаете: из этого дерева выйдут дрова для костра. Из этой реки можно получить энергию для электростанции и т.д. Вот одно отношение. Послебэконовское «знание — сила!», «природа не храм, а мастерская!» и все такое.

Другое отношение — греческое. Вы смотрите на дерево и понимаете: дерево живое, оно с вами говорит, только сказать словами не может. Да, на этом дереве есть, конечно, своя дриада, которая там живет, просто не высовывается в данный момент, но вы чувствуете ее присутствие. В реке живет нимфа источника. Обычно вы ее не видите, но очевидно, что она здесь есть. Река живая! Вы не стремитесь обладать, господствовать, использовать.

И вы берете и достраиваете этот вид тем, что вписываете храм в эту вершину, перекидываете мостик через эту реку. И образ становится более полным, достигает вербального уровня речи. Довербальный уровень речи дерева, реки, горы благодаря человеку приобретают

большую завершенность. То есть вы подходите к ним не как повелитель, хозяин, пользователь, а как тот, кто слушает, смотрит и доделывает, достраивает, дозавершает то, что не доделала, не досказала, не договорила природа.

Вот романтики призывают к созерцательности, к вслушиванию и к договариванию. Это очень глубоко. Эту тему в романтизме — дать природе высказаться, художник как продолжатель дела природы, — как и многие другие романтические темы, продолжит Хайдеггер в XX веке, когда он будет говорить о «поэтической философии». То есть человек — не хозяин, как скажет Хайдеггер, а «пастух бытия». Он придает слова вещам, он дает словесную оболочку тому, что само довербально, в своей речи.

То есть мир говорит, и важно вслушаться в него и не навязывать ему себя. Наша жизнь — сплошной монолог. Мы насилуем мир, мы все время ему что-то говорим. Мы все его используем, мы лишаем его слова. А романтизм в этом смысле чем-то напоминает восточный подход, тех же даосов, и, конечно, Античность. Говорит, что надо дать вещам высказаться. И наша задача: не все время их перебивать, не все время их использовать, не все время их насиловать.

Я вам сейчас приведу один пример, может быть, станет понятнее ответ на ваш вопрос. Я много лет сотрудничал с такой, может быть, известной вам Энциклопедией для детей издательства «Аванта+». Я написал очень много статей в разные тома. Про культуру, про историю, про философию. И однажды я принес какие-то свои статьи редактору. Статьи, по-моему, по философии. Она одновременно редактировала том «Наши домашние любимцы». И у нее на столе лежала статья. Я прочитал на-

звание и чуть не упал в обморок. Знаете, как называлась статья? «Для чего нужна собака». То есть собака, ей не дается право быть просто собакой, лаять, бегать. Она для чего-то изначально нужна. Кому нужна? Человеку! К собаке относятся исключительно как к вещи, к орудию. Собака лишается своей идентичности, своей самости, своей самобытности.

Опять же я не могу не вспомнить Хайдеггера. Если Ницше сказал, что судьба Запада — это нигилизм, «обесценивание всех ценностей», то Хайдеггер пошел дальше. Он задался вопросом: а почему произошло обесценивание? Потому что сначала на все вещи были наклеены ярлыки! Сначала оценка, сначала весь мир был оценен, а потом, естественно, он... обесценился! То есть дайте собаке быть собакой. Дайте горам быть горами. Дайте вещи быть вещью. Дайте дереву быть деревом.

Это не значит, что вы сами самоуничтожаетесь. Значит, что вы на секундочку останавливаетесь, оглядываетесь, вслушиваетесь, а потом вы вписываете храм в ландшафт, как греки. Перекидываете мостик через поток. Пишете стихотворение, в котором ветер высказался через вас еще и в словесной форме. Дерево высказалось еще и в форме музыки, симфонии и т.д. То есть человек не над природой, не повелитель ее, не хищник, не разоритель, а тот, в ком природа обретает еще один свой рупор, еще один свой язык. То есть созерцатель, художник, продолжатель ее великого и неустанного творческого дела. Вот это очень важный момент. Повторяю, не говорить все время самому, не совершать насилие, не потребительски относиться к миру, не субъект-объектно и монологично, а созерцательно, эстетически, уважи-

тельно. И тогда, может быть, ты услышишь несловесные формы выражения речи мира. И сможешь им придать форму стихов, музыки, картин, еще чего-то.

Я не знаю, ответил ли я на ваш вопрос. Я попытался как-то это сделать. Вот о чем романтизм. То есть это — установка, принципиально противоположная всему тому, что господствует в наше последнее столетие, начиная с середины XVII века, в европейской культуре.

— Вот это, кажется, похоже на мысли Руссо о природе и цивилизации?

— Да-да. Конечно. Это как раз хорошо накладывается на рассуждения Макса Вебера о «расколдовывании мира», о процессе рационализации как о смысле модернизации, становлении современного капиталистического общества. Вот это не соучастие в расколдовывании. То есть действительно для романтиков человек — это художник, свидетель тайны, я уже сказал. Может, есть еще вопросы, реплики, соображения?

— Философия истории романтизма в каком-нибудь, может быть, тексте есть высказанная? Какой-то романтик ее артикулировал?

— Ну, как вам сказать... Я думаю, что связно — нет. Она разбросана, конечно, в разных способах письма. В афоризмах Новалиса, в каких-то эстетических трактатах. Скажем, у Шиллера есть рассуждение о прошлых и современных жанрах литературы. Но, я думаю, в качестве одного из примеров позднего зрелого романтизма, где философия истории получила более-менее концептуализацию, — это английский романтик, знаменитейший писатель, историк Томас Карлейль.

У него есть знаменитая книга «Герои и героическое в истории». Вообще он историк, он написал биографию Новалиса, он написал знаменитую «Историю Французской революции». Но у него есть работа, которая называется «Герои и героическое в истории», где он как раз говорит об огромной роли героев в истории. Это то, что мне сразу приходит в голову.

Я думаю, что романтизм действительно, в силу своего эстетизма, ориентации на художественную форму, мало создает систем, и какие-то вещи считаются из отдельных мыслей. То есть можно сказать, что есть общая антииндустриалистская, антибуржуазная заостренность. Конечно, я не большой знаток, но я думаю, что мы найдем немало не только в художественных произведениях, но и в публицистике и в других работах Виктора Гюго, Байрона и т.д.

Скажем у Шелли. Шелли, как известно, был вообще близок к Годвину, к его анархизму. И в своих стихах, своих статьях многие анархические идеи Годвина он развивал. То есть все это разбросано по отдельным авторам, по отдельным жанрам, по отдельным формам.

Насколько я знаю, каких-то всеобъемлющих работ по философии истории в романтизме нет. В основном концептуализацией, какой-то попыткой все как-то изложить, концептуализировать в романтизме занимались братья Шлегели, но они специально философией истории подробно не занимались. Шлейермахер же больше занимался философией религии.

А скажем, у Новалиса есть поздняя работа о грядущем «новом Средневековье». (Но он в данном случае не репрезентативен для всего романтизма.) Поздняя статья его, уже незадолго до смерти написанная, где он, с одной стороны, прославляет католицизм, с другой сторо-

ны, говорит о необходимости обновления христианства. Так что у него философия истории тесно связана с христианством.

Из поздних романтиков, конечно, вспоминаются американцы. Например, Генри Дэвид Торо, со всей его критикой цивилизации и призывом «назад, к природе!» и прочими идеями. В общем, я думаю, что в романтизме надо как-то извлекать все эти тенденции и идеи, которые я пытался эксплицировать и обобщить. Критика идеи прогресса, критика наступающей буржуазной цивилизации, идея спасения природы и т.д. Но это как-то разбросано.

То есть романтизм — это именно такое широкое мироощущение, широкое движение, из которого очень много выросло, в том числе и в политическом, и в историческом, и в социологическом смысле, позднее.

— *Между строк в основном.*

— В основном да, между строк, в каких-то не трактатных формах. Да, конечно, большая часть философских текстов романтиков, процентов девяносто, посвящена эстетике. Не случайно на русском языке они почти все как-нибудь так изданы — в этой «оранжевой» эстетической серии.

Другое дело, что поскольку для романтиков эстетика — это все, то она включает в себя и природу, и историю, и онтологию, и философию. Такой панэстетический, игровой взгляд на мир. Художественный, эстетствующий. Через эстетику как некую призму, фокус, через который смотрит романтизм, в том числе проходит и история. Но, я повторяю, есть все-таки большая разница между философским срезом романтизма и романтической культурой как чем-то более широким.

— *А игра — это все, что не труд?*

— Нет, конечно. У игры много признаков, уже по Шиллеру, и потом романтики об этом много писали. Повторяю, просто Шиллер — такая веха важная. Отсюда уже прямой путь ведет в XX век к Хейзинге с его «*homo ludens*». Но я сейчас буду говорить, конечно, не о Хейзинге и не о других исследователях игры в культуре XX века. Я скажу только о романтизме аутентичном. Шиллер, повторю, не романтик, но связан с романтизмом, и концепция игры и труда Шиллера как раз очень сильно сформировала романтический взгляд на сей счет.

Я повторяю: игра — это не забава, игра — это не пустяк. Игра — это не просто все, что не труд, а у игры есть ряд признаков, по Шиллеру. Но все я не вспомню сейчас. Я еще на студенческой скамье читал внимательно эту работу. С тех пор никогда к ней так и не возвращался, не было возможности.

Но все-таки что тут важно? Во-первых, игровое начало — это начало избыточное, свободное. Очень дорогая мне мысль, которая есть и в романтизме, и в экзистенциализме, и еще даже у Аристотеля, что человек — это то, что сверх необходимого. Он живет не для того, чтобы только питаться и размножаться! Это базовая мысль для еще античного понимания человека. Человек отличается от животного, от раба, от варвара для греков тем, что человек — это существо, имеющее досуг. Существо, не просто живущее, чтобы есть и жить, а созерцающее. Вот эта вот избыточность человеческая как сущностный атрибут нашего рода. Все по-настоящему человеческое — и философия, поэзия, любовь, свобода, — оно все от избытка. Оно все совсем не необходимо! Вот это очень важный момент в игре — ее некая избыточность.

Затем, еще раз повторю, бескорыстие. И здесь очевидна противоположность игры труду. И наконец, у Шиллера очень подробно в этой работе дается критика разделения труда, специализации, расщепленности, фрагментаризации человека, и он противопоставляет этому идеал гармоничной личности. А в игру мы вступаем все целиком, всей своей сущностью, не просто какой-то одной способностью.

То есть именно эта совокупность: бескорыстие, неутилитарность, избыточность, целостность и свобода. Вот сущностные признаки игры. Может быть, есть еще какие-то, но вот эти самые важные. Так что игра — это не все, что не труд.

— Мы еще просто пытаемся постмодернизм постичь и как-то с романтизмом соотнести.

— Опосредованное и не прямое пересечение романтизма с постмодернистской культурой, конечно, имеет место. Романтизм почти ко всему имеет какое-то отношение. В том числе и к постмодернизму. Вполне естественно, что ваш вопрос созрел после предыдущего вопроса об игровом начале. Я думаю, что да, в постмодернизме мы видим все эти языковые игры. Я просто постмодернизм знаю и люблю намного меньше, чем романтизм.

Но я полагаю, что это, конечно, очень разные явления. Принципиально разные, отражающие разные этапы европейской культуры, и по сути своей разные. Постмодернизм у меня связывается с некой исчерпанностью, усталостью, несерьезностью, опустошенностью, релятивизмом, творческим бесплодием. А романтизм — нет! Романтизм, при всей своей иронии, серьезен. Роман-

тизм — это от полноты, от юношеского задора. Романтизм, конечно, совсем другое по сути своей. Но косвенно, в частности через игровое начало, конечно, тут есть о чем говорить, что сравнивать. Но повторяю, это очень разные вещи, но в то же время чаще связанные через посредствующие этапы.

— *Я как раз думал о том же. И вот вы сейчас сказали, что суть принципиально разная у явлений романтизма и ощущений постмодерна. Я бы вам попытался возразить.*

— Давайте.

— *Потому что мы тут все читали текст Вольфганга Вельша. Он как раз размышляет о постмодерне. Он там, во-первых, ставит вопрос об отождествлении постмодерна и конца истории. Он различает две эти концепции: конца истории и постмодерна. Оказывается, что это разные вещи, которые смешались в восприятии. Конец истории — это не постмодерн. Хотя это очень часто смешивают.*

Второй вопрос про исчерпанность — это разные вещи, если верить Вельшу. А вот вопрос, который нам остался после Вельша... Суть постмодерна, состояние постмодерна там, где множественность. Скажем, множественность человеческих проектов. Смотрите, получается, что мы сейчас говорили здесь о романтизме то, что он за каждым человеком видит гения. Вот, мне кажется, основа получается вполне тождественна. Если каждый человек — потенциально гений, потенциально талант, и мы видим, прямо как на наших глазах сюда включаются дети, женщины, то вот как раз это и есть основа, из которой постмодерн может вырасти. То есть

при таком условии я могу говорить, что все проекты хороши, все проекты равны, и даже полагать, что эти проекты могут быть согласованы. Только на основании, на почве романтизма.

— Мне кажется, постмодернизм, в отличие от романтизма, наоборот, как-то забывает человека.

— Я позволю себе кратко ответить, хотя, повторяю, о постмодернизме я знаю очень мало. Но, во-первых, мне кажется, надо принципиально отличать состояние культуры постмодерна и тех философов, которые себя репрезентируют как постмодернистские. То есть это вовсе не одно и то же. Но постмодернистское состояние культуры, повторяю, на мой взгляд, действительно состояние истощенности, усталости, всеказанности. И игра, с этим связанная, — именно такая игра цинично-релятивистская. По принципу: «Ну, давайте поиграемся сегодня в этих, а завтра в этих, послезавтра вот в тех! Побудем сегодня этими, а послезавтра вот этими!» То есть, мне кажется, это именно фундаментальные вещи, характеризующие постмодерн: именно некая истощенность, и релятивизм, и отсутствие любой идентичности, и тотальный страх перед ней. Кстати, понятно, из чего это вытекает в постмодерне. В XX веке было столько тоталитарных режимов, как пишут разные теоретики постмодерна, «больших эпистем» или «больших нарративов», каких-то огромных концепций, тотальных идей, которые пытались человека поглотить, задавить. И вот сейчас напуганный человек говорит: «Нет, что угодно, только не надо этого! Любая серьезная идея — уже чревата тоталитаризмом. Любая идентичность — это уже страшно. То есть я лучше буду играть в интеллектуальный бисер. Сегодня в это, завтра в это».

А романтизм, мне кажется, по своей сути совсем противоположный. Во-первых, я повторяю, это некая избыточность, полнота, искание, жажда. Это стремление добраться до Абсолюта. А постмодерн начинается с того, что заявляет: «Во-первых, нет Абсолюта! Вообще нет! Во-вторых, нет никакой идентичности, а есть просто набор каких-то произвольных ролей и равноправных точек зрения, которые мы можем примерять в стиле: почему бы нам не побыть сегодня в этом наряде, завтра — в этом?» И что еще очень важно в романтизме, как я уже сказал, так это мысль о том, что мне потому другой и интересен, что это — разные точки зрения на нечто Абсолютное, на некую единую Истину. Не случайно романтизм очень любил Сократа и Платона. Именно потому, что, с одной стороны, истина до конца никем не выражима, никто не может ее монополизировать. Ни Запад, ни Восток, ни мужчины, ни женщины, ни дети, ни взрослые, ни я, ни вы. Именно поэтому мне интересны все другие, потому что это обогатит мой угол зрения на эту бездонную и многоликую Единую Истину. А постмодерн начинается с того, что никакой единой истины нет и давайте об этом забудем, наконец, это все тоталитарная выдумка. Поэтому мне кажется, что при некоторых внешних параллелях по своим базовым фундаментальным основаниям и принципам романтизм и постмодернизм — это глубоко разные вещи.

Здесь еще важно вот что сказать — не о состоянии культуры постмодерна, а о постмодернистской философии. В ней огромную роль играет структурализм, постструктурализм. А надо иметь в виду, как я уже говорил на самой первой нашей встрече в рамках этого спецкурса, что структурализм, постструктурализм и традиция, ведущая от романтизма к экзистенциализму, — это аб-

солютные антиподы. Поскольку структурализм, постструктурализм начинается с того, что его не интересует личность, а его интересует то, что над личностью, сверх личности: язык, структура и все такое. А романтизм, вплоть до экзистенциализма как его потомка, настроен противоположным образом! Соответственно, тут речь идет о некоей идентичности, о некоей персональности, об акценте на личность. Так что в этом смысле мы тоже видим их скорее оппозицию, чем сходство. Я согласен, что в смысле формы, некоторого эстетства, культа игры есть какие-то параллели, наверное.

Впрочем, повторяю: я постмодернизм и постмодерн знаю довольно плохо. Может, потому плохо и знаю, что очень не люблю, или, наоборот, не люблю, так как плохо знаю. Тут герменевтическая проблема: надо сначала полюбить, чтобы потом узнать, или наоборот? Как-то не сложились у меня с ним отношения. Еще, может, кто-то что-то хочет сказать?

— У меня такой вопрос сразу со скепсисом неким. Поскольку я очень обывательски нежно люблю Просвещение и прогресс и так далее.

— Простите, я не знал.

— Нет-нет. У меня всегда вызывает внутренний какой-то разлад напоминание, когда кто-то говорит о том, что они не правы. Понятно, в чем-то прогресс — это плохо, вспомним про две мировые войны и все такое. Но, по большому счету, вот есть Просвещение, которое действительно обесчеловечивание, упрощение, машина, механизация и все такое. И есть романтизм. Который, наоборот, говорит о возвышенном... Нет, неправильно — не о возвышенном, а о прекрасном, о какой-то мистике.

Все, что вы сегодня говорили. Просвещение направлено по отношению к романтизму радикально агрессивно, как я понимаю. То есть что все это чушь, и, люди, спуститесь с небес на землю, давайте изучать мир! Наука нам всем поможет, расскажет и так далее. Вот романтики — они так же агрессивно настроены по отношению к Просвещению? То есть они так же яростно отрицают науку и прогресс?

— Огромное вам спасибо за ваш вопрос. Он позволит мне как-то слегка уравновесить то, что я сказал. Понятно, я чисто в дидактических целях представил какие-то «идеальные типы» Просвещения и Романтизма. В реальности, конечно, их отношения куда интересней, сложнее и не всегда так полярны. Понятно, что в практической жизни все было менее однозначно. Это, во-первых.

Во-вторых, при моей крайней и глубокой нелюбви как раз к Просвещению и всему, что из него выросло, я должен сказать несколько теплых слов о нем. И при всей моей безумной любви к романтизму я должен сказать несколько «гадостей» о нем напоследок. Потому что да, действительно, все понятно, да, Просвещение, да, плоскость, редукция, машины, механизация и так далее. Ну а романтизм — он благородно, по-рыцарски отстаивает личность, лирику, интимность и иррациональность.

Но, конечно, в своих проекциях романтизм там, где он начинает обожествлять иррациональное, там, где он начинает обожествлять миф, народ, почву и так далее... Он чреват зачастую ужасными порождениями: скажем, вспомним фашизм, например, нацизм и прочее... они, увы, тоже являются отдаленными родственниками романтизма. То есть романтизм может породить и таких монстров. На их фоне даже просветители кажутся лу-

чом света в темном царстве. То есть в ситуации воинствующего мракобесия, стирания личности, торжества принципов крови, почвы и так далее... тут уже любой просветитель, который что-то хотя бы невнятно говорит про гуманизм, разум и человека, кажется просто чудесным человеком!

Поэтому я хочу сказать, благодаря вам есть возможность как-то немножко гармонизировать наше обсуждение. Потому что, естественно, я как-то увлекся. И понятно, что я упрощал. Просто надо иметь в виду, что романтизм дал и такие ядовитые побеги в числе прочих. А Просвещение, которое в целом я, мягко говоря, не люблю (и все, что из него выросло в просветительскую культуру)... Но понятно, что в ситуации XX–XXI веков, когда действительно зачастую уже никто не верит всерьез во все эти идолы, разум, прогресс, науку и так далее, и уже, наоборот, поднимается какой-то воинствующий обскурантизм, мракобесие, какая-то пародия на романтическое обожествление народа и традиций, тут уже начинаешь кидаться от отчаяния и безысходности даже к просветителям за помощью.

Повторяю: все, конечно, не так однозначно было и тогда. И особенно продолжилось в XX столетии, с духовными детьми просветителей и романтиков. Так что вы совершенно правы, что возвысили свой голос в защиту Просвещения.

— Я, может быть, ожидала большей какой-то рассудительности от романтиков, поскольку у меня всегда вызывают подозрение две стороны, которые очень непримиримо относятся друг к другу. И, грубо говоря, если Просвещение действительно считало, что романтизм —

это чушь, и принимало только себя, а романтики, в свою очередь, принимали свою точку зрения и давали право на существование, например, Просвещения, то это бы поставило их выше, чем...

— Нет, видите, в чем дело. Романтики были изначально в худшем положении. Потому что Просвещение в XIX веке было мейнстримом в культуре, и под знаменами Просвещения, просветительскими ценностями утверждалось все это: буржуазия, капитализм и все прочие милые вещи. То есть Просвещение господствовало. Романтики все как-то оборонялись, отстреливались, огрызались. Поэтому речь не шла о полемике только в высшей сфере идей. Речь шла о реальных процессах, которые происходят в культуре. Я вам процитировал строки Баратынского: «Век шествует путем своим железным; в сердцах корысть и общая мечта...» Вот вам романтик, затравленный Просвещением, который забился в щель и которому жалко, что исчезли «при свете Просвещения поэзии ребяческие сны». Он не может сохранять спокойствие именно потому, что вокруг именно просветители или просветительские какие-то ценности и лозунги торжествуют. И поэтому он, естественно, должен отстреливаться уже из чего придется. Тут уже не до того, чтобы изысканно говорить: нет, извините, сударь, вот в этом вопросе вы, пожалуй, не во всем правы! Тут уже хватаешь утюг, кочергу или что под руку попадет и лупишь во все стороны. То есть надо иметь в виду, что это не просто спор Канта с Гегелем. Это спор куда более, скажем так, относящийся к нашему «жизненному миру», поскольку связан с их жизнью напрямую. Вот, например, Торо, романтик. Он взял и ушел на несколько лет из мира, построил шалаш в лесу и жил себе, а потом на-

писал роман и все это воспел. Вот вам, собственно говоря, романтическая полемика с Просвещением! Или Байрон: поехал из травящей его Англии и погиб за свободу Греции.

—Я считаю, что наука — это хорошо. И когда совсем все отрицается...

— Нет, совсем не отрицается, я вас уверяю! Нет, романтики были антисциентистами, но они не были врагами науки. На самом деле обратите внимание: кумиром романтиков был Гёте, а Гёте — это что? Это как раз человек, который одновременно и поэт, и художник, и ученый и который все это в себе органично и гениально соединяет. В котором нет только холодного рассудка или, наоборот, только пылкого сердца. В котором все это в какой-то изумительной гармонии пребывает. Это очень характерно для романтиков.

Кстати, забыл сказать одну очень важную вещь в связи с мифом и романом. Романтики считали, что в современной культуре роман — это то же, что и миф в древности. И они считали героев вроде Гамлета шекспировского, Дон Кихота сервантесовского и Фауста гётевского современными мифическими героями. Они считали, что это современный миф и Гамлет, Дон Кихот и Фауст — это наши современные мифологические образы. Гёте для них — это было все! Само это уже показывает, что они не могли быть совсем и окончательно против науки. Тот же Новалис тоже был не чужд науке, например. Просто речь шла именно об антисциентизме. Так что тут уж романтики не виноваты.

Кстати, если вы хотите получше узнать, что такое романтизм, я всем очень хочу дать совет напоследок. Очень

я люблю писателя Владимира Федоровича Одоевского. У него есть сказки, у него есть роман «Русские ночи». Почитайте, это настолько прекрасно! Это и мистика, и фантазмагория, и музыка, и гротеск, и все-все-все! Просто если вам незнакомо его творчество, то получите большое удовольствие, если вы его почитаете. Я очень его люблю. Он, к сожалению, у нас полузабыт. Его называют часто «русским Фаустом». Потому что он и Консерваторию в Москве открыл, и романы писал прекрасные, и ученый был, и мистик — все вместе. Такая очень интересная, яркая фигура из русского романтизма XIX века. Спасибо за внимание.

ЛЕКЦИЯ 4. СЁРЕН КЬЕРКЕГОР

Итак, начнем. То, что было раньше, — разговоры о романтиках, о Паскале, — это были все подступы к самому экзистенциализму: предтечи, предшественники, влияния. Будь у нас времени в несколько раз больше, можно было бы расширить сферу предшественников и влияний. Действительно, подробно поговорить о «философии жизни», не только о Ницше, кстати, но и о Бергсоне, о феноменологии, много о ком... Но времени мало, поэтому мы сразу переходим к Кьеркегору.

Несколько вступительных слов. Во-первых, как он пишется? Поскольку он датчанин, то его фамилия и имя для нас звучат непривычно. И до сих пор нет четкой однозначной и общепринятой транскрипции его фамилии на русском. Чаще всего говорят: Кьеркегор, но если вы встретите Киркегор, Кергегор и даже Киркегард, это все один и тот же человек. Я буду говорить: Кьеркегор.

Кьеркегор — это человек, которого точно уже можно назвать первым экзистенциалистом. Хотя, подобно Ницше, Достоевскому, Шопенгауэру и некоторым другим философам XIX века, он — «несвоевременный мыслитель», говоря словами Ницше. Его судьбу в чем-то можно сравнить с судьбой музыки Баха. Вы

знаете, Бах писал, творил свои удивительные произведения — и был забыт. А через сто лет его творения откопали и открыли в нем гения. Так часто бывало. И то же самое произошло с Кьеркегором.

При жизни его часто называли «захолустный мыслитель», «захолустный гений». Ведь Дания — какой-то закоулок Европы. Да и в Дании он мало кому понятен, мало кому известен, потом забыт, и... через 60–70 лет его переоткрывают.

И сейчас Кьеркегора считают одним из четырех мыслителей, которые сформировали весь интеллектуальный ландшафт XX века. Пожалуй, четыре философа, которые наиболее повлияли на XX век, на его самоосознание, это конечно же Ницше, Маркс, Фрейд и Кьеркегор.

Для меня лично Кьеркегор — мыслитель необычайно близкий, очень интимный, очень личностный. Всегда тяжело говорить о своем, о родном и заветном. И вот — одна из первых ассоциаций. Его философию часто называют «диалектическая лирика» или «философская лирика». Его философия очень лирична. Он не просто великий философ, теолог, но и замечательный писатель, психолог, проникновенный и тонкий знаток человеческой души. Мне как-то пришла в голову такая странная мысль, что философию можно сравнить с музыкой, с разными музыкальными инструментами, произведениями. Вот, например, Платон. Платон — это абсолютная симфония, всеохватная и совершенная симфония. У Платона есть все! На то он и «Платон» — «широкий» по-эллински. В нем можно найти все темы, все на свете. Как сказал Уайтхед, «вся европейская философия — это не более чем заметки на полях сочинений Платона». Почему-то Спиноза вызывает у меня ассоциацию с флейтой. А вот

кьеркегоровская философия мне напоминает грустную меланхолическую скрипку. Он философ намного более узкий и однострунный, менее полновесный, менее полнозвучный, чем, скажем, Платон. Но в теме человеческой субъективности, человеческой экзистенциальности, человеческого страдания, человеческих исканий он, как никто, что-то познал и выразил в своей философии.

Вот несколько вступительных слов. А дальше я сделаю такую штуку. Я начну с конца. Сначала расскажу о книгах и его посмертной судьбе. Начну с момента, когда он умер, и как шло его открытие и издание, в том числе в России.

Кьеркегор умер в 1855 году. При жизни его никто толком не знал, даже в родной Дании, и тем более за границей, и до начала XX века он был совершенно забыт. В начале XX века его начали потихонечку переоткрывать. И первые, кто это сделал, были немцы. Немецкие философы, мыслители. До 1910–1920 годов это все шло исподволь, тихо, прорыв начинается в 1920–1930 годы.

Его переоткрытие шло двумя путями. Одним — чисто богословским. Я уже упоминал это направление, ближайший родственник экзистенциализма в XX веке. Это интереснейшее направление в протестантской мысли — «диалектическая теология». Я не очень в ней силен, не буду о ней говорить. Основоположник этого интересного и парадоксального направления — Карл Барт. Он как раз вдохновлялся Кьеркегором, и с этого началась «диалектическая теология». Тут видно влияние Кьеркегора в чисто богословском смысле.

Второй очень важный толчок и импульс переоткрытия Кьеркегора связан, как ни странно, с русским филосо-

фом. Это Лев Шестов. (О нем у нас будет отдельная лекция очень скоро — уже всего через одну встречу.) Он жил себе, философствовал, дожил, можно сказать, до старости, приехал в эмиграцию в двадцатые годы, бежав от большевиков из России. И тут у него появился друг и оппонент, друг по жизни и оппонент по философии — великий Эдмунд Гуссерль, феноменолог. Лев Шестов очень дружил с Гуссерлем и при этом постоянно враждовал с ним в философском смысле. И как-то Гуссерль ему сказал: почитайте Кьеркегора, может, вам понравится. Мне это все чуждо, а вам, наверное, понравится. Шестов почитал... и вдруг увидел в Кьеркегоре абсолютное альтер-эго. Стоило дожить до старости, чтобы вдруг найти философа, абсолютно тебе созвучного! Шестов был потрясен, ошеломлен тем, что Сократ назвал бы «узнаванием», и написал о нем целый ряд книг, в том числе свою последнюю — «Кьеркегард и экзистенциальная философия». И именно Шестову принадлежит честь, что Кьеркегор, помимо Германии, стал известен и по всей Европе. Поскольку Шестов сам был не последний философ, особенно во Франции, с его подачи Кьеркегора узнали Камю, Сартр, и началась его всемирная слава. В нем открыли первого экзистенциалиста. Это очень интересная тема: Шестов и Кьеркегор. Мы ее немного подробнее обсудим, когда у нас будет разговор о Шестове.

Теперь что касается России. В России с Кьеркегором все было очень плохо, сами понимаете. Когда можно было о нем писать, о нем еще никто не знал, а когда узнали — уже нельзя было ничего написать, потому что была так называемая Великая Октябрьская социалистическая революция.

В начале XX века был один человек Петер Ганзен (это имя здесь достойно быть названо), который был боль-

шим пропагандистом русской культуры в Дании и датской культуры в России, был таким мостиком между Данией и Россией. И он кое-какие вещички Кьеркегора перевел в начале XX века на русский язык. Перевел очень произвольно, отрывочно, неполно. Это было практически все, что было в России до революции. Пара книжек, переведенных и интерпретированных очень спорно Петером Ганзенем.

Потом наступил большевизм. Кьеркегор оказался под полным запретом. В мире он — классик, на него опираются протестантская мысль, и диалектическая теология, и весь экзистенциализм, и еще многое, а у нас он — изгой. Почему? Понятно почему. Религиозный мыслитель, христианин, да еще и враг Гегеля. А Гегель это, сами понимаете, «священная корова» — отсюда целиком сам Маркс вышел. И понятно, что в СССР Кьеркегора не издавали, в то время как в мире он уже стал хорошо известен и почитаем. А о нем самом вышла едва пара ругательных книжек. И вот только в девяностые годы у нас в России начинается «кьеркегоровский ренессанс», с огромным запозданием, как всегда у нас, проспавших полвека. Спустя 60 лет до нас дошло и это! Сейчас его издают, переводят Кьеркегора вовсю, о нем в России выходит множество книг. Вот очень краткая история посмертной судьбы Кьеркегора вообще и в России в частности.

Ну а теперь перейдем к книжкам.

Первая книга, с которой я советовал бы всем начинать знакомство с Кьеркегором (и сам я когда-то, лет двадцать назад, начинал именно с нее), — «Наслаждение и долг» (Киев, 1994). Вообще много разных изданий,

не обязательно в этом. Но эта книга нуждается в комментарии. На самом деле нет такой книги у автора! Это название, данное переводчиком Петером Ганзенем. У Кьеркегора одна из самых его потрясающих работ, до сих пор целиком не переведенная на русский язык*, называется чаще всего «Или — или», или «Либо — либо», или «Одно из двух». Это комплекс из 11 произведений в разных жанрах. Там есть роман «Дневник оболстителя», там есть «Афоризмы эстетика», есть статьи, трактаты. 11 произведений разных жанров: роман, статьи, трактаты, афоризмы, объединенные в один огромный общий цикл «Или — или». Петер Ганзен взял три из них, наверное, самых ярких: «Афоризмы эстетика», «Дневник оболстителя» и большую статью с длинным названием, — перевел на русский и назвал «Наслаждение и долг». Почему он так их назвал? Потому что там противопоставляются два типа экзистенции, два типа личности — эстетический и этический. Эстетик, который живет, наслаждаясь, и этик, который живет, следуя долгу. (Об этом я еще сегодня буду подробно рассказывать.) Я советовал бы всем начать с этой книжки. Вопреки своей традиции сегодня я буду много цитировать эту книгу Кьеркегора: его хочется цитировать, и я не откажу вам и себе в этом удовольствии.

Идем дальше. А дальше очень забавно. Я буду говорить о теме иронии Кьеркегора, и сейчас вы своими глазами увидите пример этой иронии. Книга «Философские крохи» (Москва, 2009), или «Крупницы мудрости». Одна из важных книг Кьеркегора. Вдгонку к этой книжке Кьеркегор написал «Заключительное ненаучное после-

* За годы, прошедшие со времени чтения этого курса лекций, полный перевод «Или — или» успел выйти на русском языке.

словие к „Философским крохам“» (СПб., 2005). И это «Послесловие» почти втрое больше, чем сама книга «Философские крохи»! Вот вам ирония Кьеркегора.

Дальше очень важная книга, долгое время это было главное издание Кьеркегора на русском языке — сборник «Страх и трепет» (Москва, 1993). (Недавно ее переиздали — только с новой обложкой.) Что это такое? Тут три трактата: «Страх и трепет», «Понятие страха» и «Болезнь к смерти». Три важнейших трактата с характерными названиями.

Очень ценный сборник! Здесь часть произведений пересекается с другими, уже названными мною. Кьеркегор, «Несчастнейший» (Москва, 2005). Здесь он вообще — Керкегор. Ну, не будем останавливаться на его фамилии. «Несчастнейший» — эта книга состоит из разных работ: здесь есть маленькая статья «Несчастнейший», есть повесть «Повторение», и здесь есть часть работ, вошедших в первый названный сборник «Дневник обольстителя» и большая статья.

Кстати, можете отметить, любители легких и тонких изданий, недавно в «Азбуке-классика» отдельно вышел роман «Дневник обольстителя».

Еще одна философская работа — «Беседы» (Москва, 2009). Это чисто богословская христианская работа. Вот самые важные издания самого Кьеркегора на русском.

Теперь издания о нем. Есть изумительная книга. Автору, несомненно замечательному человеку, удалось написать о нем адекватно, тонко, уважительно, кратко. Петер Роде, «Сёрен Кьеркегор». Тут в основном биография-портрет, но с уклоном в философию, с подборкой текстов и огромным количеством иллюстративного материала. Это лучшее, что есть о Кьеркегоре на русском

языке. Книга просто невероятная, потрясающая! Я четыре раза перечитывал ее и вам советую!

Теперь от противного и по контрасту. Следующую книгу можно читать хотя бы только из библиографического и спортивного интереса. Когда я был студентом и заинтересовался Кьеркегором в 1990 году, никакой приличной литературы о нем в СССР не было, и я был обречен читать неприличное. Был такой плодови́тый официозный и одиозный советский философ Б. Н. Быховский — «Кьеркегор» (М., 1972). Тут среди потока брани есть иногда еще и цитаты самого Кьеркегора. На каждой странице непрерывно: «Обскурантист, мистик, религиозный мракобес!» Но все это я пропускал. Как советский человек, я научился пропускать по три страницы ради одной фразы, да и той, которая ругает. Эта книга имеет скорее историческую ценность, чтоб вы имели представление о том, что и какие глупости писали о нем в СССР.

И другая книжка, более приличная: «Трагедия эстетизма. Мирозерцание Сёрена Кьеркегора». Это старая советская книжка Пиамы Павловны Гайдено, сравнительно все же неплохая для СССР. Ее недавно переиздали без изменений, в 2007 году. Конечно, в ней на каждой странице Маркс и Энгельс. Но она имеет все же не только антикварную ценность.

Еще одна интересная книга, для таких, как я, фанатичных любителей Кьеркегора. В Питере любители Кьеркегора сделали сборник о нем, здесь цикл лекций о нем одного квакера и целый ряд статей биографического характера, воспоминания разного рода и картинки ценные, редкие — «Сёрен Кьеркегор: жизнь, философия, христианство» (СПб., 2004).

Также небезы́нтересный сборник «Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации его творчества»

(М., 1994). Здесь есть несколько любопытных статей. Например, сравнение Кьеркегора и Гоголя.

Еще книга — очень средняя, но назову и ее: Шункар Супиханов, «Кьеркегор» (Харьков, 2005).

Обратимся к Льву Шестову. Он успел написать о Кьеркегоре много статей, часто о нем упоминал в работах. И последняя большая книга Льва Шестова, «Кьеркегард и экзистенциальная философия», внесла большой вклад в кьеркегороведение. Первое ее переиздание в России: Москва, 1992 год.

И, наконец, последняя книга. Кто не любит читать толстые книги, может почитать. Это известная серия «Оксфордские краткие введения» во что-нибудь. Есть такой интересный философ, автор, кстати, довольно приличной и неплохой биографии Шопенгауэра, Патрик Гардинер: «Кьеркегор: очень краткое введение» (М., 1998). Я бы только добавил в название еще «ну» для пущей выразительности: «Кьеркегор: ну очень краткое введение»!

Я совместил в своем повествовании сразу двух зайцев: библиографического зайца и зайца посмертной судьбы. А теперь, естественно, о биографии. Я расскажу о личности Кьеркегора, как и о чем он философствовал, с чем и с кем боролся. А на второй сегодняшней лекции — о некоторых его наиболее важных темах и мыслях.

Вы уже, наверное, поняли, что философия всегда личностна. Это относится к любому философу. В отличие от науки философия — это, прежде всего, всегда способ решения личных проблем, способ исповеди человека. Даже если все концы спрятаны в воду, как у Спинозы. Но

в случае с экзистенциалистами, в случае с Кьеркегором это особенно так. Однажды он сказал: все, что я написал, это саморефлексия. Думаю, вы почувствуете это сами, и это очевидно, что Кьеркегор очень созвучен Паскалю. Часто их сравнивают, называют Кьеркегора «датским Паскалем». Они похожи даже в том, что Паскаль, как вы помните, умер в 39 лет, а Кьеркегор — в 42. И тоже прожил необычайно интенсивную жизнь, написал десятки томов. И половина им написанного — это дневники. Можно сказать, что и вторая половина — это дневники, только завуалированные. Поэтому так важна его биография, так важна его личность.

Кьеркегор был очень застенчив, очень тонок, очень раним, очень одинок. Над ним постоянно смеялись, издевались, рисовали картинки, шаржи, в которых подчеркивали его сутулость, застенчивость, неуклюжесть.

Годы жизни: 1813–1855. Как я уже сказал, его часто называли «захолустный гений», а сам он часто называл себя «частный мыслитель», подчеркивая тем глубокую интимность и непубличность своих размышлений.

Сам Кьеркегор говорил, что есть две истории. Есть внешняя, большая, та, которую историки изучают. Битвы, сражения, полководцы, перевороты, падают империи, возникают державы. Эта история изучается научно, объективно, подчиняется законам.

И есть вторая история — история человеческой души. Внутренняя история, интимная и сокрытая от мира. История экзистенции, которая может полностью не зависеть от первой и которая не может быть изучена научно, как и сама экзистенция. И надо сказать, что сам Кьеркегор жил очень насыщенной внутренней жизнью. Внешняя жизнь его была небогата событиями, в ней было три-четыре больших события, которые тоже важны только

потому, что они связаны с внутренней жизнью. Важно не то, что произошло вне, а то, что произошло внутри. Особенно когда это происходит с экзистенциалистом. Поэтому, смотрите, в самый разгар жизни Кьеркегора — 1848 год, революция, — он о ней вообще ничего не пишет! Как будто это его не касается. И на самом деле его это мало касается.

Теперь по порядку. **Первый важный факт в жизни Кьеркегора — это его отец Михаэль Педерсен Кьеркегор.** Мать в его жизни почти не играла никакой роли. Она была, судя по всему, очень ограниченной, грубой, примитивной женщиной. Он о ней почти нигде не вспоминает. А вот отец был очень интересным и незаурядным человеком. Об отце стоит сказать. Он сформировал личность Сёрена Кьеркегора и во многом наложил отпечаток на всю его жизнь. Отец его был из семьи бедняков, из Ютландии, закоулка Дании, и его отдали в детстве, как сироту, в чужую семью. Но с какого-то момента ему начало очень везти в жизни. Он, что называется, выбился в люди, разбогател, стал кожевенником, коммерсантом и одним из самых богатых людей Дании. С одной стороны, внешне — фантастическая биография. Сирота, бедняк, пастушок, воспитанный чужими людьми, — и вдруг становится богачом! Но это одна сторона дела.

Другая сторона дела в том, что отец Кьеркегора был очень умным человеком и потрясающим диалектиком. Сёрен очень много вспоминает о том, как его отец вел беседы. Наверное, отсюда такой дар у самого Сёрена к диалектике, к спору, к разбору противоположных точек зрения. При этом Михаэль Педерсен Кьеркегор был очень угрюмым человеком, очень умным и очень религиозным. И вот, все детство Сёрена отмечено этими чертами отца. Огромный ум, какие-то увлекательные

беседы. Сёрен вспоминал: вот мы с отцом пошли на прогулку, вот мы видим то, мы видим се. И так они путешествовали в воображении. У очень болезненного с детства мальчика развивается способность мечтать и фантазировать, способность представлять. С другой стороны, во всем этом была печать какой-то огромной угрюмости, обреченности, истовой протестантской религиозности.

У его отца была сначала одна жена, потом вторая и семь детей. Семь мальчиков. И все дети начали вдруг умирать один за другим с огромной скоростью. Атмосфера угрюмости, набожности, рока. Сёрен чувствовал, что что-то не так, что-то скрыто за этим. И в какой-то момент он вдруг... открыл страшные истины о своем отце, отец ему их открыл.

Сам Сёрен никогда о себе прямо не пишет. Он пишет очень искренне, лично, все о себе — и в то же время очень завуалированно, всегда скрыто.

В какой-то момент он открыл, что его обожаемый отец совершил два страшных, с точки зрения глубоко верующего христианина, преступления, два страшных греха. В связи с этим сделаю такое лирическое отступление. Меня когда-то очень поразила фраза Ибсена, другого великого скандинавского философа и писателя. Эта фраза, когда я еще был школьником, занозой попала мне в душу: «Юность — это возмездие». Эту фразу Александр Блок даже сделал эпиграфом одноименной поэмы «Возмездие» (откуда, как вы догадываетесь, я ее и почерпнул). Я думал, как это так: «Юность — это возмездие»? Мы привыкли, что юность — это пора любви, веселья, молодости, силы... А тут — возмездие. Меня много лет терзало это высказывание. И вот Сёрена Кьеркегора все время мучила эта тема, он с детства был

ей уязвлен: как судьба отцов передается детям? Тема наследственного греха. И эта тема была в высшей степени автобиографична для него. Какие же две вещи он узнал о своем отце?

Во-первых, самое страшное, что может сделать христианин: будучи одиннадцатилетним ребенком, страдая от голода, холода, унижений в чужой семье, будучи пастушком в этой самой Ютландии, отец поднялся на какой-то холм и... проклял Бога. И потом ему, что называется, пошла карта, пошло везение, богатство. Но он-то понимал, что такое не прощается, что этого Бог ему не простит. И он сам себе этого не прощал. И второе страшное прегрешение, которое тоже очень мучило отца, и он долго никому об этом не рассказывал, но когда Сёрен об этом узнал, он был этим потрясен. Это — совращение служанки. То есть у него была первая жена, но когда она еще была жива, он совратил служанку и потом на ней женился. Именно она и станет матерью Сёрена. Замечу, что когда Сёрен родился, он был самый младший в семье, а отцу было, подумайте, 56 лет. Очень почтенный возраст! А его матери было 44. Как сам о себе писал Сёрен: «я сын греха и преступления».

Богохульство и совращение служанки. И когда у отца начали умирать дети, то он это воспринял как кару. И действительно, они начали умирать один за другим. И все это вместе, конечно, очень повлияло на мальчика, на его восприимчивость, его впечатлительность. Кара за грехи отцов. Ощущение собственной проклятости. Ожидание скорой смерти. Все это очень углубляло его, способствовало усиленной рефлексии и меланхолическому сосредоточению.

И, как о нем многие пишут, и это совершенно справедливо, у Сёрена был один самый главный дар. Он во-

обще был гений: великий психолог, писатель, философ, богослов. Но самый большой его дар — в другом. Это дар страдания.

Страдание — как ценность. **Причем надо понять, что самое сильное страдание — беспричинное страдание.** Как все человеческое. Страдание, которое вызвано чем-то внешним, уже не чистое, не безусловное. А чистое страдание — это страдание, которое не имеет внешних причин. И Кьеркегор был человеком, который познал мир страдания, как мало кто. Это очень сильно сказалось на его творчестве. Я много об этом говорил в связи с Паскалем, помните? И мог бы это же сказать в связи с Ницше, в связи с Достоевским — великими страдальцами и оттого великими знатоками закоулков человеческой души. Страдание — как путь к познанию, как путь к утончению личности. Сёрен вырос человеком очень утонченным, меланхолическим, настоящим гением страдания. (Мы еще не раз затронем с вами тему отчаяния в его философии.)

Когда он становится юношей, в более-менее сознательном возрасте, начинают умирать его братья. И сам он воспринимает это как проклятье! Он был уверен, что не переживет роковой черты в 30 лет. **Каково это — жить, зная, что ты проклят и ты скоро умрешь?!**

Самая первая книга Кьеркегора, которая была посвящена... вы, наверно, догадаетесь кому. Какого еще датчанина мы знаем, великого современника Кьеркегора? Конечно же Андерсена! Первая книга Кьеркегора была как раз об Андерсене. (Они современники и хорошо знали друг друга.) Знаете, как называлась эта первая книга Сёрена Кьеркегора? Она получила очень характерное название — «Из записок еще живущего». Это очень характерно для Кьеркегора. С одной стороны, все мы —

«еще живущие», все мы смертны, принадлежим смерти, все мы умрем. Что тут такого? Это кажется банальностью, но за ней скрыт намек! Это предельно скрытный и предельно откровенный философ и писатель. То есть, когда он называет так книгу, подразумевает: никто не знает, но я-то, Кьеркегор, только я один точно знаю, что скоро умру, через пару-тройку лет. Это очень характерно для его мироощущения: все время на что-то намекать и все время прятаться и таиться.

Первая веха в жизни Кьеркегора — это отец, его религиозность, тайные преступления, проклятость, диалектика, уныние, меланхолия. Отец хотел, чтобы Сёрен стал священником, пастором. И сам Сёрен этого хотел. Замечу, что из семи детей пять умерли. Единственный уцелевший брат, Петер (или Педер), стал-таки пастором, а потом даже епископом. Конечно же Сёрен поступил на теологический факультет Копенгагенского университета, чтобы пойти по этой стезе, стать теологом, богословом. Но в то время его мало привлекала теология. Учиться можно было сколько угодно. Вот он и учился... десять лет! Он не очень усердствовал в учебе и вел то, что сам потом назовет «эстетическим образом жизни». Его интересовала тогда больше не теология, а музыка, театр, литература.

И тут еще очень интересная тема — романтизм. У Кьеркегора очень сложные и неоднозначные отношения с романтизмом. Его не назовешь романтиком, но романтизм оставил на нем очень сильный отпечаток. Кьеркегор очень многое почерпнул из романтической культуры. Его любимые писатели — это все те, о ком я рассказывал в прошлую нашу встречу: Гельдерлин, Новалис, братья Шлегели, оказавшие на него большое влияние, и многие другие. И вообще, очень многие ро-

мантические сюжеты, темы, та же человеческая личность, эстетизация действительности... С другой стороны, в каких-то вопросах, как мы сегодня увидим, он будет вести с романтизмом бой не на жизнь, а на смерть.

Очень интересная тема — музыка в мироощущении Кьеркегора. Было одно произведение, которое он бесконечно любил, бесчисленное число раз слушал в театрах (как Ницше — «Кармен» Бизе) и которое наложило отпечаток на его философию. Это великая опера «Дон Жуан» Моцарта. Дон Жуан стал важнейшим персонажем и героем его философии.

Итак, десять лет он учился, не слишком усердствуя, не торопясь и посвящая свои выдающиеся таланты отнюдь не учебе. В эти годы он начинает что-то потихоньку сам писать. Я уже сказал, первая его книжка «Из записок еще живущего» посвящена Андерсену, разбору творчества этого второго великого датского писателя. И Кьеркегор ждет своей скорой смерти. Но... отец его умирает, смерть же самого Сёрена Кьеркегора не наступает. Он решил, что отец пожертвовал собой за него. В сороковом году он все-таки защищает диссертацию. Он должен становиться священником, — однако в этот момент уже передумал и решил им не становиться.

Интересно и важно то, о чем его диссертация, первая большая философская работа Сёрена. Называется она «Об иронии вообще, с особой оглядкой на Сократа». (На русский язык она до сих пор целиком, кажется, не переведена; я читал лишь фрагменты из нее.) Мы привыкли связывать иронию с Сократом, это верно. А в прошлый раз я рассказывал вам о важнейшей роли иронии в романтической культуре. Этому и посвящена работа Кьеркегора: он сравнивает иронию романтиков и иронию Сократа.

И вот тут я сделаю еще одно маленькое лирическое отступление, чтобы понять философию Кьеркегора. (Кроме самого главного — **а самое главное для него, когда он станет мыслителем, это то, что он христианин**. Он говорит о том, что значит быть христианином в современном мире. Кьеркегор никогда не держался за звание философа, но он все время размышлял о христианстве.) Если мы пока это оставляем в стороне, то важный для нашего героя треугольник — это Сократ, романтики, Гегель. Давайте возьмем две стороны этого треугольника: романтики и Сократ. Им посвящена первая работа Сёрена. 1840 год, он уже не ребенок, ему 27 лет. Здесь он уже начинает критиковать романтизм и склоняется к Сократу. Сократ крайне важен для Кьеркегора! Он писал, что **«вне христианства Сократ уникален»**. Очень многое для него в Сократе бесконечно значимо. Это — способность пробуждать в человеке личностное начало. В чем был смысл всего того, что связано с Сократом? Пробудить в человеке личность. Кьеркегор сделает это главной задачей своей экзистенциальной философии.

С точки зрения Кьеркегора, ирония романтиков недостаточно серьезна. Их ирония — это какая-то игрушка и забава, думает он. И он противопоставляет им иронию Сократа как более правильную. Суть этой иронии он усматривает в том, что субъективность уничтожает, аннигилирует все, что не есть в субъекте, то есть пробуждает субъективность и уничтожает всякую объективную, внешнюю, неподлинную реальность, всякую объективную истину. **Для него смысл сократовской иронии — в пробуждении субъективности. В том, что есть я и есть мир и весь мир не имеет значения! Имею значение только я, моя субъективность.** В этом смысле он ставит иронию Сократа намного выше, чем иронию

романтиков. Для него в иронии Сократа самое главное — это торжество человеческой субъективности над всем внешним, что ей противоположно, выявление субъективности, а не просто «разрушил — создал, создал — разрушил». Для Кьеркегора начинается отход от романтизма. И еще у Сократа для него бесконечно важно диалогическое начало (но об этом чуть позже).

Чтобы как-то завершить разговор о формировании Кьеркегора как мыслителя, должен сказать, что он мало куда выезжал из своей родной Дании. Он ездил в Берлин — главный центр мировой философии. В сороковом году он совершил туда поездку и слушал там лекции Шеллинга. Это очень сложная и интересная тема, как эти лекции повлияли на Кьеркегора. В целом он в конце концов оценил их критически. Но многие исследователи считают, что в этих лекциях был сильный заряд антигегельства, которое Кьеркегор унаследовал.

Мне, как отчасти историку, всегда очень занятно об этом думать, это воображать. Представьте себе мысленный эксперимент: вы на машине времени перенеслись в сороковой год в Берлин, в зал, где Шеллинг читает лекции. И вот там собралась пара десятков гениев, хорошая компания великих людей, которые вскоре изменят и пересоздадут всю культуру Европы! Бок о бок сидят: Фридрих Энгельс, Михаил Бакунин, Ранке (великий историк), Иван Киреевский, Якоб Буркхардт (друг Ницше, известный историк культуры и автор самой знаменитой книги о Возрождении), Сёрен Кьеркегор... и так далее. Только вообразите себе эту фантастическую картину! Воистину, «бывают странные сближенья»...

А в общем, помимо этих двух выездов в Берлин, Кьеркегор никуда и не выезжал. Вся его коротенькая жизнь связана с Копенгагеном.

Мы с вами подошли к очень важному моменту в жизни Сёрена, о котором нельзя не сказать и никак нельзя сказать. Такая вот безвыходная ситуация. Попытка влезть в чужую душу — тем более в душу Кьеркегора — в этом, несомненно, есть нечто предосудительное!

Кьеркегор — мастер парадокса. В числе прочего, **Кьеркегор учит не договаривать**. У него есть одна чудесная цитата: «По отношению к экзистенциальным понятиям желание избежать определенности свидетельствует о такте». То есть иногда важнее недосказать, чем сказать. Тем более когда речь идет о вещах невыразимых. Все самое главное словами не передаваемо, не обобщаемо. Ведь слово — это обобщение. А все главное в экзистенциализме словом не выразить. Ведь каждый из нас — уникальная личность с глубокими душевными переживаниями и неповторимыми чувствами. Как же можно это обобщать? Очень важно искусство недоговаривать, понимать, что принципиально не выразить словами! Поэтому, замечу, надо искать иные способы выражения, по ту сторону понятий и слов. Это очень характерно: умение не договаривать, понимать, что не все можно выразить словом, нужно искать иные средства выражения, по ту сторону понятий и слов. (Поэтому-то так важно, как Кьеркегор философствовал, о чем я еще скажу немало.)

И вот мы подошли к важнейшему факту его внутренней жизни. Этот факт очень интимен, очень личностен, очень загадочен и странен. Говоря о нем, можно легко «нарубить дров». В то же время, по дружному мнению всех кьеркегороведов, это — важнейший факт в его внутренней жизни и вся его философия может быть понята только изнутри этого факта и из него исходя. Сначала я изложу внешнюю картину событий, потом какие-то интерпретации.

Примерно в 1839 году Кьеркегор познакомился с молоденькой девочкой, которая была моложе его больше чем на десять лет. Ей тогда еще не было шестнадцати. Очень очаровательная, жизнелюбивая. Ее звали Регина Ольсен. И он пылко влюбился в нее. Надо сказать, что у него и до этого было несколько влюбленностей, но эта любовь была самой пылкой и, как оказалось, на всю жизнь. Все шло к очевидному и неизбежному хеппи-энду. Взаимная любовь; он ухаживает, она ему отвечает взаимностью, конечно, в рамках той пуританской морали, которая жестко регламентирует общение мужчины и женщины, и в итоге — помолвка. Обмен кольцами, объявление Сёрена и Регины женихом и невестой. Скоро свадьба!

Но проходит год, и происходит что-то совершенно непонятное: Сёрен ведет все к разрыву, пытается его спровоцировать, поставив себя в позицию виновного. Но Регина интуитивно чувствует, что в этом есть что-то неискреннее, что он ведет себя странно и что-то недоговаривает. И она пытается его удержать, совершает даже какие-то неприличные по тем меркам действия. Например, одна, без провожатых приходит к Сёрену домой (что по меркам тогдашней морали было весьма смело). Уговаривает его одуматься, сама ухаживает за любимым. Тем не менее ничего не получается. Проходит год, он присылает ей кольцо и записку, где безвозвратно и резко, ничего не объясняя, разрывает помолвку!

И, конечно, это был шок и скандал для всего Копенгагена! Копенгаген был тогда, в сущности, «большой деревней» (тысяч сто человек, не больше), где все друг друга знают, все про все слышали. Сама Регина была этим потрясена, опечалена, она предпринимала героические по-

пытки вернуть своего возлюбленного. Но потом, как водится, утешилась, успокоилась и, поплакав (подобно Ольге Лариной у Пушкина), через три-четыре года вышла замуж за другого. По иронии судьбы, этого другого звали как романтика Шлегеля — Фридрих Шлегель. Кьеркегор же неистово и страстно любил ее всю оставшуюся жизнь. Об этом говорят и его дневники, и некоторые глухие упоминания. Но самое главное — об этом говорит его философское творчество! Именно с этого момента он начинает с невероятной силой и страстной интенсивностью писать книги. В год по две-три-четыре огромных книги! Хотя он нигде не объясняет ничего, но, по мнению всех кьеркегороведов, с которым, конечно, нельзя не согласиться, многие его книги — это попытка объяснить, прежде всего себе самому, что же произошло. Почему он так поступил?

Надо сказать, что оставшуюся часть жизни он прожил на отцовское состояние, но у него мало осталось средств, когда он умер. Тем не менее все, что у него осталось, он завещал Регине. Правда, ее муж не позволил ей принять это. Но сам этот акт, во-первых, свидетельствовал о его любви, во-вторых, он подтверждал, что Сёрен остается ее женихом до конца жизни. Сама Регина пережила Сёрена на полвека, она была сильно моложе его, прожила до 1905 года и в конце своей жизни где-то написала в дневнике: «**Он мною пожертвовал Богу**». Такая странная фраза, которую всегда приводят во всех биографиях Кьеркегора. Сам же Кьеркегор не раз пишет в своих произведениях: «У каждого из нас свой Исаак», а тема жертвоприношения Исаака Авраамом — это важнейшая тема для Кьеркегора. Исаак, дословно, в переводе — «Богом данный» и тот, кого Бог может обратно у тебя потребовать. Один раз он пишет: «Если бы у меня было доста-

точно веры, я бы не расстался с Региной». Тут тактичнее поставить огромный знак вопроса, чем дать какой-то один однозначный ответ. Петер Роде в своей восхитительной книге предлагает замечательные объяснения случившегося, причем, конечно, самое замечательное в них то, что их — несколько.

Что здесь? Ощущение глубочайшего собственного одиночества и трагизма, которые ты ни с кем не можешь разделить? Чувство проклятости и обреченности на муки, связанное с отцом? Невозможность сделать другого счастливым? Необходимость какой-то внутренней жертвы ради искупления и творчества? Отказ от временной семьи ради вечной любви и веры? И вместе с тем безумная надежда на то, что невозможное может стать возможным и Регина будет с ним: если не в этой мимолетной жизни, то в вечности? (Именно это он и сказал однажды ее мужу Фридриху Шлегелю: «В этой жизни Регина с вами; но в вечности она будет со мной»). Здесь очень много всего скрыто.

В частности, повесть Сёрена Кьеркегора «Повторение» является одним из главных ключей к этой истории. Но, конечно, не только она, а большинство из написанного Кьеркегором. Приводят много разных объяснений. Это центральное катастрофическое событие очень важно, когда речь идет о человеческой душе, тем более такой тонкой и сложной. Так что ставлю здесь большой знак вопроса и многоточие...

С этого рокового и переломного момента начинается активнейшая писательская деятельность Кьеркегора. Начиная с 1841 года он пишет и публикует каждый год по две-три громадные книги! И так продолжается почти

все пятнадцать лет, которые ему оставались. Я перечислю некоторые книги: «Или — или», «Философские крохи», «Заключительное ненаучное послесловие к „Философским крохам“», «Страх и трепет», «Повторение», «Понятие страха», «Болезнь к смерти» и целый ряд других работ. Параллельно с этим Сёрен ведет дневники.

Живет он на деньги отца, очень уединенно. Днем спал, по ночам работал над сочинениями. Много прогуливался в одиночестве по Копенгагену, вызывая перешептывания, усмешки и сплетни за спиной.

Еще одно обстоятельство, которое отравило ему жизнь. У него ведь был дар страдальца. Иногда его сравнивают не только с Паскалем, но и с Кафкой. И действительно, много общего в их мироощущении, в их судьбе, короткой мучительной жизни. Оба — словно люди без кожи, тонко и оттого беззащитно чувствующие мир. Одиночество, непонимание.

И параллельно с этим он становится предметом осмеяния газетки с выразительным названием «Корсар», которая открыла кампанию травли Кьеркегора. Он кажется смешным: он нелюдим, оригинал, ведет странный образ жизни, совершенно замкнутый, ночами работает, днем спит, издает газету, в которую сам же и пишет, — такое, как вы знаете, часто бывало в XIX веке (газета или журнал одного автора-редактора). Интересно, что называлась его газета «Мгновение». Очень неслучайное название. Он считал, что мгновение — это то место, где вечность или Бог встречается со временем.

И над ним стали издеваться. Он стал постоянным предметом насмешек, как чужак, своего рода достопримечательность (сейчас бы сказали: «городской сумасшедший»). «Корсар» наполнял свои страницы грубыми карикатурами на него, такими как «Философская дра-

ка», «Мироздание вращается вокруг С. К.». Это усилило в нем ненависть к своему времени, ненависть к толпе.

Тема массы, тема толпы — одна из главных и постоянных его тем. Задолго до того же Ортеги-и-Гассета и других философов, описывающих феномен массового общества, и примерно в одно время с Герценом, Михайловским, Миллем, Леонтьевым, Тардом, Лебоном и другими философами, которые первые начали осмыслять тему мещанства, толпы, массы. Кьеркегор много об этом размышлял, и атаки на него со стороны «Корсара» весьма способствовали этому. Толпа всегда не истинна, масса питается слухами, она живет примитивно, суетливо-поверхностно и неподлинно, это понимал Кьеркегор. Личность должна выйти из строя, выйти из толпы. Кьеркегор — совершенно не политический мыслитель. Но в то же время в той небольшой степени, в какой он все же был политическим мыслителем, он — критик демократии как формального и бессмысленного уравнивания, насилия над личностью со стороны безликого агрессивного большинства, критик того, что Ортега-и-Гассет назвал «восстанием масс», а Герман Гессе — «фельетонной эпохой». Острое переживание мещанства, формирующегося массового общества, болезненно обостренная реакция на злобные и глупые газетные карикатуры. Тема глупости, безличности, самодовольства публики, науськиваемой «желтой» прессой. Это тема очень важна для защиты экзистенции, индивидуальности.

Итак, Сёрен Кьеркегор издает газету «Мгновение», пишет и лихорадочно издает книги, которые почти не находят читателя, и становится объектом систематических издевательств. Теперь он не просто одинок и не понят, но и выставлен в общественном мнении в самом



нелепом и дурацком образе. Если говорить о внутренних и внешних событиях его жизни, двух я коснулся — отец и Регина. Отношения с отцом и разрыв с невестой, трагический и загадочный.

Третье важнейшее событие второй половины его жизни — это его острейший конфликт с датской церковью. Повторяю, Кьеркегор не хотел быть «основоположником экзистенциализма», вообще не претендовал на лавры какого-то великого философа. Он хотел быть христианином! При этом он вполне ясно понимал, что быть христианином — это всегда ставить под вопрос свое христианство. Это некий парадокс. **Ведь единственный настоящий христианин — это Христос. А я — не Христос! Значит, я все время ощущаю, что я не настоящий, не подлинный христианин.**

Христианин Кьеркегор и критик христианства Ницше приходят с разных сторон к одному и тому же, к тому, что Ницше назвал фактом «смерти Бога», то есть к глубочайшему кризису оснований христианства в современной им и нам Европе.

Я уже много говорил в нашу первую встречу, что религиозный экзистенциализм всегда еретичен, всегда восстает против ортодоксии. И Кьеркегор — тому яркий пример. Приведу цитату: **«Христианство без подражания Христу на деле — просто мифология, поэзия. Просвещенный XIX век видит в христианстве только миф. Но ему не хватает мужества от него отказаться».**

С точки зрения Кьеркегора, современные люди занимают «игрой в христианство». Он называет этот феномен «игры в христианство» **«воскресным христианством»**: человек живет всю неделю, а в воскресенье

вдруг вспоминает: «Ах да, я же еще и называюсь христианином! Надо бы в церковь зайти, свечку поставить». А он, Сёрен Кьеркегор, не хочет играть, он хочет быть христианином, и... отчетливо и мучительно понимает, как это невозможно. Христианство без внутренней веры, без мученичества, без подражания Христу, без сомнения, без риска, без жертвы, без страсти — это глупая пародия. И христианство, таким образом, умерло в нашем мире, говорит Кьеркегор. Потому что это сплошная имитация, «симулякр», как сказал бы Бодрийяр.

Приведу еще одну цитату: «Большинство людей полагают, что серьезное дело — получить должность. Затем внимательно следить, как скоро освободится должность более высокая, чтобы постараться ее занять, чтобы потом переехать на новую квартиру и заняться ее обживанием. Они полагают, что серьезное дело — войти в хорошее общество. К обеду у Его Превосходительства они готовятся тщательней, чем к причастию. И если вы увидите их по пути, то обнаружите столь серьезными и важными, что просто ужас. Что ж, все это я еще вполне могу понять. Но единственное, чего я понять не могу, так это того, что если все это — серьезно и важно, тогда выходит, что вечность — сплошная шутка и шалость. Ибо в вечности нет ни продвижения по службе, ни повышения в чине, нет там ни переезда на новую квартиру, ни обеда у Его Превосходительства».

И другая цитата из Кьеркегора: **«Был ли апостол Павел государственным служащим? Нет. Имел ли он выгодную работу? Нет. Зарабатывал ли он большие деньги? Нет. Был ли он женат и производил ли на свет детей? Нет. Но ведь тогда выходит, что Павел не был серьезным человеком!»** Комментировать это, думаю, нет необходимости. Лучше и точнее не скажешь.

В общем, понятно, что с такими взглядами, убеждениями и сомнениями Кьеркегор был обречен на столкновение с теми, кто называл себя христианами, прежде всего, с протестантским духовенством. И он все более явственно шел навстречу катастрофе. Катастрофа же состояла в том, что его никто не понимал.

Кьеркегор мечтал спровоцировать общество на какой-то взрыв. Может, в этом можно найти гордыню, а может, и нет, но больше всего он мечтал о судьбе мученика. Он считал, что в этом смысле идеален Сократ, который смог довести афинян до того, что они его судили и казнили. Потому что заставить себя убить — это заставить относиться к себе предельно серьезно, это спровоцировать людей на рефлексию и действие. Но такая участь не была ему самому дана.

Все дело осложнялось еще и тем, что глава протестантской церкви Дании, епископ Мюнстер, был близким и давним другом семьи Кьеркегора. Он был духовником его отца, нянчил самого Сёрена. И лично к нему Кьеркегор относился достаточно неплохо. Но, конечно же, он видел в нем воплощение всего того плохого, что он видел в современном христианстве. И когда в 1854 году епископ умер, терпение Кьеркегора лопнуло. Потому что назначенный на его место епископ Мартенсен выступил со слащавой статьей и проповедью, где назвал покойного епископа Мюнстера не больше не меньше как «свидетелем истины». А ведь, как вы помните, «свидетель истины» — это буквально мученик (*μάρτυς*, по-гречески). Тот, кто свидетельствует об истине всей своей жизнью. Кьеркегор раздражается в своей газете серией статей, где резко нападает на покойного епископа и на его преемника. Первая статья так и называется: «Был ли епископ Мюнстер свидетелем истины?», где он высказывает все

без всякой политкорректности по этому поводу — что такое быть христианином и почему епископ не был «свидетелем истины», а способствовал ее забвению.

Что тут началось! Никто ничего не понял, конечно. Поняли только одно, что какой-то Кьеркегор ругает уважаемого человека, да еще и покойного! Начался вопль: надо посадить его в тюрьму, в психушку, закрыть газету. Сам Сёрен был бы очень рад этому развитию событий. Он считал, что это именно то, что нужно совершить датчанам с ним и ему с датчанами, чтобы как-то встряхнуть их и пробудить от спячки. Но даже такого счастья ему не было дано: началось всеобщее улюлюканье, оплевание, истерика вокруг него. Если раньше на него смотрели как на безобидного чудака, который что-то пишет непонятное, гуляет по ночам, ходит в оперу, покинул свою невесту, да и вообще философ (а это уже диагноз для обывателя), то теперь он поднял руку на святое, ругает уважаемых людей. И этой полемикой, острым лобовым конфликтом с официальной датской протестантской церковью и всем обществом омрачен самый конец его жизни. Человек, который жил так трагически, так внутренне насыщенно воспринимал мир, был так уникален и оттого так одинок, так много размышлял и так много чувствовал! О нем можно сказать, как Расин сказал некогда о Паскале: «Он умер в 42 года от старости». Он шел по улице, упал от истощения, его отнесли в ближайший госпиталь, и там он скончался в ноябре 1855 года.

Вот такая трагическая жизнь и такая вот смерть: непонимание, одиночество, разлука с любимой, отчаяние, насмешки, травля, забвение. А через шестьдесят — семьдесят лет в Кьеркегоре увидят великого философа, предтечу экзистенциализма и диалектической теологии.

Очень важный момент — то, как писал Кьеркегор. Я уже сказал, что он был тончайший психолог, величайший писатель. Как и многие экзистенциалисты, он излагает свои мысли не только в форме трактатов, статей, но в форме афоризмов (скажем, вспомним «Афоризмы эстетика» в «Или — или»), в форме романов и повестей («Повторение», «Дневник обольстителя»). Что тут принципиально важно?

Во-первых, вот эта **сократовско-платоновская диалогическая стихия**. Можно четко разделить все произведения Кьеркегора на две части. Вторая группа, как правило поздняя, написана им от своего имени и посвящена прямо апологии христианства. Некоторые труды, где он прямо говорит о христианстве, подписаны его фамилией.

Но большая часть его ранних произведений подписана не его фамилией, а разными псевдонимами — Константин Констанциус, Иоанн Климакус (был такой христианский мистик в V веке) и целый ряд других имен. Причем тут возникает сложная система. Книга написана от чьего-то имени, к ней написаны предисловие, предисловие к предисловию, вступление от издателя... Возникает такая галерея сложных зеркал, в которых отражается множество разных людей. Для чего это? Система таких двойных-тройных механизмов, когда есть книга, созданная вымышленным человеком, а к ней — предисловие другого вымышленного человека, а к тому — третье предисловие третьего вымышленного человека и эти герои переходят из книги в книгу, как-то сталкиваются, взаимодействуют друг с другом, друг друга комментируют и оценивают. Зачем это? Как говорят литературоведы, «система непрямых высказываний». И та самая пресловутая ирония... Зачем все это?

Как я уже сказал, для понимания Кьеркегора важно его замечательное умение недоговаривать. Речь идет об экзистенции, о личности, о субъективности, о том, что абсолютно единично. А слово — это всегда что-то общее, связанное с понятием. Словом нельзя передать личность, нельзя передать ничего важного. Словом можно только подвести к этому, намекнуть.

Здесь мы подходим к одному из главных понятий Кьеркегора, которое чрезвычайно роднит его со столь важным и дорогим для него Сократом. Это понятие двойной рефлексии, некой провокации.

Смотрите, ведь каждый из нас уже есть. Каждый из нас есть и каждый из нас абсолютно единственен, с одной стороны. С другой стороны, каждый из нас еще должен это понять. А как это понять? Через рефлексию, через выбор. То есть, пока мы есть, мы как бы живем как овощи, как растения, как животные, как дети. Как толпа. Мы растворены. **Мы есть, но мы не знаем, что мы есть! И мы не знаем, кто мы такие. Мы не выполнили завет «познай себя», «будь собой».** Вот это — первичная рефлексия, когда я просто что-то делаю, и все. Потом есть такой момент, что я осознаю, что я это делаю. Наступает осознание. И, наконец, я осознаю, что я осознаю, что я это делаю. Именно я и именно это делаю! Осознание осознания. И вот это Кьеркегор называет «двойная рефлексия». Именно тут, в этом возвратном движении сознания, пробуждается экзистенция. **Человек не просто есть, а он понимает, кто он есть.** Это невозможно без рефлексии, невозможно без выбора.

Тут наиболее уместный пример — это сон и пробуждение. Пример, очень характерный для многих философских и религиозно-мистических традиций. Помните,

Будда — значит «Пробужденный» на санскрите? А Гераклит говорит: большинство людей спит наяву.

У Кьеркегора есть образ (забегу вперед — я его очень люблю). Он сравнивает каждого человека с крестьянином, который едет на телеге, держит в руках поводья от лошади и спит, и то ли он едет на лошади, то ли лошадь его везет куда пожелает. Но он может проснуться, стряхнуть с себя спячку, повернуть лошадь направо или налево. И каждый из нас — такой крестьянин. Мы вроде как есть, но в то же время нас нет. Мы живем во сне, не осознавая и не выбирая себя. Но мы можем пробудиться. **Пробуждение спящего — когда тот, кто есть, и есть единственный, осознает себя как того, кто есть, и есть единственный.** Вот, что такое двойная рефлексия. Я не просто есть и я уникален, а я осознал себя, свою уникальность, я взял на себя ответственность. Тут чрезвычайно важный для всякого экзистенциалиста момент рефлексии и выбора. И вот тут как раз важен Сократ. Ведь что есть Сократ, как не все это? Побуждение человека стать собой, осознать себя, начать деятельность, очень мучительную, очень болезненную, выхода из строя, выхода из толпы, из вот этого растительного блаженного доличностного существования. Ведь очень многие так и могут всю жизнь продремать на этой кобыле, на этой телеге, едущей невесть к какому обрыву, от спячки так никогда и не перейти к бодрствованию, от первичной рефлексии не перейти ко вторичной. Не сделать выбор. Не узнать себя в мире.

Вот это все очень важно — выбор, рефлексия, осознание себя в качестве себя. А как это сделать? А сделать это можно, только спровоцировав читателя. На мысль, на поступок, на стыд, на самоосознание и самоопределение. На «отделение» себя от себя.

Тут, конечно, сразу вспоминаются не только Сократ, но и Платон. Я в свое время много читал и писал о нем. Почему Платон никогда не говорит от первого лица в своих диалогах? Потому что главный герой диалогов Платона — это не Сократ даже, а читатель. Задача диалогов Платона, как и диалогов Сократа, спровоцировать человека на некую реакцию. Платон сталкивает в своих диалогах не позиции, а живых и уникальных людей, чтобы не только показать читателю многомерность и бездонность истины, но и попытаться высечь у читателя искру самоопределения. Он показывает читателю-зрителю: «Смотрите, вот вам Алкивиад! Вот Продик! Вот Критон! Вот Гиппий! Вот вам Горгий! А где же, с кем же вы?»

И то же самое делает Кьеркегор, абсолютно то же самое. Его несравненное оружие — система не прямых высказываний. Их цель — спровоцировать читателя, войти в его мир. Сталкиваются не просто какие-то «позиции», какой-то «А» с каким-то «Б», а живые узнаваемые люди, со своими страстями, интересами, характерной речью. Поэтому очень важно понять, для чего Кьеркегор использует все это. Литературные художественные формы, афоризмы, дневниковость, не прямые высказывания, псевдонимы, сложные системы зеркал. Это совершенно все то же самое, что и платоновско-сократовский диалог. Его цель — пробудить человека от спячки, заставить вступить в диалог не только речью и мыслью, но и самой жизнью, намекнуть на невыразимое, подтолкнуть человеческую субъективность, столкнуть не позиции, а живых людей. Поэтому он продуманно использует такую систему образов, такую систему построения своих произведений.

И еще одна очень важная черта. Ее мы отчасти увидим потом в Сартре. Это странная такая особенность —

«скрытность-откровенность». Предельная открытость и предельная закрытость.

Вспомним «Из записок еще живущего». С одной стороны, Кьеркегор намекает на что-то, чего никто не знает. С другой — прямо указывает на это тайное. И точно так же все его произведения рассказывают об истории с Региной Ольсен, но не прямо. Это шифровки, которые можно бесконечно расшифровывать.

Когда я думаю о Кьеркегоре (а думаю я о нем почти ежедневно, признаюсь), мне такой очень странный образ приходит в голову, он мне бесконечно симпатичен, близок: образ лисенка, притаившегося в норе. Он весь в норе, но хвост чуть высовывает из норы. И вот мы можем за этот хвост выхватить и вытащить его. Скрывание открывания. Олитературирование себя. Это и у Сартра мы ярко видим: сочетание предельной, до бесстыдства, откровенности с предельным же достраиванием, скрыванием, олитературированием себя под разными псевдонимами и лирическими героями. Это очень кьеркегоровское. Система героев, масок, зеркал, провоцирующая читателей. Множество масок, личин, чтобы читатель сам определился, кто он сам и как ему к этому относиться.

(Помните, в гениальном «Солярисе» Станислава Лема Крис Кельвин мучительно спрашивает у своего коллеги Снаута, кто же все эти «Гости», загадочные посетители их корабля, порожденные закоулками их же душ. И что он слышит в ответ? Снаут в ужасе отшатывается и пристально смотрит на него: «А ты? Кто ты такой?»)

Теперь перейдем ко второй части лекции о Кьеркегоре. Вот я рассказал о жизни Кьеркегора, об особенностях его, как сказали бы сейчас, письма. Теперь мы

подошли к очень важному пункту, который нельзя миновать и который является принципиальным.

Я уже говорил, что на Кьеркегора противоречивым образом повлияли Сократ, в чем-то — романтики. Но еще одна важная точка его понимания — это Гегель. И Кьеркегора часто называют анти-Гегелем. Вообще, надо сказать, чтобы было понятно: почему Кьеркегор так ополчился на Гегеля? Потому что Гегель — это больше, чем Гегель. Так же, как мы с вами говорили насчет антитезы романтиков и просветителей, Паскаля и Декарта. Гегель — это не просто Гегель, какой-то философ, пусть великий, а это — целая эпоха в европейской культуре. **Гегель — это вершина и конец классики. Это вера в разум, вера в науку, вера в прогресс, во все эти модерновые идола. Последний величайший философ, который воплотил и довел до завершения некоторые тенденции эпохи.** Спорить с Гегелем — это спорить со своим временем. Почти все, что было интересного в европейской философии XIX века, либо вышло из Гегеля, как его творческое развитие, преломление, отчасти критика: Маркс, Фейербах, Штирнер, Бакунин, которые были гегельянцами, но далеко ушли от Гегеля, творчески его пересматривая; либо вышло из врагов Гегеля, которые не принимали его изначально в самых его основаниях. Тут на ум приходят Шопенгауэр и Кьеркегор. (О Шопенгауэре я сейчас говорить не буду; думаю, все вы, конечно, имеете о нем какое-то представление.) Они всю свою философию строили как антигегельянскую. Но это не просто Гегель им не нравился, а им не нравилось то, что за этим именем стоит. А что за ним стоит?

Давайте пробежимся по пунктикам. И, говоря о Гегеле, будем одновременно говорить и о его антиподе — Кьеркегоре.

Во-первых, может, не самое главное, но существенное: Гегель очень ярко выразил ту убежденность философии Нового времени, что философ как частное лицо и философия, которую он создает, — это две большие разницы. То есть кто такой я, философ, как человек, как частное лицо, как я живу, это неважно. Гегель как человек был довольно ничтожным. Как о нем пишет Владимир Соловьев, «умеренный и аккуратный». При этом он считал, что он познал истину, он открыл людям Абсолют. И эти две ипостаси никак не связаны. Даже Шопенгауэр, который на Гегеля всегда нападал, тоже резко разделял в себе это. Он писал однажды: кто такой я? Это не тот неудачник, к которому на лекции никто не ходил, у которого все было плохо. А это тот, кто открыл людям истину, написав «Мир как воля и представление». Даже Шопенгауэр при всем своем антигегельянстве следовал традиции: есть человек, а есть его философия. И важна философия. В философии личность преодолевается во всеобщем, в абсолютном.

Как вы понимаете, Кьеркегор высказывает ту важнейшую истину экзистенциализма, которая возвращает нас к Античности: «Сначала жить, а потом философствовать». Наша мысль — лишь часть нашей жизни, а не наоборот. Нельзя разделять философа и его философию. Нельзя разделять человека как частную личность и его учение. Повторяю, это может быть не самое главное, но это важно. Это вообще принципиально для всего экзистенциализма. Философия как часть философа, а не наоборот. Это не две какие-то разные реальности. При чем философ как личность — ничтожно малая величина, а его философия — это нечто грандиозное.

Второй момент. Гегель — это, как известно, торжество не просто рационализма, но и духа системности,

того духа системности, с которым так воевали романтики. **Гегель однажды сказал: «Истина — это система». Философия — как наука, систематичность, постижение всеобщего. С этим Кьеркегор тоже спорит, он говорит: нельзя систематизировать жизнь, нельзя систематизировать личность.** Всегда будет остаток — иррациональное, личное, все, что вылетает из этой системы. То есть философствование Кьеркегора и экзистенциализма — это философствование антисистемное, антисциентистское, антиобъективистское, антирационалистическое. Самое главное — жизнь; личность всегда выпадает из системы. Система — это всегда что-то мертвое, завершенное, догматическое. Я уже говорил об особенностях писания Кьеркегора, его попытках схватить как раз вот это невыразимое, намекнуть, подвести, спровоцировать человека.

А дальше самое главное. Все знают главнейший тезис Гегеля: **«Тожество бытия и мышления», «Все действительное разумно, все разумное действительно».** Кьеркегор говорит: нет, между бытием и мышлением существует огромный зазор. Бытие вовсе не разумно. А разум вовсе не тождествен бытию. Между ними пропасть. И далее: для Гегеля важно только всеобщее, объективное, необходимое. Гегель — певец всеобщности. Личность — только момент во всеобщем. А случай, частность, личность — это всего лишь проявление необходимости, объективности.

Пафос Кьеркегора и его восстание идет по всем пунктам: против духа системы и, прежде всего, в защиту личности. Да, дважды два — четыре, но что мне с того? А вот самое главное — оно всегда лично, всегда недоказуемо. Нельзя доказать, что есть Бог, нельзя доказать, что человек хорош. Но это — главное. И оно не

вгоняется ни в какую систему, никак не передается, не доказывается. Об этом можно только свидетельствовать, но доказать нельзя. Кьеркегор защищает личность от безличности. Защищает свободу от необходимости. И в этом смысле Кьеркегор — вполне романтик. Вообще, у него отношения с романтизмом чем дальше, тем хуже, но в этом пункте он до конца остался романтиком. Как, например, он формулирует, что такое вера? Для него **«вера — это тяжба о возможном»**. Во всем, что говорит об объективном, необходимом, всеобщем, безличном, для Кьеркегора чувствуется что-то тоталитарное, что-то бесчеловечное. То, что меня давит, исключает, превращает меня в вещь, растворяет. Против объективной истины — субъективная истина, против необходимости — свобода и возможность, против тотальности разума — не сводимый к разуму остаток реальности. Против безличности — личность.

Еще один важный пункт. В философии Гегеля мы видим очень резкую тенденцию в отношении религии. Бог фактически пантеистичен. Гегель, конечно, маскировался под христианина (ну, еще бы!), но его философия по сути своей пантеистична. Он пытался ее стилизовать, облечь в христианские формы, но, в сущности, это нечто пантеистическое. Начало, подчиненное необходимости, — там теряется личный Бог. А для Кьеркегора личность как в человеке, так и в Боге, очень важна. Общение, встреча с Богом возможны для него не на олимпе абстрактных рассуждений, а лишь лицом к лицу, в страхе и трепете.

Но самое главное другое. У Кьеркегора совершеннейший шаг. Как сказано в схоластике, «философия — служанка богословия», а у Гегеля все наоборот: «религия — служанка философии». Представьте себе, рели-

гия — это старая почтенная бабушка-инвалид; она пожила свое, имеет заслуги. Давайте ее пристроим в какую-нибудь богадельню, пусть она там живет на покое, а мы философски будем ее обосновывать. То есть, по Гегелю, религия — это недофилософия. Она имеет заслуги, но без философии она — ничто. Она выражает философские истины, но в несовершенном виде. По Гегелю, философия — «воплощение абсолютного в абсолютной форме». А религия — это недофилософия. Так религия полностью оказывается заложницей философии, вера — заложницей разума. При том, повторяю, Гегель ничего плохого не хотел! Он, выпускник теологического факультета Тюбингена, вовсе не хотел вообще религию ниспровергнуть! Он всего лишь превратил ее в такую вот жалкую приживалку при философии, которая без философии ничто.

И вот это, конечно, вызывает у Кьеркегора страшное возмущение. Потому что, если религия нуждается, как в костылях, в разуме, морали, философии, то тогда не нужна никакая вера. Тогда религия становится вообще не нужна! Кстати говоря, как вы знаете, именно такой шаг сделали и молодые младогегельянцы. Они сказали: если религия всецело обосновывается философией, то как философия религию обосновывает, так она может ее и ниспровергнуть! И такой шаг сделал Дэвид Штраус, потом Бруно Бауэр, потом Людвиг Фейербах — и пошли-поехали все эти молодые гегельянцы. То есть они логически выросли из Гегеля. Гегель философски обосновывал религию, они ее философски опровергли.

А для Кьеркегора это принципиально неприемлемо. Несводимость религии к философии, несводимость веры к разуму — это принципиально важный момент его расхождения с Гегелем.

Совсем быстро, практически скороговоркой, пробежимся по некоторым понятиям, темам, особенностям его философствования. Хотя, как вы понимаете, философия Кьеркегора несистемна. Цель моя при этом, конечно, не все рассказать за пару часов, но, как всегда, лишь «показать рукой», что-то лишь назвать и обозначить, чтобы вы сами захотели все прочитать.

Сначала, собственно, о понятии экзистенции. Человек для Кьеркегора — это исключительно личность! Кьеркегор использует понятие, которое независимо от него примерно в те же годы использует Макс Штирнер: «Единственный». Важнейшее, что у Штирнера, что у Кьеркегора, это понятие Единственного, Единицы. Кьеркегор пишет — я бы хотел, чтобы на моей могиле написали только одно слово: «Единственный». Понятно, что здесь это слово присутствует совсем в другом смысле, чем у Штирнера, но тем не менее... Единственность. Каждый должен понять, что он — один, что он есть и что он должен прожить свою жизнь. Человек должен выйти из толпы. Здесь как раз и возникает у датского экзистенциалиста тема массы. Критика толпы, анонимности и всего того, что в XX веке назовут «массовым обществом» и «массовой культурой». Нормативная этика, нормативная, скрижалеобразная мораль, и разум — анонимный, объективно-обезличенный, гегельянский. По Кьеркегору, человек должен найти совершенно другую этику, совершенно другую рефлексию. Наконец, человек убегает от себя во что-то, что Паскаль называл «забавами», а позже назовут неподлинным существованием или отчуждением. Личность должна выйти из толпы.

И тут очень важный момент. Кьеркегор говорит: что отличает человека от животного и христианина от язычника? Для Кьеркегора одно связано с другим: христиан-

ство и человечность. Так вот ответ: то, что в мире природы род выше индивида. И в языческом мире так же. В языческом мире интересы общего, целого, коллектива важнее индивида. И в природе род важнее особи, индивида.

А в мире людей и в христианском мире все наоборот. Индивид выше рода. Как не устает повторять Кьеркегор, «никто не может заменить меня перед Богом». Я незаменим. Кардинальнейшее отличие человека от всего нечеловеческого (и эта истина провозглашена, по Кьеркегору, сначала Сократом, а затем христианством) — способность и долг личности выйти из толпы, осознать свою уникальность, единичность. Несводимость человека к роду. **В природе род над личностью, а в человеке наоборот — личность над родом. В язычестве коллектив над человеком, в христианстве — все наоборот.**

Здесь мы подходим еще к одному важному понятию, очень мной любимому. Это экзистенциальное понимание истинности. Мы знаем, что самая популярная концепция истины — это корреспондентская, классическая, объективистская, восходящая к Аристотелю. Она говорит, что истина — нечто объективное, это соответствие моего суждения предмету.

Кьеркегор предлагает совершенно другое понимание истины, в духе Сократа, в духе Христа. Сократ, который отказывался записывать истину, потому что считал, что истина личностна, непередаваема. Христос, который отказался отвечать на вопрос Пилата «что есть истина?», потому что вопрос поставлен неправильно. И то же самое Кьеркегор. Что такое экзистенциальная исти-

на? Это истина субъективная. Он так прямо и пишет: «Истина есть субъективность».

Вот одна цитата из Кьеркегора, слушайте внимательно: **«Упразднение личного Я — настоящая катастрофа Нового времени. Когда этическое и религиозное содержание сообщают в безлично-объективной форме, правда превращается в ложь».**

То есть, экзистенциальное понимание истины говорит в первую очередь об онтологичности истины. Истина — нечто бытийное. Это не просто познавательный акт, это акт бытийный. Снова приведу в пример любимую цитату: **«Истину нельзя знать или не знать. В истине можно быть или не быть. Истина — это не то, что ты знаешь, истина — это то, что ты есть».** Истина понимается как субъективность, как страсть. Мы говорим: «истинный друг», «истинная любовь». Мы же при этом не имеем в виду что-то объективное. Говоря «истинная любовь», мы имеем в виду: любовь страстная, любовь пылкая, любовь искренняя. Ничего объективного. Сплошная вовлеченность. Причем, повторяю, по мысли Кьеркегора, я могу говорить абстрактно-истинную вещь, например: «Любите друг друга! Бог есть! Верьте в доброе начало в человеке!» Но если я это говорю без блеска в глазах, если я в это не верю, если это никак не связано с моей жизнью, то это — ложь. Даже если объективно это — истина. Соотнесение себя с истиной, искренность, страсть, вовлеченность — вот что такое экзистенциальное понимание истины. Если говорить коротко.

И, конечно, это связано с человеческой единственностью. То, что делал Сократ. Пробудить в человеке человека путем двойной рефлексии. Мы выходим на важнейшее понятие выбора, понятие рефлексии. Человек

становится собой тогда, когда он начинает задаваться сократовским вопросом-призывом «Познай себя!», и тогда, когда он делает выбор. Выбор — это то, что конституирует меня как меня. Вспомните пример про спящего крестьянина на телеге с лошастью. В выборе мы становимся собой, мы узнаем, кто мы есть, мы пробуждаемся из спячки. Одно связано с другим. Для этого нужно выйти из толпы, из того, что Достоевский назвал замечательным словом «всемство», из того, что в философии Хайдеггера называется *das man* (некто анонимное, безликое). Выйти из всемства, анонимного существования, пробудиться ото сна. Быть собой, выбрать себя. Вот пафос философии Кьеркегора. В защиту личности против Гегеля и против всего, что стремится отрицать нашу личность. И здесь очень и очень важна страсть!

Да, кстати. Я забыл ранее указать еще один важный аспект, вдогонку теме сравнения Кьеркегора с Гегелем.

Это диалектика. Оба — великие диалектики. Но насколько отличается их диалектика!

Просто в двух словах подытожу и резюмирую.

Диалектика Гегеля — это диалектика объективного, диалектика сущности, Абсолютного Духа. Диалектика Кьеркегора — это возвращение к сократовско-платоновской диалектике, диалектика субъективности, не сущности, а существования, не Абсолютного Духа, а Единственного, человеческой души, говоря по-простому.

Затем, диалектика Гегеля, как вы, конечно, помните, триадична: тезис — антитезис — синтез. А что это значит? Это значит, что она всегда заканчивается хеппи-эндом. Противоречие тезиса и антитезиса всегда счастливо разрешается в синтезе. Так торжествует «разумная

действительность». Диалектика Кьеркегора принципиально противоречива и дуалистична. Она формулируется именно как «или — или». И — выбирай! Нет никакого разрешения, нет никакого синтеза, никакой разумной действительности. Ты стоишь перед выбором, и ты не можешь ничего просчитать, перенести на кого-то свою ответственность. Выбирай: «или — или». Направо пойдешь — коня потеряешь, налево — еще что-то сломаешь. Нет гарантированного счастливого финала. У Гегеля — триада, у Кьеркегора — диада.

Возвратимся к экзистенциальной истине. Экзистенциальная истина для Кьеркегора — это то, что важно для меня. Не вообще для кого-то, для дяди, для какого-то абстрактного «человечества», а для меня!

Вот он пишет, послушайте, как хорошо и как точно: «Существование всегда единично. Абстрактное не существует. Что есть абстрактное мышление? Это мышление без мыслящего». Запомните это. Как это прекрасно: «Абстрактное мышление — это мышление без мыслящего»!

То, что для всех, то ни для кого. Любая социализация, по Кьеркегору, это всегда отчуждение, неподлинность. Часто вспоминают знаменитый буддистский пример, когда Будду спрашивали: как устроен мир? Что такое Бог? Что такое нирвана? И Будда всех, кто его спрашивал, вразумлял при помощи такого примера: в человека попала стрела, и у него болит рана. Он не будет спрашивать, откуда прилетела стрела, из чего она сделана, кто ее выпустил, — это все праздная болтовня. Он будет думать только об одном — как исцелить рану. Не нужны, показал Будда, все эти общие рассуждения

о Боге, о космосе. А вот в меня — в меня! — стрела попала. Надо немедленно ее вытащить!

Вот вам субъективное понимание истины — не рассуждение о мироустройстве, миропорядке, а вот то, что у меня болит здесь, в сердце. Это надо излечить.

И еще одно важное понятие, вскользь его коснусь. Для Кьеркегора человек — существо принципиально двойственное. Но это общая идея всех экзистенциалистов, Человек — это парадокс. **Это точка встречи свободы и необходимости. В человеке встречается бесконечное и конечное, свободное и необходимое, божественное и телесное. Собственно говоря, в человеке пробуждается духовная природа над эмпирической, над телесной, над детерминированной. Человек принципиально парадоксален.**

Кстати, отсылаю вас к прекрасным параграфам книги Роде, где речь идет о влиянии Кьеркегора на психологию и экзистенциальное мышление XX века, где он очень здорово говорит о том, что современная психология началась с того, что отменила вообще душу как таковую. Как хорошо сказал один умный человек (кажется, Ключевский), современная психология (то есть дословно: учение о душе!) это «учение не о душе, а об ее отсутствии»! И она начинается с того, что нет никакой души как метафизической качественной надэмпирической целостности, а есть только какие-то рефлексы. И это, согласитесь, чудовищно! Кьеркегор говорит о целостности, уникальности и необъективируемости человеческой экзистенции. И в этом смысле он — тончайший знаток человеческой души, как и Достоевский, например.

И (как за ним будут повторять другие экзистенциалисты, Хайдеггер и Сартр) Кьеркегор очень большое внимание уделяет теме страха. У Хайдеггера это Ужас (знаменитый *Angst*), у Сартра это важное понятие. Но первый из экзистенциалистов, как и во всем после Паскаля, здесь Кьеркегор. У него, как вы наверняка заметили, даже одна работа так и называется «Страх и трепет», а вторая — «Понятие страха». Страх, по Кьеркегору, это «головокружение свободы». В страхе проявляется наша свобода. И со своей любовью к парадоксам Кьеркегор характеризует страх как «антипатическую симпатию и симпатическую антипатию». Страх — это пропасть, которая нас одновременно и притягивает, и отталкивает. В страхе проявляется и наша греховность, и наша божественность, и наше величие.

Кьеркегор очень глубоко (а потом по его стопам пойдут и Сартр, и Хайдеггер) разбирает экзистенциальный страх как то, в чем проявляется человеческая двойственность, человеческое ничтожество и свобода, плененность души миром.

Но тут, пунктирно едва наметив многие темы (о Единственном, выборе, страхе, истине, экзистенции у Кьеркегора, а есть еще, например, интересные темы о «повторении», «мгновении» и так далее), я в очередной раз должен поставить многоточие и спешить дальше.

Я как-то увлекся. Перейду к следующему, о чем нельзя не сказать и о чем написано во всех, даже самых скверных учебниках, где хоть как-то затронут Кьеркегор. Сложно излагать о Кьеркегоре, потому что он не систематичен. Но обычно всегда говорят про знаменитые «три стадии» у Кьеркегора. И я тоже скажу сейчас. Итак, во многих

своих произведениях Кьеркегор говорит о трех стадиях на жизненном пути человека. Услышав цифру «три», вы, наверное, сразу же закричите: «О, вот и Гегель! Триада!» И будете не правы. Ничего подобного Гегелю. Это не гегелевская устремленная ввысь лестница, где есть три последовательные ступеньки, и ты шагаешь по ним торжественно от тезиса к антитезису и всепримиряющему синтезу, а скорее распутье (вспомните васнецовского витязя!) и три принципиально разные жизненные стратегии. И с одной из них можно перескочить на другую путем скачка, прыжка. Это именно развилка.

Что же это за три стадии? Я сперва их назову, а затем немного о них порассуждаю.

Первую стадию Кьеркегор называет эстетической.

Вторую — этической.

Третью — религиозной.

Замечу, что о двух первых стадиях Кьеркегор подробно рассуждает в «Или — или», точнее, наглядно со всех сторон демонстрирует нам эти жизненные стратегии. И Петер Ганзен, который, плохо представляя себе философию Кьеркегора в целом, перевел часть «Или — или» на русский язык и назвал их «Наслаждение и долг», думал, что эстетическая стадия по Кьеркегору — это плохо, а этическая — хорошо. Но, если мы выйдем за рамки этой работы и посмотрим другие, прежде всего, «Страх и трепет», то увидим, что на самом деле обе хуже: и эстетическая «плохая», и этическая «плохая», а «хорошая» — только третья, религиозная. Но в рамках работы «Или — или» мы имеем и можем наблюдать только две стадии. Отсюда такая абберрация в их восприятии. А если мы покинем пределы «Или — или» и обратимся к другим сочинениям гениального датчанина, мы сразу же увидим и третью стадию — религиозную.

Очень коротко объясню, что же такое эстетика. Это совершенно не наше с вами понимание о ней, не учение о прекрасном и тем паче не философия искусства. Я бы сказал, что здесь наиболее ярко виден уход Кьеркегора от романтизма. Эстетическую стадию можно рассматривать очень многомерно, в том числе как критику романтизма, потому что для Кьеркегора эстетик — это как раз романтик, или пародия на романтика, я бы так сказал. В этом образе мы встречаемся с некоторой карикатурой на романтическое мироощущение.

Эстетик, по Кьеркегору, это человек, который живет наслаждением, живет настоящим, живет мгновением, живет минутой, секундой, порхает по жизни. (Здесь очевидна карикатура на то романтическое томление, тоску по бесконечному, вечную погоню куда-то вдаль, о которых я рассказывал вам на прошлой нашей встрече.) Каждый человек делает выбор. Но какой выбор делает эстетик? Это всего лишь выбор внешнего объекта, к чему стремиться. **Выбор эстетика носит внешний и поверхностный характер.** Один эстетик гонится за славой, другой — за любовью, третий — за богатством, здоровьем. Эстетики — очень разные люди. Эстетики бывают глупые и умные. Бывают такие, как Хлестаков, а бывают такие, как Печорин или Чайльд-Гарольд. Бывают развитые эстетики, бывают недоразвитые. Но всех их отличает отсутствие внутреннего стержня. Выбор их носит внешний характер. Они не центрированы в себе, они всегда фрагментированы. Они всегда живут внешним. Они зависят от внешнего мира, а не от себя самих. Кьеркегор рисует потрясающе богатый и выразительный набор образов различных эстетиков.

С одной стороны, эстетик — это карикатура на романтика, а с другой, если мы посмотрим назад, безумно

напоминает «забавы» Паскаля. Это человек, который вечно убегает от себя куда-то во внешний мир, развлекает себя чем-то. Размышления и наблюдения Кьеркегора за эстетиками — это то, из чего вырастет впоследствии учение экзистенциализма о неподлинном существовании, учение марксизма об отчуждении и так далее. Человек, который живет неподлинно, не своей жизнью.

И Кьеркегор рисует блестящую, гениальную плеяду образов. Изумительный по психологической глубине и тонкости набор образов эстетиков. Четыре самых ярких типажа.

Дон Жуан — яркий тип эстетика, гонится за победой над женскими сердцами, коллекционирует их, как индеец — скальпы врагов. (Вспомните его любимую оперу Моцарта! С темой и образом Дон Жуана мы еще встретимся у Камю.)

Затем это Фауст. Умный Дон Жуан, «Дон Жуан познания», который уже все хорошее в жизни испытал, который хочет все познать, ничем не может утолиться и насытиться.

Далее это Агасфер. Вечный Жид — знаменитый персонаж культуры, проклятый и обреченный на бессмертие и скитания.

И, наконец, это Нерон, римский император. (Будь у нас немного побольше времени, я бы непременно провел параллели с образом императора Калигулы в пьесе Камю.)

Они все разные, но всех их отличает одно. Тут мы с вами подходим к очень важному понятию, на котором нельзя не остановиться. Чем умнее эстетик, чем он утонченнее — вспомните Печорина, — тем быстрее он приходит к отчаянию. Потому что внешнее всегда уходит.

Слава рассеивается, юность исчезает, красота меркнет... Этот человек живет не свою жизнь. Он не сделал выбора, он не собрался, он не центрировался. И умный эстетик находится в стадии непрерывного осознанного отчаяния.

Вот тут я хочу сказать, что отчаяние — тоже одна из важнейших категорий Кьеркегора, человека, который обладал гением страдания.

Эстетик обычно страдает неосознанно, эпизодически, отчаивается фрагментарно. Но отчаяние, говорит Кьеркегор, очень плодотворно. Отчаяние — это шанс. Шанс измениться. Эстетик должен довести отчаяние до крайности, до предельного напряжения, до последнего рубежа, должен понять: вот есть я и вот есть мир. Отчаяние дает человеку шанс совершить скачок и перейти на какую-то другую стадию жизненного пути. Но там его также поджидает отчаяние, только иное. Отчаяние, по Кьеркегору, поднимает человека из мира животных, в отчаянии проявляется торжество духа человека над его телесностью. Он подробно и детально разбирает отчаяние. Мы уже поняли, что экзистенция — единственный, открытый миру, незавершенный, данный субъект. Который не головой только мыслит, но и живет, целостно и страстно.

Кьеркегор говорит: что вообще является началом философии? Вспомните, Платон и Аристотель говорили: начало философии — это **удивление**. Мы удивляемся, что есть мир. А новая философия, с Декарта, началась с сомнения. Исходная стихия философии Нового времени — это сомнение. Как вы, конечно, помните, у Декарта методологическое сомнение — отправной пункт его размышлений: что истинно, что достоверно, на чем сердце успокоится? А Кьеркегор, и за ним другие экзистенциа-

листы (эта мысль со всей силой повторится у Ясперса), скажут: начало философии не только удивление, не только сомнение, но и, в первую очередь, отчаяние. Человек больше, чем голова. Потому что сомневаемся мы головой, а отчаиваемся всей душой. Сомнение — акт чисто интеллектуальный. Кьеркегор ему противопоставляет целостный, бытийный акт отчаяния. Отчаяние — начало, стихия философствования для Кьеркегора. Это стихия, в которой философия рождается и живет. И мы увидим, что на всех трех стадиях жизненного пути оно проявляется, хотя и по-разному. По-разному мы отчаиваемся и в разном, и сам мыслитель очень различно оценивает роль отчаяния на разных стадиях.

Но теперь перейдем от эстетика, который живет наслаждением, может прийти к отчаянию, который порхает по жизни, как птичка,— ко второй стадии. Вторая стадия — это этика.

Этик — это стоик. Не случайно, если образы эстетика — это Дон Жуан, Фауст, Агасфер и Нерон, то образы этика — это Сократ и Кант. Этик — это человек, который сделал выбор, вышел из спячки, собрал себя, выбрал себя, следует осознанно взятому долгу. Он не фрагментирован, он целостен. Он взвалил на себя ответственность за мир. Этик — это гражданин, семьянин, человек морали (как ясно уже и из самого его названия), человек, который взялся противостоять миру. Его выбор не внешний, а внутренний. **Он руководствуется не внешним наслаждением, а внутренним долгом.**

Но у этика есть свое отчаяние. С чем оно связано? Этик — это человек разума, морали. Это человек, которому противостоит Судьба. И, противостоя Судьбе, он

понимает свою недостаточность, свое крушение. Он пытается взять на себя ответственность за мир, но всегда пасует, потому что мы смертны. В мире правит необходимость. Этик обнаруживает себя в мире причин и следствий, в мире, в котором единственная истина — это смерть, единственная высшая инстанция — это Судьба. И поэтому у этика свое безысходное отчаяние. Отчаяние человеческого мужества и бессилия перед Судьбой, перед смертью, перед необходимостью, перед разумом, перед моралью.

Но именно поэтому и этик для Кьеркегора — это не то, за что он выступает, к чему призывает личность.

Возможна и третья стратегия. Хотя возможна для совсем немногих.

Это — религиозная стадия. Как мы уже с вами поняли, Кьеркегор — это христианин, который всю жизнь размышлял, что значит быть христианином. (Вспомним фразу Паскаля: «Грешники считают себя праведниками, а праведники считают себя грешниками».) И все время приходил к тому, что единственный христианин — это тот, что понимает, что он — не христианин. А все в XIX веке, кто считал себя христианами, не христиане.

И вот мы подходим к важнейшему трактату датского философа «Страх и трепет». Кратко скажу вам о нем. Мы встречаем здесь и в некоторых других книгах Кьеркегора очень важный для него образ — образ Рыцаря.

Кьеркегор выводит перед читателем два типа рыцарства. Рыцарь для него — образ человека, который прошел через некую инициацию, некое посвящение. Один рыцарь, о котором говорит Кьеркегор, это «Рыцарь покорности». Он называет так, например, Гегеля. Вот его

credo. Все действительное — разумно. Надо принять необходимость, покориться безликой всемогущей Судьбе. Что случилось, того уж не изменишь, надо это принять, понять и оправдать. Есть Закон — ничего не поделаешь. Мир прекрасен, прогресс царит. Это вот все — «Рыцарь покорности». Конечно, тут возможна разная модальность: в одном случае, если вы молоды, у вас все хорошо, ничего не болит, ничто не мучает и никто не умер — радость. Если же вы, напротив, стары, дряхлы и у вас все поумирали, то вы говорите: «Ну, ничего не поделаешь, се ля ви, такова судьба!». Но в любом случае — смирение, в любом случае — мир не изменить. Нет ничего выше Морали, Разума, Необходимости, Судьбы. Личность должна почтительно смириться перед ними! Всеобщее царит над единичным, нормативная этика царит над индивидом, разум царит над чувствами.

Но «рыцарю покорности», Гегелю, Кьеркегор противопоставляет двух, как он говорит, «рыцарей веры». Кто же они, эти «рыцари веры»? Это Иов, любимейший персонаж всех экзистенциалистов; потом о нем будет много писать и Шестов. И это, конечно, прежде всего, Авраам. Очень коротко о них.

Вообще, «Книга Иова» — это одна из самых поразительных книг Ветхого Завета. Я не устаю ее перечитывать. Может быть, только «Книга Экклезиаста» еще более экзистенциально насыщена, трагична и глубока. Иов был праведником, над которым Дьявол стал издеваться. Дьявол заключил с Богом пари, сказал, что сломает этого Иова, и Бог ему сказал: делай, что хочешь, только не лишай его жизни. И Дьявол стал всячески издеваться над Иовом, посылать ему всякие несчастья. У него вдруг умерли близкие и родные, он потерял свои богатства, заболел. Друзья Иову говорили: значит, ты

в чем-то виноват пред Богом, покаяйся! А Иов не знал за собой вины. И он не принял судьбу, он не принял необходимость. В данном случае, как мы (но не Иов) знаем, это была дьявольская Судьба, дьявольская Необходимость. Он потребовал к ответу самого Бога! И, что самое интересное, Бог ему ответил.

Иов — это метафизический бунтарь. Такой Иван Карамазов иудаизма и христианства. Иов — это тот, кто отказывается принимать очевидность. Бунтарь против необходимости, против Судьбы, против разумности и оправданности внешнего мира, противопоставляющий им свое несогласие, протест и надежду. Иов отказывается принять мир зла и взывает к Богу, как к высшему Судье, который может изменить этот мир. Я уже сказал, что для Кьеркегора свобода и вера — это **«тяжба о возможном»**. И Бог появляется именно в этой перспективе: в перспективе отчаяния, перспективе предельного напряжения, когда человек отказывается соглашаться с очевидностью, принимать Судьбу как высшую и последнюю инстанцию. Бог и вера как «тяжба о возможности». И тут уже отчаяние выступает как грех. Если раньше оно было позитивно, позволяло человеку осознать свою несовершенство, сделать скачок, то теперь уже отчаяние понимается как главный грех, как отказ сопротивляться бессмыслице мира. И Кьеркегор говорит: **«Противоположность греха — это не добродетель, а вера»**. Вера оказывается у Кьеркегора синонимом свободы, страсти, личности, борьбы, муки, напряжения, негарантированности и непредопределенности. Он стремится вернуть современным людям то, что они утратили в эту нашу гнусную эпоху анонимности, обезличивания, малокровности, малодушия, стадности, в гнусную эпоху видимого торжества науки, морали и техники.

Кьеркегор говорит: **надо научиться быть личностью, научиться любить, ненавидеть, верить, рисковать, выходить из строя, мучиться. Отчаяние преодолевается верой. И вера оказывается у Кьеркегора актом свободы, актом протеста против очевидного мира и актом взывающей апелляции к неочевидному Богу, высшим актом личности.** Вера абсолютно беспочвенна, она никак не рационализована, не универсализируема. Веру нельзя передать другим. Веру нельзя обосновать ни на чем, нельзя объяснить или доказать. А, как вы помните, слово «беспочвенность» на латыни будет дословно «абсурд». Вера перед лицом разума абсурдна! В этом еще один аспект мученичества христианина. Это вечная беспокойность, вечная самонеудовлетворенность, вечное желание быть христианином и осознание своего несовершенства. И еще один важный аспект христианского мученичества — то, что перед лицом разума вера кажется абсурдной. И она таковой и является. (Помните, фактический создатель христианства апостол Павел писал, что «мудрость мира сего — безумие перед Господом», но и наоборот, вера христиан «для иудеев — соблазн, для эллинов — безумие»!) Вера — это некий скачок, еще один скачок. Скачок от разумного отчаяния к безумной надежде.

Вера парадоксальна. Если бы веру можно было растворить в морали, в разуме, объяснить, передать — она была бы не нужна. Как и личность. Вера для Кьеркегора становится, во-первых, символом свободы, во-вторых, высшим проявлением человеческой страсти, личности, выходом из необходимости — куда? — навстречу Богу. А Бог, как и у Паскаля, «не Бог философов и ученых, а Бог Авраама, Исаака, Иакова»! Не Бог-теорема, не Бог-абстракция. И Кьеркегор пытается вернуть в христиан-

ство вот это утерянное напрочь чувство живого личного Бога, живой личной веры, веры абсурдной и мученической. Веры как страсти, негарантированности, преодолении отчаяния.

Очень коротко напомню вам историю Авраама. Авраам — престарелый патриарх еврейского народа, который мечтал о сыне, и сына у него и его старой жены Сары не было. В конце концов Бог послал им сына, когда его уже быть не могло. «Исаак» значит на иврите буквально «Богом данный». Исаак — это все для Авраама, это свет в окошке! И вдруг Бог говорит Аврааму: ты должен пойти на гору и там закласть своего сына мне в жертву. Почему?! Зачем?! Совершенно непонятно! Бог не объясняет. Да и как это можно объяснить? Это нерационализируемо, непонятно. С точки зрения морали это кажется аморальностью. С точки зрения разума необъяснимо и иррационально. Авраам идет на эту гору и готовится принести свое любимое чадо в жертву. Тут появляется ангел и заменяет Исаака агнцем. То есть только там, где со стороны человека проявляется вера, только там со стороны Бога возможно чудо. Там, где нет веры, там и чуда не будет.

И в этой связи Кьеркегор ставит очень важный вопрос (в рамках ожесточенной полемики с Гегелем и современной ему христианской церковью): можно ли растворить религию в морали и разуме? Можно ли рационализировать веру? Можно ли редуцировать веру к морали и разуму? Он говорит: нельзя! Иначе она была бы не нужна. Вера всегда покоится на личном выборе, она абсурдна. Она базируется только на человеке. А современное человечество утратило веру, утратило страсть, утратило личность, утратило все то, что является фундаментом и религии и человечности вообще.

Кьеркегор противопоставляет Аврааму героев Античности и иудаизма. Например, напоминает историю с Агамемноном и его дочерью Ифигенией и историю судьи Израиля Иеффая и его дочери (вы, наверное, читали неплохой роман Лиона Фейхтвангера «Иеффай и его дочь» на этот ветхозаветный сюжет?). Вот ахейский флот плывет на Трою, но застревает в городе Авлида. Нет попутного ветра, и страшная эпидемия разит войско ахейцев. В чем дело? Спрашивают жрецов. И те отвечают: богиня Артемида гневается на ахейцев, нечаянно убивших ее любимую священную лань. Артемида не дает войску и флоту плыть дальше и убивает воинов чумой. Она требует, чтобы ахейцы во искупление греха принесли ей в жертву вместо убитой лани дочь вождя армии Агамемнона Ифигению. Агамемнон страдает. Как отец, он жалеет дочь, но, как предводитель, он приносит ее в жертву ради общего блага. Похожая история встречается в Ветхом Завете. Вождь евреев, судья иудейский Иеффай для победы над опасным врагом должен пожертвовать Богу свою любимую дочь.

И там и там речь идет о том, что отец жертвует дочерью ради блага народа. Жертвует личным ради общего. Жертвует чувствами любви к дочери ради долга и разума. Тут есть мучительный и острый конфликт внутри человека, но конфликт на уровне этики. «Я жертвую личным ради общественного, одним человеком ради многих». Это трагично, но это можно объяснить, можно рационализировать и нравственно обосновать. Именно так, как вы помните, рассуждал иудейский первосвященник Каиафа, отдавая на казнь римлянам Иисуса Христа: «Пусть лучше погибнет один человек, чем весь город». И ведь не поспоришь: арифметика! Это этика: сфера морали, разума, торжества долга и всеобщности над

личным. Сфера римского права и иудейского Закона. Но не Любви, не Благодарности.

А, как мы знаем, у Кьеркегора все наоборот. В христианстве, убежден он, личность выше общего (в отличие от языческого мира и даже от иудейского). Индивид выше рода. Поэтому он против такой нормативной скрижалеобразной морали, против законничества, против разума, который анонимен и бесчувственен. Он сталкивает этих героев: греческих и иудейских, с одной стороны, а с другой стороны — Авраама, «рыцаря веры», который ничего не может обосновать, объяснить, выразить, перевести личное на язык всеобщего, которому нечем оправдаться и не на что внешнее опереться — только на себя самого. Вера парадоксальна. Важнейшая тема ставится Кьеркегором: психология веры, метафизика веры. Прыжок человека навстречу Богу. Личный Бог и — Бог безликий, «Бог философов и ученых».

И вот этот живой, личный, загадочный Библейский Бог может услышать человека, зов Иова и Авраама и, отменив Судьбу, сделать возможным невозможное, сделать бывшее небывшим, переписать историю. Вернуть Иову его убитых Дьяволом близких. Вернуть Аврааму принесенного в жертву Исаака. Вернуть Сёрену Кьеркегору его обожаемую Регину Ольсен. И это уже тема, обозначаемая философом как «повторение».

Вот посмотрите, в творчестве Кьеркегора весь набор экзистенциальных тем. Единственность человека, экзистенциальный страх, отчаяние, диалектика человеческой души, метафизический бунт, абсурдность веры. Все то, что потом будет развиваться у самых разных религиозных и атеистических экзистенциалистов на разные

лады, все здесь как-то присутствует. Ставлю здесь большое многоточие.

Многое я не сказал. Можно ли за одну встречу, за две краткие лекции успеть рассказать о Кьеркегоре? Но все же я попытался рассказать, что такое Кьеркегор, о чем он, в чем его важность, почему он противопоставлен Гегелю и почему весь экзистенциализм увидел в Кьеркегоре своего гениального предшественника. Как видите, здесь вся эта проблематика: личность, субъективность, свобода, возможность, вера как «тяжба о возможном».

Завершу наш разговор о Кьеркегоре, несколько сумбурный, некоторыми цитатами.

Самая моя любимая цитата у Кьеркегора — позволю себе пересказать ее — из «Афоризмов эстетика». Этот образ неотразим. Когда я это первый раз прочитал, я тогда, летом 1991 года, только окончил институт, мне оставалось несколько месяцев до работы. Я пошел в Ленинку, взял там единственное издание Петера Ганзена и начал целыми страницами переписывать. И там прочитал этот афоризм, и он меня зацепил сразу.

Представьте себе образ: представление в цирке. И вдруг начался пожар. Выбегает клоун и говорит: горим. Все смеются и думают, что это — часть представления. Он говорит: горим! А все смеются. И Кьеркегор говорит: сдается мне, что настанет такой момент, когда мир будет рушиться при всеобщем смехе людей, думающих, что это часть клоунады!

Какой образ! Вообразите, часть нашего общего Цирка уже полыхает огнем, а часть — глазеет. То есть даже светопредставление можно в «обществе зрелища» превратить в светопредставление.

Ну а теперь несколько цитат из «Афоризмов Эстетика». Просто наугад — из самого любимого.

«Что такое поэт? Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку. Его участь можно сравнить с участью людей, которых сжигали заживо на медленном огне в медном быке Фалариса: жертвы не могли потрясти слуха тирана своими воплями, звучащими для него сладкой музыкой.

И люди толпятся вокруг поэта, повторяя: „Пой, пой еще!“, иначе говоря, пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по-прежнему волновал и улаждал нас своей дивной гармонией.

Требование толпы поддерживают и критики: это верно, так и должно быть по законам эстетики! Критик, впрочем, тот же поэт, только в сердце его нет таких страданий, а на устах — музыки. Оттого, по-моему, лучше быть пастухом, понятым своим стадом, чем поэтом, ложно понятым людьми!»

В этой фразе — все. Тут мысль об экзистенциальности и важности страдания, о том, как толпа все отчуждает. У меня две ассоциации с этой цитатой, обе из русской поэзии. Помните, у Иннокентия Анненского в одном цикле стихов есть строчки:

*Смычок все понял, он затих,
А в скрипке эхо все держалось...
И было мукою для них,
Что людям музыкой казалось.*

И вторая ассоциация. Помните, конечно, из «Персидских мотивов» Есенина?

*Быть поэтом — это значит то же,
Если правды жизни не нарушить,
Рубцевать себя по нежной коже,
Кровью чувств ласкать чужие души.*

Еще. Я все время говорю: «Ирония, ирония». Вот что такое ирония Кьеркегора, чтобы вы почувствовали:

«В ранней юности я было разучился смеяться в трюфонийской пещере; возмужав, я взглянул на жизнь открытыми глазами, засмеялся, и с тех пор не перестаю... Я понял, что значение жизни сводится к „теплому местечку“; что цель жизни — чин статского или иного советника; истинный смысл и желание любви — женитьба на богатой; блаженство дружбы — денежная поддержка; истина — лишь то, что признается большинством; восторженность — способность произнести спич; храбрость — риск подвергнуться десятирублевому штрафу; сердечность — послеобеденное пожелание „на здоровье“; набожность — ежегодное говение... Я взглянул на жизнь и засмеялся».

Далее.

«Никто не возвращается из царства мертвых... — никто не является на свет без слез... — никто не спрашивает, когда хочешь явиться... — никто не справляется, когда желаешь уйти...»

«Пусть другие жалуются, что наше время дурно, — я недоволен им за то, что оно ничтожно, совершенно лишено страсти. Мысли современного человека жидки и непрочны, как кружева, а сами люди жалки, как кружевницы. Людские помыслы слишком ничтожны даже для того, чтоб называться греховными. Червяку еще, пожалуй, можно бы вменить в грех такие помыслы, но че-

ловеку, созданному по образу Бога! (...) Вот почему душа моя постоянно обращается к Ветхому завету и Шекспиру... Там, по крайней мере, чувствуется, что говорят люди, там ненавидят, там любят, убивают своего врага и проклинают его потомство во всех поколениях... там — грешат!»

«Как жизнь пуста, ничтожна! Хоронят человека: провозжат гроб до могилы, бросают в нее горсть земли: туда едут в карете и возвращаются в карете; утешают себя тем, что еще долгая жизнь впереди.

А что такое, в сущности, семь — десять лет? Отчего бы не покончить сразу, не остаться на кладбище всем, бросив жребий: на чью долю выпадет несчастье быть последним и бросить последнюю горсть земли на могилу последнего усопшего?»

И еще, чтобы вы поняли, что такое ирония Кьеркегора. О философских учениях — это нам, философам, мощный бумеранг в наш огород: «Философские учения о жизни зачастую так же обманывают, как вывески с надписью „Стирка белья“ на толкучке. Вздумай кто явиться сюда с бельем, он будет сильно разочарован — вывеска выставлена для продажи».

И вот — нечто прямо «карамазовское» или «сартровское» о «заброшенности»:

«Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего „продавца душ“? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется

реальностью? И почему я вообще должен иметь интерес к нему? Что это, моя добровольная забота? И если я вынужден принимать в нем участие, где директор? Я хотел бы сделать ему мои замечания. Никакого директора нет? Но к кому я тогда обращусь с моей жалобой? Существование, безусловно, есть полемика — и могу ли я просить, чтобы и моя точка зрения была принята к рассмотрению? Если нужно принять мир таким, каков он есть, не лучше ли было бы вовсе не узнавать, каков он?»

Ну и, напоследок, из дневников Кьеркегора пару цитат.

«„Толпа“ — вот главный сюжет моей полемики. Тут я ученик Сократа. Я хочу отрезвить людей, хочу обратить их внимание на самих себя, на свою жизнь и предостеречь их от напрасной гибели. Баричи-писатели считают вполне естественным, что бездна человеческих жизней пропадает даром; они пальцем не пошевелят, чтобы предотвратить такое зло, как будто бы все это множество людей для них не существует вовсе.

Не хочу подражать им. Хочу открыть толпе глаза, и если она не поймет меня добром, заставлю насильно. Надо, однако, понять меня. Я не хочу бить толпу (одиночка не может бить массу), нет, я хочу заставить ее бить меня. Вот в каком смысле только я пущу в ход насилие. Раз толпа примется бить меня, внимание ее поневоле должно будет пробудиться. Еще лучше, если она убьет меня, тогда внимание ее сосредоточится всецело, а стало быть, и победа моя будет полной. В этом отношении я бедовый диалектик. И теперь уже многие говорят: что вам за дело до Кьеркегора? Вот мы ему зададим! Но ведь говорить, что им нет до меня дела, и в то же время стре-

миться задать мне означает уже известную зависимость от меня».

«Все идет к тому, что скоро будут писать лишь для толпы, для невежественной толпы, и лишь те, кто умеет писать для толпы».

«Благодаря неоценимому дару Божьему человек, испытывающий сильные удары судьбы, уподобляется редкому инструменту. При каждом новом испытании лира его души не только не расстраивается, но, напротив, приобретает еще одну струну».

«Нет слов, наслаждение имеет в себе много прелести в данную минуту, но для воспоминания нет ничего отраднее перенесенных страданий, то есть страданий за добро и истину. К тому же нам дано лишь семьдесят лет для наслаждения, и целая вечность для воспоминаний. Наслаждению уже совсем нет места в воспоминании».

«„Вечное“ таинственно-нераздельно с человеком во все возрасты жизни, но внимание смертного отвлечено временным, и он не видит того, что около него».

И последнее из «Дневников», уже — вот совпадение! — ненамеренно и случайно отсылающее нас к теме следующей встречи:

«Окончить совсем Дон Кихота нельзя: его надо изображать постоянно на лету, в погоне за бесконечным рядом. Дон Кихот бесконечно совершенствуется в безумии».

Вообще я не люблю на лекциях много зачитывать. Но Кьеркегор так прекрасен, тонок, остроумен, задушевен, что все время хочется его цитировать и цитировать. Но давайте теперь перейдем к вашим вопросам.

Вопросы

— *Если сильный акцент делать на субъективность, если она так ценна, получается, что единственная достоверная реальность — субъективная реальность. И тогда какое отношение к другим? То есть вот как возможно сообщество людей таких? Всегда этот вопрос меня мучил, если честно.*

— Вы знаете, я, наверное, не смогу так хорошо на этот вопрос ответить, потому что он действительно требует большого размышления и большого, долгого ответа. Могу сказать, что вы правы. Это вообще Ахиллесова пята всего экзистенциализма. При постоянном подчеркивании субъективности, всегда неизбежно встает вопрос о Другом.

У некоторых экзистенциалистов он решается более-менее удовлетворительно, как у Ясперса с его экзистенциальной коммуникацией, или у Бубера с его философией диалога, или у Бердяева с его коммуникативными размышлениями. А у таких, как Сартр, все очень плохо в этом смысле, мы об этом еще поговорим («Ад — это другие»). Кьеркегор, как вам сказать? Ну, конечно, он не солипсист, субъективизм его не приходит к какому-то эгоцентризму. Мне кажется, что у него чего-то похожего на ясперсовскую, тем более буберовскую концепцию Другого, такой теории коммуникативности и интерсубъективности нет.

Но я думаю, что тут надо действительно требовать от человека, от мыслителя, то, что у него есть, а не то, чего у него нет. Конечно, он не какой-то жуткий эгоцентрик. При этом, конечно, интроверсия, самоанализ, саморефлексия у него — главное. Я думаю, что просто очень важно понимать духовный контекст, в котором он дей-

ствовал. Да, это Гегель, это восприятие личности как чисто гносеологического субъекта, культ всеобщего... И ему очень важно было «прыгнуть» резко в другую сторону: сказать о ценности Единственного. И это часто производит впечатление. Это, кстати, параллельно рифмуется чем-то со Штирнером, его современником, и в чем-то главном они пересекаются даже больше, чем может показаться на первый взгляд. Интересная тема, кстати: экзистенциальные идеи у Штирнера.

Но мне все-таки кажутся существенными три вещи, если очень коротко отвечать на ваш вопрос. Во-первых, подробно эту тему Кьеркегор не разбирал. Во-вторых, он, конечно, не был эгоистом, эгоцентриком, солипсистом, иначе бы он не стремился, например, спровоцировать толпу. И в-третьих, очень важно то, что он, с одной стороны, отталкивается от гегельянской философии, с другой стороны, от вот этого омащовления, которое вокруг него происходит и которое он на своей персоне очень хорошо испытал в связи с этой травлей со стороны журнала «Корсар». Он был очень чуток и постоянно твердил верную мысль о том, что масса никогда не истинна. Я бы только эти три тезиса назвал.

— *А мир для него есть?*

— Ну, конечно, Кьеркегор всецело, как в высшей степени христианский философ, центрирован на теме Личность — Бог, и он, конечно, очень мало внимания уделяет природе, миру, вещам. В той мере, в какой он о них говорит, он именно говорит о выходе личности из природы, об уникальности человека как Божьего создания и так далее. То есть вся его философия центрирована на эту ось, как вообще в христианстве: Личность и Бог. Помните, у Августина: «Хочу знать Бога и душу. Бога

через душу и душу через Бога. И более ничего!»? А мир? Что мир? Он о нем особо ничего не говорит, то есть его другое волнует и интересует. А природа его мало занимает. Это интересно: когда мы дальше в ходе нашего курса пройдем, скажем, до Камю и Сартра, интересно будет сравнить их отношение к природе. Но мы об этом еще поговорим. Оно очень разное.

— Я бы хотел схему нарисовать очень простую, отвечая на этот предыдущий вопрос. Я тут подумал, мы все говорим: «субъективность», и у меня была четкая уверенность, что мы понимаем субъективность не так, как ее понимал Кьеркегор. Она у нас в совсем другой контекст вкладывается. Ну, у нас она вкладывается в контекст, который заявлен рекламой: твои личные переживания есть огромная ценность, и от них ты должен отталкиваться. То есть мировоззрение современного человека, и наше, я думаю, таково. То есть центр мира — это мы сами. Кьеркегор по-другому мыслит. По-моему, это мироощущение — как у аскетов в пустыне. Мир религиозного человека такой: в центре Бог, а не человек. И поэтому, когда каждый человек движется к центральной точке, то люди таким образом приближаются друг к другу. Поскольку это — исходная точка, то люди, приближаясь к ней, начинают видеть лучше. Когда в комнате приближаешься из темного угла к источнику света, ты начинаешь лучше видеть и себя, и мир в целом, и людей. То есть, заканчивая мой комментарий, хочется сказать: у нас субъективность воспринимается в контексте сугубо личностных переживаний, а у него субъективность — в контексте отношений христиан с Богом.

— Вы, конечно, абсолютно правы, потому что субъективность, прежде всего, проявляется для Кьеркегора

в страсти, а высшая страсть — это вера. Вера — это направленность к личному живому Богу. Поэтому, конечно, вы правы. Очень правильная трактовка.

— Если в центре эта субъективность, если есть замкнутость, восприятие всего, допустим, в духе «Сколько людей, столько и мнений», «Как хочу, так и пойму», то как происходит понимание? Кьеркегор хочет, с одной стороны, чтоб его услышали. Но как возможно быть услышанным, если каждый понимает исходя из рамок собственной субъективности? Как доходит его месседж, и доходит ли он? Или это неважно, чтоб он доходил? Тогда это уже постмодернизм с его окончательным и тотальным релятивизмом?

— Нет, мне кажется, что тут совсем иное, это достаточно очевидно в контексте отсылок, с одной стороны, назад к Сократу, и, с другой стороны, к тому, о чем сейчас говорили в связи с христианством. Ведь, мне кажется, Сократ очень хорошо проливает свет на Кьеркегора, а Кьеркегор на Сократа. Они действительно хорошо понимаются в паре, не только в смысле экзистенциальной истины. Ведь стихия Сократа и стихия Кьеркегора — это стихия диалога. Не случайно Кьеркегор прибегает к системе непрямых высказываний (по крайней мере, не в своих чисто богословских статьях и трактатах, а в том, что мы обычно изучаем как «философию Кьеркегора») — он прячется. Как Сократ предельно прятался и предельно выражал себя в своих вопросах к собеседникам. Именно потому, что тут диалогическая стихия. Истина есть, все к ней имеют отношение, надо пробудить других личностей, чтобы эта истина как-то проявилась через разных людей. То есть задача Кьеркегора (и в этом он принципиально противоположен любому солипсизму,

эгоцентризму и так далее) — пробудить в человеке личностное начало. Другое дело, что все это, конечно, с другой стороны, связано с верой в наличие истины, причем, эту истину дал живой Бог. Но тут важны обе стороны этой мозаики: диалог, призыв к другому быть собой. Ведь это постоянное подчеркивание, что никто не заменит меня перед Богом, я — Единственный. Если у Штирнера это еще как-то можно понять при определенном желании как проповедь: каждый сам за себя, эгоизм, ничего общего нет (хотя можно и нужно — совсем по-другому), — то в случае с Кьеркегором это совсем исключается Сократом, с одной стороны, и христианством — с другой. Поэтому для него пробуждение «я», пробуждение личности, пробуждение веры, с одной стороны, это условие диалога, сущностного, сократического, а с другой стороны, условие рождения веры, ведущей к живому Богу. Мне кажется, эти две интенции важны.

— То есть язык для него существует? Существует ли для него объективная реальность, в которой люди могут встречаться своими индивидуальностями, она есть для него? Или это тоже под вопросом, как в постмодернизме? В постмодернизме всякий субъект полностью субъективен, тотально субъективен, то есть нет ничего вообще. Вообще ничего не существует. Я бы хотела понять для себя: как для него это? Если идет такой сильный упор и акцент на субъективность, в каком смысле может существовать язык и в каком смысле мы в этом языке встречаемся?

— Смотрите, с одной стороны — стихия диалога, наличие Бога живого, к которому мы можем прийти, и необходимость общения, диалога. С другой стороны, Кьеркегор очень остро, как я уже всю лекцию пытался

сказать, осознает несовершенство слова, его недостаточность, чрезмерную абстрактность, не способную выразить личное, субъективное, конкретное. Поэтому так важно именно понять, как он писал — стремясь намекнуть, подтолкнуть, спровоцировать, недоговорить, недосказать.

Я очень люблю эту знаменитую даосскую притчу (цитирую по памяти): сетями пользуются для ловли рыб, но когда рыба поймана — сеть становится не нужна; силками пользуются для ловли зайцев, но когда заяц пойман — силки становятся не нужны; словами пользуются для выражения мысли, но когда мысль выражена — слова становятся не нужны. Где бы мне найти человека, забывшего про слова, чтобы с ним поговорить?

Вот та же мысль у Кьеркегора: при помощи слов постараться дойти до того, чего словами уже нельзя выразить. Отсюда, повторяю, умение тактично промолчать, намекать, подталкивать читателя. То есть он хорошо осознает недостаточность слова. Но, разумеется, тут нет полного релятивизма. И словом он владеет в совершенстве.

Тут надо еще понимать крайний перекокс самого характера моих лекций: я все-таки, мягко говоря, читаю курс не по богословской мысли и не по христианской культуре. Тогда был бы совершенно другой Кьеркегор, тогда бы я девяносто процентов говорил о другом и лишь десять процентов о том, о чем сейчас говорил. А я сейчас почти исключительно говорил о Кьеркегоре как о философе, в контексте развития и становления экзистенциализма. Просто надо понимать, что для самого Кьеркегора, так же как и для Паскаля, все-таки философия не самоцель. Главное — найти способ побудить людей обратиться к Богу. Так же и для Кьеркегора главное — это

христианство. А вся эта философия, субъективность, все остальное — это очень важно, но это все-таки орудия на его пути. Просто я в контексте нашего курса, светского, небогословского, непротестантского, я сделал акцент на том, что, может быть, для самого Кьеркегора не было самым главным: недаром он во второй половине жизни в основном писал от своего лица богословские трактаты, а не романы, где он выводил образы и типажи эстетиков. Одно дело, каким Кьеркегор остался для всех, в том числе и для нехристиан, в том числе и для атеистического экзистенциализма. Другое дело, Кьеркегор, как он сам понимал себя, свою миссию. Надо просто понимать, что это — разные акценты, разные силовые поля. И в этом втором силовом и ценностном поле, конечно, уже не будет возникать вопросов о его будто бы релятивизме и прочем сходстве с постмодернизмом.

ЛЕКЦИЯ 5. МИГЕЛЬ ДЕ УНАМУНО

Итак, у нас сегодня с вами испанский день, две лекции о двух испанских экзистенциальных мыслителях. В прошлый раз я говорил о Кьеркегоре. Кьеркегор — это первая трепетная ласточка экзистенциализма. Но ласточка, которая не сделала весны, а вмерзла в лед XIX столетия и на шестьдесят лет была забыта в своем льду. Но при приближении XX века, при приближении и к хронологическому 1900 году, и к той дате, которую справедливо все считают началом XX века как исторической эпохи, то есть 1 августа 1914 года, в двух странах мира (европейских) уже начинаются зарницы раннего религиозного экзистенциализма, появляются уже не отдельные ласточки, а целые плеяды мыслителей. Что это за две страны, расположенные на двух дальних окраинах Европы, где на самом закате XIX века и на заре XX века появляется экзистенциализм, в еще очень ранних, незрелых формах и в основном религиозный? Это Россия и Испания. В следующий раз у нас с вами будет русский день: мы поговорим о русских экзистенциалистах.

А сейчас я хотел бы, прежде чем я начну говорить о своих героях, о первом и о втором, сказать несколько

слов об Испании, об «испанскости», задать небольшой социокультурный контекст. Вообще, как считают многие, и это очевидно, между Россией и Испанией чрезвычайно много общего. Совершенно не случайно, что в этих двух странах возникает экзистенциализм в начале XX века. Давайте с вами вспомним, пробежимся по очевидным социокультурным явлениям и процессам.

Во-первых, и Испания, и Россия — страны поздней модернизации. Страны второго эшелона модернизации, где индустриализм, капитализм начался с огромной задержкой и отставанием. И там и здесь все это началось на несколько столетий позже, чем в какой-нибудь Англии или даже чем в Германии.

С этим связана вторая особенность, которая роднит Испанию и Россию: это — общинность, коллективизм. Только в этих двух странах община дожила до XX века. В других странах Европы она умерла: где раньше, где позже. И это, конечно влияло на всю структуру общества, на все сознание людей, на их ценности. Характерно то, что Наполеон, завоевывая Европу, столкнулся с серьезным партизанским движением только в двух странах: это, отчасти, в России и, в значительно большей мере, в Испании. Это как раз отсюда же. То есть обе эти страны — поздней модернизации, страны с очень долго существовавшей общинной, коллективистской традицией.

Еще одна, третья черта, которая резко роднит Испанию и Россию: это две разложившиеся вековые великие империи, которые мучительно распались. Нам сейчас особенно хорошо это понятно относительно России. Российская империя развалилась сначала в революции 1917 года, потом гальванизировалась и через запретное насилие восстановилась в «советском» виде

и сейчас, в 1990–2000 годы, снова и уже бесповоротно распалась. То есть гибель Российской империи была поэтапной, но мы с вами сейчас очень хорошо понимаем, что это такое — гибель империи. Имперский, реваншистский синдром, утрата идентичности и так далее. А у испанцев это произошло разово, резко, однократно. То есть Испания, как и Россия, страна имперская, с имперским прошлым и грезами о былом всемирном величии. Страна с огромной историей, католической, которая владела половиной мира, Новым Светом, с блестящими этапами своей истории. И все завершилось в 1898 году окончательно. Но, конечно, загнивала эта империя долго, несколько столетий, как, впрочем, и Российская империя. Но в 1898 была поставлена точка. Это, как вы знаете, война США и Испании, в ходе которой Испания была разгромлена и потеряла почти все свои колонии. Страна, которая гордилась тем, что она — мировая держава, империя, оплот католицизма, страна с вековой традицией, оказалась закоулком Европы. Нам в России более чем понятно, что это значит: «имперский синдром», растерянность, крах всех притязаний на величие и всемирную роль, превращение в провинцию и полная потеря идентичности и ориентиров в связи с этим. Так что это тоже очень роднит Россию и Испанию. И то, о чем я буду говорить на обеих лекциях, будет во многом с этим связано.

Так вот, как следствие из всего предыдущего: **и для России, и для Испании очень характерна одна тема, вокруг которой во многом крутилась как русская философия с момента своего рождения во второй четверти XIX века, так и испанская. Это вопрос о «русской (испанской) идее», о «русской (испанской) душе», о «месте России (Испании) в мире и ее миссии».** В Рос-

сии это — спор западников и славянофилов: назад или вперед, в Европу или к своим традициям? Мы прекрасно знаем, что во многом русская философия была ориентирована и закручена на эти вечные споры. Назад или вперед? В Европу или куда-то к своей традиции? И в чем она, эта традиция? Русские философы делились не на «материалистов и идеалистов», не на «эмпириков и рационалистов», а по принципу (выдающему некоторую незрелость, вторичность и местечковую провинциальность нашей местной философской традиции) «западники и славянофилы», «евразийцы», «марксисты», «народники». То есть, их разделял вопрос: как относиться к традиции, как относиться к универсальному, национальному, европейскому, своему и что такое «свое»?

Те же самые идейные споры сотрясали Испанию и определили духовный ландшафт Испании рубежа XIX–XX веков. То есть идти назад, грезить о величии империи, прекрасном католическом и рыцарском прошлом или спешить вперед, срочно модернизироваться, бежать за Европой, пока не поздно? В эти интеллектуальные споры были погружены оба наших сегодняшних героя, величайшие испанские философы.

Затем, в XX веке, Россия и Испания породили две величайшие революции — как следствие из всего предыдущего. Великая российская революция 1917–1921 годов, оказавшая ключевое влияние на все судьбы человечества и определившая историю XX века, и Великая испанская революция 1936–1939 годов, которая была не такой масштабной и не так сильно повлияла на мир, но была еще радикальней, еще глобальней и еще глубже в социально-эмансипирующем смысле. Как следствие всего предыдущего: **поздняя модернизация, потеря идентичности, постимперский синдром, сильная об-**

щинность и сочетание, с одной стороны, мучительных последствий капиталистической модернизации и каких-то пережитков старых, феодальных, имперских порядков, наличие сильных элементов традиционного общества, невероятная острота проблем — и все это породило две великие революции XX века: российскую и испанскую.

И я, повторяюсь, не социолог, и я не социологизатор, и я не говорю, что все в культуре вообще выводится из этого комплекса социальных факторов. Но это многое объясняет — какую-то сокровенную близость двух культур, двух исторических и философских традиций. В русской культуре, о чем я уже говорил, всегда были очень сильные экзистенциальные мотивы, задолго до появления экзистенциализма, и поэтому совсем не случайно в России появились такие философы, как Бердяев и Шестов, и такой человек, который не знал слово «экзистенциализм», как Достоевский, но который оказал колоссальное влияние на весь экзистенциализм. Такой сплошной комок, сгусток экзистенциализма... И то же самое в Испании: очень сильные экзистенциальные моменты в культуре. И совершенно не случайно, что оба испанских философа, о которых пойдет речь, имели отношение к экзистенциализму.

Завершая общее вступление, хочу сказать, что, как в России ключевая фигура всего культурного космоса Пушкин, так для Испании ключевой и центральной фигурой является Сервантес с «Дон Кихотом». Это уж точно их — «все» (как Пушкин — «наше все» для России). Все эти размышления испанцев о том, что же такое испанскость, какова связь национального и универсального, своей идентичности и всемирной, рефлексия на тему для чего они в этом мире, она связана с постоян-

ным обращением к великому роману Сервантеса. Поэтому Дон Кихот тоже будет постоянным героем наших обеих сегодняшних лекций.

Ну а теперь перейдем к первому нашему герою. Сегодня речь пойдет о двух величайших испанских мыслителях. Второй несколько известнее в России, первый, к сожалению, не так еще у нас известен. Первый герой — Мигель де Унамуно, второй — Хосе Ортега-и-Гассет.

Сначала об Унамуно. Это не только философ. Он, как и все герои нашего курса, не только мыслитель, но и крупнейший общественный деятель, пронзительнейший, парадоксальнейший, лиричнейший, проникновеннейший, тончайший поэт, романист, эссеист, публицист, новеллист. Его творения: публицистика, романы, новеллы, эссе, стихи. Надо сказать, что сами испанцы, когда пытаются понять, кто такой Унамуно для них... ну, две вещи скажу предварительно, прежде чем начну говорить о литературе. Есть такое понятие в испанистике, надо его ввести сразу: «поколение 1898 года». В 1898 году произошло... ну, примерно то же самое, что у нас произошло в 1991-м, когда позорно и внезапно рухнула и рассыпалась Советская империя. В 1898 году подобным образом рухнула Испанская империя. Это год той самой печальной для Испании войны. Они воевали с США, были позорно разбиты и потеряли почти все свои колонии. Поколение 1898 года — это люди, которые пытались себе объяснить, найти ответ на все. Как сейчас с подачи Тойнби модно говорить: «Вызов-Ответ». Вот Вызов: 1898 год, крах в войне, мы — провинция. Мы по-

терпели крах, потеряли величие. И куда нам плыть? И как Ответ на все это появляется поколение 1898 года. Это — величайший цвет и краса Испании, всем известные имена из испанской литературы: Антонио Мачадо, Фредерико Гарсия Лорка... но первым в этом поколении, первым среди равных был Мигель де Унамуно. **Духовный лидер испанского поколения 1898 года.**

И вторая аналогия, которую испанцы очень справедливо приводят, пытаясь понять, кто Унамуно для них. Они говорят, что он их «испанский Лев Толстой», который был абсолютным оракулом в русской жизни. Как Толстой был уникальной фигурой для начала XX века в России, так же Унамуно для испанцев был в первой трети XX века безусловным нравственным авторитетом. У их идей и литературных талантов много схожестей, параллелей. Толстой очень повлиял на Унамуно; что интересно, даже его первый роман называется «Мир в войне» (или «Мир среди войны»): прямая отсылка к «Войне и миру». Война для Унамуно, как и для Толстого, некое внешнее глобальное историческое событие, а мир — то, что происходит в отдельных людях, в отдельных экзистенциях в связи с этой войной. Но я не могу, как исследователь анархизма, не упомянуть и не напомнить, что название «Война и мир» восходит к прудоновскому названию. Сам Толстой позаимствовал это название у Прудона. Но это так, на полях и в скобках.

Так вот, небольшая литература об Унамуно. Об Унамуно я не знаю ни одной хорошей монографии в России. Но я знаю ряд хороших статей. Несколько исследовательниц. В основном дам: Гараджа и Зыкова.

Сами книги Унамуно. Ну, я начну со сборника двух его философских трактатов, я их зачитал до дыр. Итак, Мигель де Унамуно, «О трагическом чувстве жизни у людей и народов». Какое название программное! И вторая концептуальная работа — «Агония христианства». Совершенно не о том, о чем вы сразу подумали. Две эти важные работы в одном издании: Москва, 1997 год. Иллюстрирована книга очень удачно работами Пикассо. Стоит не дорого и еще встречается в магазинах. Купите — не пожалеете, прекрасная книга!

Вторая важная книга (начну не с художественных произведений, а как бы научных; повторяю, что его философские трактаты эссеистичны, художественны, а его художественные произведения наполнены философскими идеями, как и у большинства героев этого курса, поэтому эти разделения очень условны, но тем не менее): замечательный сборник (очень дорого стоящий, из серии «Литературные памятники», дерут по 700–800 рублей за книжку) называется «Житие Дон Кихота и Санчо...». Поставьте многоточие, потому что полное название книги огромное. Название в духе XVII века, многоэтажное. Книга ценна тем, что в ней его ранние и поздние статьи о Дон Кихоте, стихи, эссе; и можно увидеть, как меняются взгляды Унамуно на Дон Кихота. Дон Кихот — центральная фигура в его творчестве, даже свою философию он называл кихотизмом. Это фактически зеркало развития всего учения Унамуно, все, что он написал о Дон Кихоте. Можете себе пометить: Петербург, 2002.

Теперь художественные сочинения. «Святой Мануэль Добрый, мученик», Мигель де Унамуно (СПб., 2000). Здесь ряд повестей, романов, новелл. Такой ценный

сборник. Кстати, первый роман, который я упомянул, «Мир среди войны», здесь тоже есть.

Еще один сборник повестей Унамуну. Называется «Авель Санчес» и «Тетя Туле» (М., 2000). Унамуну здесь соединяет библейский архетип, сюжет, сами имена: Авель и Каин. Это роман о зависти, роман о вражде двух друзей. Сюжет из Библии, нечто вечное, а с другой стороны, современность: конфликт художника и ученого. Здесь есть что-то напоминающее «Сто лет одиночества» Маркеса, например. Какие-то вечные темы, библейские архетипы, сюжеты, но при этом такой реализм по внешности, на поверхности. Это замечательно у Унамуну получается.

И еще, когда я только начинал знакомство с Унамуну, много лет назад, еще толком не читал ничего из него, у меня был сборник стихов XX века. Я тогда работал ночным сторожем и устраивал себе своего рода ночной праздник поэзии. Мне подарила знакомая на день рождения книгу, в которой были представлены равномерно все страны мира: Европа, Азия, Америка, Африка; в каждой стране по два-три поэта; каждого поэта по два-три стихотворения. И я устраивал себе такую роскошь. Когда все уходило из охраняемого мною строительного управления в центре Москвы, на Тверском бульваре, и я оставался на ночь один, я говорил: «Сегодня ночью отправлюсь... допустим, там, на Филиппины». Открываю Филиппины и читаю их поэтов вслух. Завтра — на Мадагаскар. И там Испания, конечно, тоже была. Испания была представлена тремя-четырьмя поэтами, Лоркой, конечно. Но среди них был и Унамуну. Там были два его стихотворения, которые сразу поразили меня в самое сердце. Это было в 1994 го-

ду. Сейчас у меня нет с собой этой книги: я дал ее почитать подруге, и она забыла вернуть. Но мне скачали из Интернета те мои товарищи, которые, в отличие от меня, им пользуются, небольшой и драгоценный сборник стихов Унамуно. И, наверное, самое время зачитать два эпиграфа: те самые два удивительных стихотворения. Мне кажется, они настолько божественные, что могут быть эпиграфами к сегодняшней лекции.

*Я скоро буду сослан в память.
В былое буду выслан я.
В пустыне прошлого, друзья,
Мой след ищите под песками.*

*У смерти выскользнув из рук,
Умру, уйдя от смертной боли:
Ведь я всерьез был жизнью болен,
А жизнь — смертельнейший недуг.*

*Но и уже сотлевший в прах,
Уже сочтенный вами дважды
И трижды мертвым я однажды
Затрепещу у вас в руках.*

*Читая эту книгу, ты берешь
Меня. И если — дрожь по коже,
То знай, читатель: это тоже
Тебя моя колотит дрожь.*

Комментировать не хочется. Это сгусток боли, мысль о жизни как о трагедии, парадоксе жизни и смерти: все сказано в нескольких строчках.

Ну и второе стихотворение, которого не нашлось в Интернете, поэтому я восстанавливаю его по памяти. Про-

стите, если допущу неточности: за 17 лет что-то мог забыть. Стихотворение еще более поразительное, еще более парадоксальное. Называется оно весьма характерно — «Молитва атеиста».

*Господь несуществующий! Услышь
В своем небытии мои моления:
Ведь Ты всегда подаришь утешенье
И кроткой ложью рану исцелишь.*

*Когда нисходит в мир ночная тишь
И мысль вступает с вымыслом в боренье,
Надеждою отгонишь Ты сомненье,
Свое величье сказкой подтвердишь.*

*Ты так велик, что миру не вместить
Величья твоего. Ты — лишь идея,
А я за это мукою своею,
Своим страданьем обречен платить.*

*Бог выдуман. Будь ты реален, Боже,
Тогда б и сам я был реален тоже.*

Это настолько глубоко и прекрасно, что не хотел бы комментировать.

Вот что такое Унамуно. Быть может, у вас тоже возникнет желание прочитать не только его философские трактаты, но и стихи после этого. Пару его стихотворений я, может быть, еще прочитаю сегодня по ходу дела, если успею. Но с этих вот двух хорошо было начинать. Они сразу вводят нас в самую сердцевину переживаний дона Мигеля.

Как всегда, сначала биография. Жизнь Унамуно делится ровно пополам XX веком. Он родился 1864 году, за 36 лет до XX века, а умер 31 декабря 1936-го, в последний день этого года. Можно сказать, добровольно ушел из жизни. Но об этом позже. Так что даты его жизни легко запомнить: 1864–1936; по 36 лет он провел в каждом из этих столетий, столь враждебных друг другу. Возможно, это отчасти объясняет его надрывную парадоксальность.

Интересно, что хотя дон Мигель де Унамуно всю жизнь считал себя испанцем и постоянно рефлексировал над тем, что значит быть испанцем, что такое испанскость и так далее, родился-то он баском, в Стране басков, в городе Бильбао, столице. Малая его родина — Страна басков, большая — Испания.

Судя по приставкам «дон» и «де», он был из дворянской семьи, но не богатой. В детстве он был очень религиозен, семья у него была очень религиозная. Но потом он прошел через период изучения (в духе времени) науки, естествознания, увлекся, как многие тогда, позитивизмом, Спенсером, — и его религия дала сильные трещины.

Будучи студентом, он утратил веру. Учился он в Мадридском университете. Написал диссертацию по истории как раз басков и стал преподавателем древних языков. А потом он получил кафедру, и вся его дальнейшая жизнь будет связана с Саламанкой. Как вы, разумеется, знаете, Саламанка — это то же самое, что и Болонья для Италии, Оксфорд и Кембридж для Англии, Сорбонна для Франции. Саламанка — это старейший, самый почтенный университет Испании. И иногда, если вы встретите в книгах (или, например, в поэзии Мандельштама) фразу «философ из Саламанки», речь непременно идет

о доне Мигеле де Унамуну. Саламанка и Унамуну стали просто чем-то неразделимым. Потому что вначале он будет много лет заведовать кафедрой древних языков, потом много лет и ректором. «Философ из Саламанки», да, его так называли.

Я не буду подробно **излагать** всю жизнь дона Мигеля. Он много путешествовал по Европе. Унамуну был очень счастлив в браке: в 1891 году женился на девушке Кармен Лиссараге, родом из Герники, которую разбомбили франкисты впоследствии и которую запечатлел Пикассо на самой своей известной картине. Было восемь детей.

В годы своей юности Унамуну очень увлекается социализмом и даже анархизмом. Увлёкся идеями Бакунина и Лассаля. Потом он несколько охладает к анархизму и социализму, но анархические идеи и ценности социальной справедливости и вольнодумного бунтарства останутся у него навсегда. И в девяностые годы он уже начинает очень много писать. Об этом я скажу чуть дальше.

Чтобы глубже проникнуть в его внутреннюю жизнь, должен непременно сообщить вам вот что. В 1897 году происходят страшные и роковые события в жизни великого испанца. Мы уже знаем, что очень многие экзистенциалисты проходили через глубокие, часто «внешне-внутренние» трагедии и катастрофы. (Все внутреннее, как правило, обусловлено внешним, и наоборот.) Но вот происходит страшная трагедия. У Унамуну умирает от менингита его самый любимый сын. И вот отсюда тема смерти, которая стала главной и определяющей в его творчестве. И отсюда начинается возвращение к религии, но уже другое, выстраданное и мучительное. **Если в детстве он был некритически религиозен, потом некритически нерелигиозен, сейчас уже начинается эк-**

зистенциальная пронзительная религиозность, мысли о смерти, бессмертии, Боге, каре, о шаткости и беспомощности человека, в общем-то, входит тема трагического в его творчество. Потеря сына — важное событие, такое же, как в жизни Кьеркегора расставание с любимой. Тема смерти станет для него неотступной и центральной, как вы уже наверняка и сами почувствовали по двум стихотворениям, которые я привел в начале.

Если еще говорить об идейных влияниях, воспринятых Унамуно, то мы увидим тот джентльменский список имен, которые теперь будут у нас все время. Сам Унамуно называл себя «испанским Паскалем и братом Кьеркегора». Много говорящее самоназвание, да? Кьеркегор был к тому времени незаслуженно забыт, и обращение Унамуно к Кьеркегору было одной из первых ласточек, знаменующих возвращение Кьеркегора в европейскую культуру. Унамуно очень ценил Кьеркегора, также он очень ценил и Паскаля. На него оказал определенное влияние и Ницше. Но... еще есть одна специфическая испанская традиция, я только укажу на нее, потому что не сильно в ней разбираюсь, но позже мы поговорим об этом, если будет время. Это очень сильная традиция испанского мистицизма. Испания дала ряд великих католических мистиков: Тереза Авильская, Хуан (Иоанн) де ла Крус. И все эти средневековые мистики повлияли на Унамуно. Конечно, повлиял и немецкий романтизм.

С девяностых годов Унамуно начинает активно писать во всех жанрах: стихи, эссе, статьи, новеллы, выходит его первый роман. Я не буду много говорить о нем как о литераторе. Я все-таки не литературовед. У меня очень обзорный рассказ. Но еще раз могу сказать, что он очень ориентировался на Толстого. Изобрел новый жанр в прозе, что-то среднее между новеллой и романом — ниволла.

Что было характерным для Унамуно как для прозаика? **Как и у Толстого — жгучий интерес к потоку сознания, такой феноменологический взгляд на человека, такой взгляд изнутри.** Его интересуют, как и Толстого (вспомните, например, «Севастопольские рассказы»), не большие события, как одна армия пошла на другую, а то, что происходило с отдельными людьми, что в этот момент творится в головах отдельных людей, как они все это чувствуют, как интимно переживают. Взгляд на человека изнутри ситуации. То, что впервые в России началось еще в «Севастопольских рассказах» Льва Николаевича, то же начинается и у Унамуно. Он очень любит соединять вечные сюжеты с внешним реализмом, переносит вечные темы в сегодняшний день. Он был великим писателем, поэтом... Но это мы оставим в стороне. И, чтобы это проиллюстрировать, пожалуй, прочитаю еще пару его маленьких стихотворений. Унамуно как поэт, надеюсь, вас восхитит так же, как и меня. Итак.

*Синеву зенита выгрызли моторы.
Знать, железных песен подоспел черед.
Молча умирают лебеди, которым
Невдомек, что в небе захлебнется скоро
Лебединой песней гордый самолет.*

Это стихотворение вызывает у меня сильные ассоциации, знаете с чем? С «Сорокоустом», помните, знаменитой поэмой Есенина, где он говорит о том, как состязаются поезд и лошадь. Безнадежная гонка между уходящей жизнью и наступающей индустриальной бездушной машиной, уничтожающей все живое. Кстати, эта лошадь... Стихотворение посвящено Махно, которому Есенин вполне сочувствовал, считают исследователи. Анар-

хистское народное движение, обреченное, которое попадает под каток государства. Тут очень много различных ассоциаций: технический прогресс, бездушная цивилизация, которая уничтожает все живое, основы жизни и так далее. Только у Есенина это стихотворение «Сорокоуст» про поезд и лошадь, а здесь лебеди и самолет. Но о том же самом.

Еще одно стихотворение, тоже очень экзистенциальное.

*Реет меж мглою и светом,
Тенью от дыма скользя...
Увековечить ли? Где там!
Даже замедлить нельзя.*

*Время, меня с малолетства
Ты разлучаешь со мной.
Может быть, ты — только средство
С вечностью сжиться самой?*

*Прошлого четкие грани,
Где же вы в зеркале лет?
Нету пути к умирающую,
Кроме рожденья на свет.*

*Тленной души трепетанье
С первой минуты гнетет,
Но с приближением к тайне
Все беспощаднее гнет.*

Тоже тема времени, смерти-жизни в их неразрывности, в их борении и связи, тема неустранимого трагизма человеческого существования — все здесь.

Ну, ладно. К чему надо сейчас обратиться? В девяностые годы Унамуну врывается в общественную жизнь Испании, в этот разгоревшийся спор об Испании. И в центре этого спора, конечно, образ Дон Кихота как Сфинкса, которого нужно разгадать, чтобы понять, что такое Испания. С одной стороны, консерваторы говорят: давайте возвращаться к империи, великому нашему прошлому, католицизму, — и мы будем им любоваться, на него опираться. «Западники»... (но это слово к Испании применить сложно, поскольку Испания сама находится на крайнем Западе Европы, скорее «восточники» — в общем, европейцы), «европейцы» говорят: давайте бежать вперед, даешь прогресс, капитализм, ура, пойдём на выучку к развитым странам, отбросим все эти замшелые феодально-католические глупости!

А Унамуну, как всегда у него это бывало, в споре занимает третью позицию, совершенно отличную от этих двух. Он говорит: нам надо идти не назад и не вперед, а вглубь! Унамуну был вообще мастером афоризма. То есть смотрите, что он говорит: нам надо идти не к старой Империи католической, и не вперед бездумно бежать за Европой, а надо понять, что такое Испания. И пишет странную фразу, которую надо понять: «Испанцы должны умереть как нация, чтоб жить как народ». «Нация» для Унамуну это что-то поверхностное, державное, государственное, внешнее, а народ — это личности, что-то духовное, связанное духовной субстанцией, внутренней живой сокровенной традицией. То есть здесь (в духе русского народничества) очевидно противопоставление внешнего внутреннему. Противопоставление государственно-державного чему-то сокровенному и духовно-личному.

И вот тут мы выходим на очень важную тему. Унамуно вводит понятие интраистория и противопоставляет его истории. Он говорит: история — это большие события, верхушка айсберга, это волны на поверхности, всякие завоевания и перевороты, а интраистория — это то, что под водой, в глубине. (Помните Ницше: «Не вокруг творцов большого шума вращается мир!»? И опять же «Мир среди войны».) Это живые люди со своей внутренней жизнью. И надо понять: что это такое, зачем это? То есть интраистория противопоставит истории как внутреннее — внешнему, как живое — овеществленному, как интимное — объективированному. Интраистория связана с живой традицией, с народом, а не нацией, с живыми людьми, а не с государством, с духовными реалиями, а не с внешней мощью материальной. Вот очень важное и труднообъяснимое понятие — интраистория. **Понимаемая как жизнь простого человека, жизнь его души, а не что-то глобальное, что просто безразлично и отчужденно пронесется вихрем над нами.** И часто живых людей растаптывает и сминает. История нации, история государства, а не людей. (Вспомните, как хорошо и точно это же различие определяет Александр Галич: «В этом мире ни слов, ни сути. В этом мире ни слез, ни крови. А уж наши с тобою судьбы не играют и вовсе роли».) И как философ он об этом размышляет, и как литератор об этом пишет.

Вот тут пару слов надо сказать, конечно, о Дон Кихоте. Унамуно пишет о нем огромное количество работ: эссе, статьи, стихи, книги. Я не буду подробно освещать, как он пересматривал свое отношение к Дон Кихоту (а его позиция поменялась на сто восемьдесят градусов). Но

для него (как и для всех вообще испанцев, рассуждавших об этом) это — волнующий ребус, который надо разгадать, символ «испанскости». Тема Дон Кихота обращает его и еще к одной важной теме: что значит жить? Что такое настоящее и ненастоящее, живое и мертвое? Унамуно говорит, что Дон Кихот более реален и жив, чем сам его автор Сервантес. То есть вообще человеческая жизнь отличается от мира вещей тем, что каждый человек, если он настоящий, живой, творит себя, свою жизнь как биографию, проект, замысел реализует автор литературного произведения. Автор выпадает из мира вещей, из мира природного. И очень важный момент — творчество, созидание. Ставится столь любимый экзистенциалистами вопрос о подлинном и неподлинном, о настоящем и ненастоящем, о том, что значит жить. Свои взгляды Унамуно называет кихотизмом. И это самоназвание его философии.

Оставлю в стороне все предшествующие статьи, поговорим о «Житии Дон Кихота и Санчо...», где он подробнее образом комментирует, как библейские притчи, эпизоды романа Сервантеса, говоря, что Дон Кихот — символ Испании. И еще очень важную мысль о том, что **Дон Кихот — испанский Христос**. Христос, как он явлен испанцам. То есть универсальный облик Христа дан испанцам через Дон Кихота. И тут возникает взаимосвязанный ряд героев: Авраам (о котором я много говорил в нашу прошлую встречу в связи с Кьеркегором) — Христос — Дон Кихот. Что-то очень глубинное их всех объединяет. А что?

Чтобы это объяснить, напомним одно изречение Артура Шопенгауэра. Я очень часто люблю размышлять над мыслью Шопенгауэра, которая представляется мне весьма важной и интересной. Он однажды написал

очень глубокую фразу: «Для человека мыслящего жизнь представляется комедией, а для человека чувствующего — трагедией». Вот, вдумайтесь, почему если мы мыслим, то видим жизнь как комедию, а если чувствуем, то как трагедию? Наверное потому, что мышление — как дистанция, когда мы видим мир отстраненно, объективно, мы, забираясь на безопасный Олимп вместе с гомеровскими богами, понимаем, как все нелепо и суетно, видим мир комически, осознаем, говоря словами Алексея Лосева, «комизм мировых катастроф». И начинаем хохотать, как «смеющийся философ» Демокрит Абдерский.

А когда мы отказываемся дистанцироваться, оказываемся в гуще жизни и начинаем, спустившись с Олимпа, сочувствовать окружающим (а кто не заслуживает сострадания?), мы постигаем чувством, и мы уже не смеемся, а сочувствуем, плачем, рыдаем. Вот почему, по словам какого-то из Отцов Церкви, «Христос никогда не смеялся», ибо он всем своим сердцем вобрал страдание мира. (А над ним нередко смеялась толпа.) Вспомним, Гераклита Эфесского называли «плачущим философом»: он глядел на людские глупости, и ему становилось жалко, он сочувствовал и рыдал. А Демокрит над тем же самым (!) смеялся, он осознавал людские глупости холодным умом, а не пылким сердцем.

И если вернуться к фразе Шопенгауэра: «Для человека мыслящего жизнь представляется комедией, а для человека чувствующего — трагедией...» Что будет тогда высшим жанром литературы и что будет подлинным жанром, адекватным самой жизни? Трагикомедия! Не так ли?

И «Дон Кихот» это как раз именно трагикомедия. Его герой предельно комичен и предельно траги-

чен. Он находится на осмеянии у всего мира, всем он кажется смешным и нелепым. И в этом глубина его невероятного трагизма. Что же роднит его с Авраамом и с Христом? Дон Кихот — это фигура, которая противопоставляет внутреннее внешнему, свои идеалы — так называемой реальности. И эти идеалы оказываются большей реальностью, чем реальность внешнего мира. И в этой связи вспомните Авраама с его абсурдностью веры, который не может объяснить, обосновать, рационализировать свои поступки, и кажется людям нелепым и безумным, как Дон Кихот. Такая же фигура абсурда. Точно так же и Иисус не может объяснить свои слова и поступки рационально и однозначно. Его побивают камнями, оплевывают и распинают. Фарисеи требуют от Иисуса определенности, однозначности, рациональности. А Христос ничего этого им не дает и дать не может, подобно Аврааму и Дон Кихоту. Перед лицом разума вера абсурдна, перед лицом обывателя романтизм абсурден, перед лицом грубого материализма идеализм абсурден. Христос, Авраам и Дон Кихот — фигуры парадоксальные, трагикомические. Фигуры абсурдные. Это фигуры одного ряда. Внешний мир их осмеивает, а внутри они — парадоксальны. Они не могут рационализировать то, что они делают. Но они, все трое, утверждают некие свои ценности — в непримиримом столкновении с трагикомизмом внешнего мира. И их осмеиваемое «безумие» мудрее всей мудрости мира сего.

И здесь встает еще одна бездонная тема, которую я только намечу вскользь. О ней можно говорить много часов. Одна из главных тем христианской культуры (со времен прямо основателей христианства — Христа и Павла) — это противопоставление Закона и Благодати. Внешнего формального закона, объективного, рациона-

лизированного (неважно, как он называется: Закон, провозглашенный Моисеем в Торе, иудейский, или закон римский, на котором покоится вся наша цивилизация со своими державами, или еще как-нибудь, но что-то твердое, значимое, объективное, формализованное и конкретное) и Божьей Благодати как чего-то нерационализируемого, необъективируемого, необобщаемого, связанного со святостью, личностью, любовью и свободой, противостоящего Закону.

Вы помните, конечно, как писал апостол Павел? Прямо-таки в духе даосов, словно подражая гениальному Лао Цзы: «Кто умножает законы, умножает преступления». И «все вам дозволено, но не все полезно». И «мудрость мира сего — безумие перед Господом» (я цитирую по памяти, но суть передаю точно). Или как скажет Августин: «Люби и делай, что хочешь».

Глубочайший конфликт, заложенный в основе христианской культуры. Конфликт, вокруг которого она все время крутится, спорит внутри себя, это вот это противостояние законничества — фарисейского (фарисеи распяли Христа, следуя Закону, но христианство тут же породило своих фарисеев и законников) — и Благодати, чего-то нерационализируемого, необъективируемого, но содержащего внутреннюю правду и любовь. Эта Благодать исключает любую нормативную этику, рационализацию и объективацию, любую завершенность и окончательность, открывая нам горизонты свободы и связанного с нею неизбежного мученичества. И вот все три героя — на острие этого противоречия: Закон — Благодать. То есть через тему Дон Кихота входит еще и это. Не просто тема трагикомизма жизни, столкновения идеала и внешней реальности, мещанина и романтика, но входит тема борьбы Закона с Благодатью. Борьба жизни с по-

пытками ее как-то рационализировать, вогнать в рамки какие-то: пользы, общезначимости.

Это очень коротко о кихотизме дона Мигеля де Унамуну. Пойдем дальше. Я быстро договорю о его биографии, а потом остановлюсь на главной его философской книжке «О трагическом чувстве жизни у людей и народов».

Итак, Унамуну становится центральной фигурой испанской культуры со своими размышлениями об Испании и испанскости, размышлениями о Дон Кихоте, со своими изумительными, пылкими и глубокими, философскими трактатами и романами. Я не буду называть все работы Унамуну, они не все даже переведены. Но, например, одна из его первых и главных работ называется «Об исконности» — о подлинном и неподлинном. Или ее название переводят «О кастицизме» — это по-испански. И целый ряд самых разных книг. Унамуну активно участвовал в общественной борьбе, не занимая ни одну из сторон, как всегда у него. В споре консерваторов и модернизаторов, европеистов и традиционалистов он из двух возможных позиций обычно занимает оригинальную позицию — третью. То же и во всем остальном. Он за свободу и волю анархическую, которая не вписывается в какие-то пошлые и тесные законнические рамки, он за социальную справедливость. Не зря, не случайно отнюдь его часто уподобляют христианскому анархизму и максимализму Льва Толстого.

Но когда ему предлагают примкнуть к одной из сторон, он отвечает: «У меня болит Испания». Страна — это его часть, а он — часть страны. Испания не вне меня, это — я сам. Впоследствии, когда он будет жить в эми-

грации, он напишет о правителях Испании, диктаторе Примо де Ривера и его подручных:

*Вы и под небом родины
Живете, как в изгнании.
Во мне, под небом-родиной,
Живет моя Испания.
(Цитирую по памяти.)*

И, когда ему предлагают вступить в различные партии, он отвечал, что он, Унамуно, — «целое, а не партия». Тоже очень характерно, да. Партия (от слова «парти» — часть, буквально) — это всегда некий частный, узкий, усеченный, идеологически зашоренный, релятивный взгляд на мир, а Унамуно — не частное, он целое. Он хочет истины, цельности, полноты видения.

Но вот пробивает 1923 год, и в Испании устанавливается диктатура генерала Прима де Риверы, Унамуно резко выступал против этого в своих статьях и публичных выступлениях. Из-за этого он подвергается гонениям: его лишили всех постов, сняли с ректорства и сослали в ссылку... на Канарские острова (понимаю, что у нас в России это звучит странно в качестве места для наказания, вызовет у наших ушей когнитивный диссонанс, но в Испании это все равно, что у нас в Сибирь сослать!). В общем, его сослали на Канары, откуда он в 1924 году бежит во Францию. Там он живет в эмиграции семь долгих и тяжелых лет и пишет свои две главные и знаменитые философские книги «О трагическом чувстве жизни» и «Агония христианства».

И имя Унамуно становится символом борьбы с диктатурой, за свободу. «Да здравствует Республика и Унамуно!» — вот самый популярный лозунг на плакатах

протестующих людей. Студенты, рабочие выходят на демонстрации с его именем на устах. В 1931 году монархия и диктатура Прима де Риверы наконец-то падают, и Унамуну с триумфом возвращается на родину. Он обласкан новой властью, его делают пожизненным алькальдом, то есть мэром Саламанки, пожизненным ректором университета, выбирают в кортесы, то есть в парламент Испании. Но очень быстро он разочаровывается. Он видит, что что-то не так все происходит в Испании. Борьба партий. Правые, левые, консерваторы, анархисты, монархисты, фашисты, республиканцы. Идет насилие, идет ожесточение, рознь. Он снова начинает все критиковать. Он вечно такой неуживчивый!

И, как вы все знаете, в 1936 году начинается мятеж генерала Франко, Гражданская война. Сначала Унамуну показалось, что Франко и фалангисты — именно то, что надо. Дон Мигель поддерживает эти «высокие рыцарские идеалы» франкистов против революционного хаоса. Республиканские власти, в свою очередь, быстро снимают его со всех постов.

Но Саламанка быстро захвачена мятежниками, войсками путчистов, и Унамуну вновь становится обласканным этой фашистской властью. Но ему хватило несколько месяцев, чтобы увидеть, что франкисты — это ужасно, чудовищно, путь к катастрофе, разочароваться в испанском фашизме, которым он недолго был очарован. И осенью на публичном собрании он бросает очень неосторожные и резкие, горькие слова в адрес присутствующих фашистских генералов. Говорит им в лицо: **«Вы можете нас убить, но не можете переубедить. Бесплезно просить вас за Испанию»**. Его в очередной раз снимают со всех постов.

Сложная очень политическая биография! И он вновь оказывается вне всех партий и движений. От Республики он ушел, от франкистов — тоже ушел категорически и бесповоротно. В стране Гражданская война, и надо выбирать с кем он! Но именно выбрать он не хочет, не может, не желает! Именно в этой войне он не может и не хочет кого-то поддержать. Его Испания, которая в нем «болит», перестала быть целым. А быть лишь с частью Испании дон Мигель не согласен. Остается только умереть, встретиться с тем, о чем он непрерывно размышлял всю жизнь. Унамуно подвергает себя добровольному домашнему аресту, заточению, изолирует себя в своей комнате, и, фактически, как я понимаю, сознательно доводит себя до смерти. Положение его было ужасно: вне всех партий. Один против всех. В нем было глубочайшее разочарование во всех партиях, полное отчаяние. А 31 декабря, в последний день богатого событиями 1936 года, он умирает. В самый разгар начавшейся Гражданской войны.

Такая пылкая и полная страсти биография, неоднозначная в политическом смысле. Но мы в политику сейчас не полезем (хотя сложно совсем этого избежать). Замечу, что следующий наш герой — ученик, последователь и оппонент Унамуно Ортега-и-Гассет написал замечательную статью «На смерть Унамуно». Она очень маленькая, но очень проникновенная и полная любви. Она — в сборнике эссе, который я вам скоро назову, в начале следующей лекции. Маленькая статья, где он отозвался на смерть Унамуно несколькими проникновенными страницами. Вот в принципе коротко об Унамуно и все. О его мироощущении, о его взглядах на испанскость, на Дон Кихота я уже сказал, а теперь скажу о том, чего еще не сказал, чего не успел коснуться.

Сверхкратко хочу рассказать о его замечательной книге «О трагическом чувстве жизни у людей и народов». О чем же там идет речь? Прежде всего, мы стоим у истоков формирования собственно экзистенциальных подходов в философии. И какие-то тенденции, которые мы встречали у Паскаля, у Кьеркегора, мы встретим и у Унамуно. Он проговаривает экзистенциальные категории очень четко.

Что такое человек для Унамуно? Унамуно резко противопоставляет человека как абстракцию и человека, как он говорит, «из плоти и крови». Первая глава так и называется: «Человек из плоти и крови». Живой, конкретный человек, — ищущий, страдающий, любящий. **Нет homo economicus, человека экономического, центрального понятия либеральных экономистов, нет homo sapiens, нет zoon politikon, «политического животного» Аристотеля! Есть реальные живые люди, чья истина в том, что они есть, есть именно такие, какие они есть, живут и хотят жить всегда, что они смертны.** В связи с этим он очень резко размышляет о философии и философах. Он говорит, что обычно, когда пишут историю философии, о людях-философах почти умалчивают. А философствуют не камни, не звери, не машины, а вот эти конкретные люди!

В этой связи я не могу не вспомнить известный пример с Хайдеггером.

По легенде, он однажды читал студентам курс лекций об Аристотеле и сказал в начале его: «Аристотель родился, жил и умер. А теперь давайте перейдем к его философии». Вот такое введение о биографии Аристотеля. Как раз это вызывает у Унамуно протест. В своей книге он пишет очень интересно: «человек Кант», «человек Паскаль», «человек Кьеркегор»... Понятно, что все они —

человеки, а не жирафы. Но этим, казалось бы излишним, эпитетом Унамуно подчеркивает, что философствует именно человек. Даже если, как Спиноза или Кант, он старательно прячет концы в воду за какой-то объективностью, безличностью, рациональностью. Все равно всегда философствование — это страстное и пристрастное решение главных вопросов: жизнь, смерть, смысл жизни. Да, говорит Унамуно, есть такие... уроды... ну, простите, он выражается немного мягче, то есть люди, которые философствуют лишь одной головой, холодным рассудком. Но он говорит, что они и не люди, и не философы, а лишь педанты. Настоящий человек философствует всей плотью, всей кровью, как он говорит, «утробой». Настоящий человек философствует всей жизнью. Он, говоря известными словами Достоевского, непременно должен «вопрос разрешить»! Сам Дон Мигель де Унамуно признавался, в духе Новалиса: «Я мыслю чувством, и чувствую мыслью». То есть его ключевая мысль, что философствование — это жизненный акт. Что нельзя отделить философа от его философии. Унамуно тонко издевается над так называемыми «профессиональными мыслителями», которые отделили от себя кусочек себя и философствуют, выдают этот кусочек за целое. Повторяю, философствовать человек должен всей жизнью. Поэтому он говорит: «Человек Кант», «Человек Паскаль», «Человек Кьеркегор».

А что же такое человек? **Унамуно считает, что главное в человеке — желание быть, быть именно собой и быть именно всегда.** Каждый из нас осознает себя, собирает себя вокруг себя, стремится быть собой. Это инстинкт жизни в нас, нечто первичное, изначальное. Да, я могу завидовать другому, хотеть «иметь» какие-то его способности, но я не хочу быть им! Я лишь хочу за-

получить его качества, но при этом хочу оставаться непременно собой. Я хочу позаимствовать у тебя то, чего у меня нет, но я никогда не соглашусь стать тобой. Потому что, как говорит Унамуно, никто не сможет сыграть за меня мою роль, каждый человек один на один перед Богом. Первичное стремление человека — быть, быть собой и быть всегда. Ядро человеческой личности (до Унамуно об этом говорили Августин и Бергсон) — это память, основа человеческой жизни, основа человеческой души, то, что делает нас целым и самосознающим. Память — ядро самосознания человека. То есть вот азы экзистенциализма. Философствование как акт. Философствует живой человек из крови и плоти, а не абстракция. Эти размышления Унамуно напоминают нам изумительное высказывание Кьеркегора: «Абстрактное философствование — это философия без мыслящего». Помните, на прошлой встрече мы разбирали это высказывание? То есть всегда философствует конкретный человек, проживая свою философию в одиночку. (Помните мысль Ницше: «Философы вынашивают и изнашивают свои убеждения»?).

Тут мы выходим на главную тему — тему смерти. Эта ведущая тема для всего экзистенциализма. Но у Унамуно она особенно, исключительно важна. Потому что он говорит: **люди возникли именно тогда, когда они начали противостоять смерти**. Уже первобытные люди стали хоронить покойников, а не оставлять их на лице Земли. Человек стал человеком, когда он стал как-то бороться со смертью, как-то реагировать на смерть. В сущности, очевидно, что тема смерти — главная и неотступная тема человечества. Собственно говоря, это старая мысль, не Унамуно ее придумал, что вся наша культура только про две вещи: любовь и смерть. Но, соб-

ственно говоря, про одну, потому что любовь — это ответ на смерть. Попытка как-то противостоять смерти — это то, что делает человека человеком.

Унамуно очень подробно разбирает разные способы людей убежать от смерти. Паскаль, например, говорил о «забавах». А Унамуно говорит о разных способах человека уклониться от мыслей о смерти.

Например, у кого-то есть наивная надежда продлить себя в детях. Но это не ответ на вызов смерти, потому что дети тоже умрут. И это будет бесконечно... Представьте себе такой образ. Он мой, а не унамуновский: у вас в руках горячий уголек, и вы его перекинули кому-то. От этого уголек не исчез; просто другой кто-то обжигает вместо вас свои ладони. Это «гнилой», обманчивый и иллюзорный выход из проблемы. Попытка продлить себя и противостоять смерти в детях — это, конечно, не ответ на самом деле. Это перекидывание уголька.

Или же, как говорят материалисты, пытаюсь утешить себя и заболтать как-нибудь смертный Ужас: «Я не умру, из меня будет другая материя и энергия». Прямо-таки по Базарову: я умру, а из меня лопух вырастет! Тоже мне утешение! Но Унамуно замечает, что это же не моя материя и не моя энергия! Какой смысл в том, что она не исчезает, если его самого уже не будет?! Если личности не будет, что мне с того, что «материя не исчезает», как нас учит материализм. Тоже жалкое утешение.

Что еще напридумывало человечество, заслоняясь от невыразимого безликого и неотступного взгляда смерти, всегда направленного на нас? Что там, в этом философском ассортименте? Слава? Ну да, слава, как эрзац бессмертия! Но слава иллюзорна и эфемерна. Наслаждение? Эпикурейцы говорят нам: живи и радуйся. Но как можно жить, радуясь и зная при том, что все здесь ми-

молетно и призрачно? Стоики говорят: терпи, Но как можно терпеть такое? В общем, все это — жалкие и ничемные ответы.

И тут мы выходим на самое главное. Смотрите. Разум говорит нам: мы все умрем. Но для Унамуну человек не сводится к разуму. В нем есть страсть, воля, хотения. И они все говорят: хочу жить! Хочу — и все тут, и basta! И тут в каждом осознанном человеке происходит более или менее обостренное, более или менее осмысленное, смертельное столкновение этих двух начал: разума и воли. Тут, в духе «философии жизни», Унамуну всегда подчеркивает, что разум противожизненен, а жизнь противоразумна. Разум игнорирует жизнь, не постигает жизни, как сказал бы Бергсон. Так говорит Унамуну. Беспощадный разум игнорирует жизнь с ее устремлениями. А жизнь иррациональна по своей сути и проявляется в страсти, воле человека. Сталкиваются разум и жизненный инстинкт быть собой и быть вечно. Разум говорит мне, как Данте: оставь надежду, всяк сюда входящий! Финита ля комедия! Но что-то глубокое и неискоренимое в нас этому сопротивляется! **Разум не всемогущ и говорит нам об отчаянии, бессмыслице, безнадежности существования. Но это, мягко говоря, еще не последняя инстанция. Доказать, что смерть — единственная реальность, разум не может. С другой стороны, все наши желания, инстинкт жизни, вера, воля этому сопротивляются. Но они тоже не могут доказать нам, что разум не прав. Разум уверяет нас в неизбежности и окончательности смерти, всевластии Ничто.** Но тут нет окончательности, нет доказательности. Он нас лишь подводит к этому безотрадному выводу. Да, все бессмысленно, мы все умрем. А что-то в нас, самое фундаментальное, этому сопротивляется,

протестует, вопиет. Но тоже не может ничего доказать. Вера говорит об обратном, но тоже не может доказать. И человек распинается на этом противоречии. Как Дон Кихот. Как Авраам. Как Христос. С одной стороны, разум, ведущий к отчаянию, с другой стороны, надежда, страсти, желания, ведущие к вере. Но вера не может опереться на разум. Разум не может опереться на веру. И возникают такая любовная борьба и борющаяся любовь. С одной стороны, желание противостоит разуму, а разум противостоит желанию. А с третьей стороны, они друг в друге нуждаются. Разум все время пытается заполучить, убедить, перетянуть на свою сторону наши желания, но — не может. А страсти, желания, жажда жизни хотят опереться на разум — и тоже не могут. И, говорит Унамуно, человек живет на острие этого противоречия. Другое дело, что не все люди это острие внутри себя осознают; оно в нас лишь потенциально и не всегда отрефлексировано.

Унамуно, подобно Ницше, стремится воскресить в современном обывателе, в человеке, который живет обыденностью, бездумностью, ко всему главному «ни холоден, ни горяч», как сказано в Евангелиях, а живет где-то посередине; воскресить в человеке вот это человеческое чувство, воскресить чувство остроты этих проблем. С ними связано все главное в человеке, вокруг них крутится вся культура. И тут никакая техника и наука не могут нам помочь. И вот мы подошли к этому главному понятию дона Мигеля, «трагическому чувству жизни», столкновению жизни и разума, разума и желания. Жизнь проявляется через желания, надежду, страсть, а с другой стороны — беспощадный и безнадежный разум. И вот их вечная стычка, вечное качание весов, от которого мы не можем уйти, мы все время колеблемся. Между отчаянием и надеждой. И каждый человек распинается на кресте. И вот

он, нерв всей внутренней жизни человека и человечества, говорит Унамуно, тема смерти как вызов — и попытка достойно ответить на него. Но Унамуно отмечает, что были народы, были культуры, были люди, которые особенно остро, особенно резко переживали и отразили это трагическое чувство жизни. Если говорить о людях, то кто это? Например, Марк Аврелий, император Рима, мудрый философ-стоик. Конечно же Паскаль и Кьеркегор. Великий итальянский поэт-романтик Leopardi, немецкий романтик Kleist... И ряд других. Вот те люди, в которых трагическое чувство жизни проявилось наиболее остро, с наибольшей силой, в чистом виде.

И здесь мы выходим на вопрос о вере. В человеке, говорит Унамуно, есть жажда бесконечности, жажда быть. И в чем он ее ищет? В вере. И поэтому хочется опереться на Бога, отсюда рождается религия и вера, христианство и Бог. И тут предельная заостренность. Унамуно — религиозный экзистенциалист. Он в юности имел детскую веру, потом ее потерял, потом к ней мучительно и странно возвращается. Но это очень странная вера. Казалось бы, Унамуно — религиозный экзистенциалист. Но при этом... нас это не должно удивлять. Вы уже видели, что религиозный экзистенциалист Кьеркегор поссорился с датской протестантской церковью. И вас не удивит то, что главные труды вроде бы католического экзистенциалиста Унамуно будут включены в папский Индекс запрещенных книг. То есть он в острейшем конфликте с Ватиканом, с казенным официальным католицизмом.

Получается парадокс: человек в надежде на бессмертие опирается на Бога. Человек опирается на веру в Бога, чтобы существовать вечно. А на что опирается Бог? Получается, что у Бога нет опоры, кроме... нашего испуганного желания, чтобы Он был! Больше Ему опи-

раться не на что. Только на нашу веру в него. А мы желаем, чтобы Он был, только для того, чтобы нам жить вечно. Такой парадокс. Сгусток парадоксов и противоречий. Вера — сомнение. Опять донкихотское. Постоянный переход от отчаяния к надежде. По сути, нет никаких объективных оснований для Бога. Только субъективное основание: наше страстное желание, чтобы Он был. Вот он чистый экзистенциализм. Унамуну так определяет свою формулу веры... он приводит знаменитую цитату из Евангелия от Марка: «Господи, верую, помоги моему неверию!»

То есть вера — это глубочайший парадокс, а не то, что укреплено в какой-то догме. Это вера-сомнение, а не то, что укоренено в чем-то рациональном, доказуемом, в какой-то букве. А вера, постоянно переходящая к сомнению, саморазрушению и снова возвращаемая. Унамуну фиксирует образ трагического человека, который находится между жизнью и разумом, отчаянием и надеждой, верой и неверием. И теперь становится понятно, двигаясь к завершению... Когда мы читаем название книги «Агония христианства», у нас возникает ошибочное ощущение, что это книга о том, что христианство в кризисе, а «Бог умер». Но на самом деле совершенно не об этом идет речь. Здесь надо вспомнить само античное эллинское слово «агон» (от него произошли наши «агония» и «антагонизм»), означающее борьбу, противостояние, раздвоение. И в своей книге, если сказать совсем коротко, Унамуну говорит, что христианство всегда агонистично, но не о том, что христианство в агонии и близится его конец, а про то, что сама суть христианства — агония, само христианство со времен Христа находится в вечной борьбе между сомнением и надеждой, верой и неверием. То есть это не историческая характеристика, допустим,

кризиса христианской культуры, а это попытка определить саму суть христианства. Христианство агонистично, находится в таком вечном раздразе, противостоянии, столкновении, борьбе.

Ну, я думаю, что для самого первого разговора об Унамуно, для того, чтобы вы поняли, кто это, что его волновало, этого достаточно. И, если вы захотите почитать его, вы не пожалеете.

То есть Унамуно — ранний экзистенциалист, еще далекий от окончательной завершенности, систематичности. Но вот основные темы: трагизм человеческой жизни, человеческая личность как экзистенция в ее целостности, не сводимая к абстракции, противостояние человека обыденности и техническому прогрессу, отрицание попыток построить философию как науку, глубочайшее переживание смерти, размышления о парадоксе веры и сомнения — все это мы здесь находим, у Унамуно. Думаю, мы завершим первую сегодняшнюю испанскую лекцию на этом. Можно теперь перейти к вашим вопросам и репликам.

Вопросы:

— *Были ли у дона Мигеля де Унамуно какие-то связи с другими философами? Признавали ли его?*

— Отвечу кратко. Унамуно — очень известный в мире писатель и философ. Они с героем нашей следующей встречи Львом Шестовым были знакомы и писали друг о друге. О его творчестве и идеях упоминает Габриэль Марсель и многие другие философы, в том числе даже не экзистенциальные. К сожалению, он несколько меньше сейчас известен у нас в России, чем Ортега-и-Гассет.

Однако для Испании эта фигура культовая: вождь Поколения 1898 года, их местный «Лев Толстой». Но его значение и известность далеко выходит за узкие рамки Испании. Тем более что он важные семь лет провел во Франции в эмиграции.

— *А вот экзистенциалисты, они в принципе никогда не говорят что делать? Они лишь описывают состояния человека, его противоречия? Но ведь они же сами живут, переживают. А если они видят неправильный образ жизни, они, наверное, говорят, как следует жить? А как следует?*

— Унамуно — и как писатель, и как публицист и общественный деятель, и как философ, — не только ставит вопросы, но дает некоторые ответы. Вспомните хотя бы его участие в дискуссии о месте Испании в мире, об общественных проблемах и интраистории. А, если говорить об индивидуальной жизненной стратегии... Само преодоление могучих чар технизированной сциентистской культуры, преодоление буржуазной омассовленности, преодоление бесчеловечной безжизненной анонимной и абстрактной философии, осмысление трагического чувства жизни, феномена веры, обращение к примеру Дон Кихота? И я, честно говоря, не вполне понимаю ваш вопрос: что делать? — в применении к философии. Разве дело философов — не что-то осмыслить, вечное или временное, поставить проблему?

— *Но, если ты осмысливаешь, из этого вытекает, что с этим делать — бороться или, там, переживать?*

— Конечно, Унамуно — не систематик. Он не дает законченных схем, рецептов: как жить. Он скорее фиксирует, что происходит с человеком. А это, по-моему, уже

немало. Естественно, что уже сама эта фиксация — попытка дать альтернативу. Сам образ Дон Кихота — уже некоторый идеал, ориентир для подражания.

Все-таки не забывайте, что Унамуну — не политик, не партийный деятель, предлагающий какие-то реформы. Да, он против любой диктатуры. Он против раскола народа. Он за свободу и социальную справедливость. Против тупого консерватизма и слепого прогрессизма. Он против поверхностной и пошлой буржуазной культуры. Наверное, трудно ждать большего от философа, вам не кажется? Он взрывает любой догматизм: церковный ли, научный ли. Он предлагает выход из ложной дилеммы: или консерватизм или прогрессизм? Конечно, из этого можно сделать какие-то практические выводы и построить более локальные ответы и предложения. Но, кажется мне, и это уже очень плодотворно и интересно.

— Итак, развивая предыдущий вопрос... Экзистенциализм: вот, мы стоим перед пропастью. И смотрим в нее. И, точнее, делаем все, чтобы в нее не смотреть: «забавы», уходим в суету. Но вот посмотрели и упали в нее, и все... И что? Наверное, у меня очень низменный подход. Но вот я как индивид. Понятно, мне не нравится думать о смерти. Потому что у меня есть какие-то свои игрушечки, бирюлечки. И я в них играю! И вот я начинаю думать о смерти — и-и? Ложись и помирай?

— Экзистенциализм — это, конечно, глубоко трагическое мироощущение, но отнюдь не мазохистское. Не надо это путать! Он констатирует ужас бытия, но не говорит, что надо им упиваться. Как раз наоборот: все экзистенциалисты (и религиозные, и атеистические) предлагают некоторые ответы. Здесь возникает вопрос о подлинном и неподлинном существовании. Конечно, без полного

осознания собственной смерти как главного факта бытия нельзя стать собой, искать и находить смысл жизни. Но ответы-то как раз предлагаются. Унамуно, например, говорит о вере. О неразумной и абсурдной, заметьте, вере. О вере — как о противостоянии смерти. Он утверждает, что если даже окажется, что Бога нет и человек умирает навеки и полностью, надо попытаться жить так, чтобы эта смерть была нами не заслужена. Достоевский именно это называет метафизическим бунтом. Надо жить так, как будто ты действительно будешь жить вечно. Сопrotивляться бессмыслице и обесмысливающей все смерти. Своей волей утверждать протест и «голод по вечности», как он выражается. Любовь, например, ответ на вызов смерти, как я уже сегодня говорил. Все человеческое возникает из осмысления смерти, противостояния смерти.

А если отворачиваться, убежать, говорить: «Ах, больно, страшно, неприятно!»? Конечно, так можно жить, и так многие, большинство живут беспробудно. И, конечно, никто ничего не сможет вам навязать. Но, с точки зрения экзистенциалистов, это — жизнь в спячке, уход от себя, уход от проблем, от своего «я», от настоящего, неподлинная и никчемная жизнь. Без этого пробуждения через боль и ужас не могут родиться личность и человеческое достоинство, выводящее нас из состояния вещи. Это, конечно, не упоение жутью, а противостояние ей — взрослое, честное. В разных формах у различных экзистенциалистов по-разному. Скажем, уже когда Паскаль рисует человеку эту ужасную перспективу бесконечности, показывает нам эти две бездны, в которых мы затеряны, его цель — не просто пугать нас и упиваться этой затерянностью в безднах, а помочь нам найтись — привести человека к Богу, без которого нет нам спасения.

Так же и все остальные. Еще и еще раз повторю вам: из того, что экзистенциализм трагичен, не следует, что он (как и близкий ему стоицизм) — мазохистская философия.

— *А все-таки, в чем новизна, оригинальность, особая «фишка» идей Унамуно? Я не ощутила. Это же то, что все было уже у Паскаля, у Кьеркегора?*

— Я сегодня постарался обозначить узловые моменты его кихотизма. Это фиксация и акцентирование неизбежного столкновения веры и разума и вырастающего из него трагического чувства жизни, резкая постановка темы смерти, историософская концепция интраистории... Конечно, тема смерти вообще важна для экзистенциализма. Но, например, уже для нашего второго сегодняшнего героя, о котором я буду говорить далее, Хосе Ортеги-и-Гассета, эта тема вовсе не является такой абсолютно центральной, как для его учителя Унамуно.

Или, скажем, весьма близкий по духу и проблематике к Унамуно мыслитель (герой наших следующих встреч, забегаю немного вперед) Лев Шестов тоже говорил о неизбежном столкновении и мучительной борьбе веры и разума в личности. Но Шестов в этом столкновении всецело на стороне веры против разума. И он качает чашу весов в одну сторону и говорит, что разум для него — нечто принудительное, бездушное и бесчеловечное. Только в вере спасение и жизнь! А парадоксальность и оригинальность Мигеля де Унамуно в том, что он говорит именно о вечном качании этих весов: когда ни одна «чашка» не может перетянуть и одолеть. А его изумительные размышления о Дон Кихоте, о национальном и универсальном на примере Испании, а парадоксальные мысли о вере-сомнении?!

Конечно, что-то абсолютно новое очень трудно найти у Унамуно. Как историк, я уже как-то говорил вам, что в истории (в том числе в истории мысли) ничего нового нет. Мы, например, говорим: «Петр Первый — новатор и революционер!» А потом, присмотревшись, мы уже все это новое находим раньше — при его отце Алексее Михайловиче: и газету «Куранты», и корабль «Орел», и полки нового строя, и диктат государства над церковной жизнью... Или как только мы говорим: «О, Кант! Великий Кант! Великий новатор, пионер, гений! Он повернул философию к человеку, начал критику разума, совершил коперниканский переворот в мысли!» А потом, при более спокойном детальном и пристальном анализе, находим, что почти все, что есть нового у Канта, уже... было у Юма! Наша безвозвратно уходящая, но еще не до конца ушедшая эпоха Нового времени бредит нескромной и суетливой жадной новизны, а не поиском настоящего и подлинного. Боюсь, в вашем подразумеваемом разочаровании сочинениями Унамуно проглядывает вот это.

Понятно, что Монтень, Паскаль и Кьеркегор были раньше Унамуно и уже все главное выразили и сказали. В философии, вы правы, мы очень редко находим что-то, ну совсем новое. Все уже когда-то было. Как правило, было у эллинов (у Платона вообще можно найти все!), было в «Книге Экклезиаста»... Но возможны новый ракурс, новый подход, новый нюанс, новый контекст, новый акцент. Новые гениальные стихи. Новое удачное наименование для старых мыслей и чувств, коими извечно живет философия. Свои, всегда новые переживания по этому, вечно старому, поводу. Новые краски на старой ткани полотна. Поэтому я и полностью согласен, и категорически не согласен с вами. С одной стороны, все уже было! Было кем-то открыто, продумано, прочувствовано

и названо. С другой стороны, каждый раз, в каждую эпоху, с каждой личностью все по-новому.

Философствовать, как и жить, можно только в одиночку. Идти своими путями, делать свои ошибки и свои открытия. А потом вдруг обнаруживать, что кто-то другой уже ходил здесь до нас. Поэтому чужую философию следует изучать только оттого, что она не совсем чужая, и при помощи ее можно лучше уяснить и понять собственное философствование.

ЛЕКЦИЯ 6. ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

Начнем рассматривать нашего второго героя. Как вы знаете, его зовут Хосе Ортега-и-Гассет. Он в мире и в России как философ куда известнее, чем Унамуно.

Пожалуй, начну со сравнения Ортеги и Унамуно. Идя от известного к неизвестному. У них много общего, но много и различного и даже противоположного. Ортега считал себя учеником Унамуно и в то же время был его оппонентом. И в философии, и, как мы увидим, по общественным взглядам. Прежде всего, Унамуно хотя и очень специфический, но религиозный мыслитель-экзистенциалист. Хотя, как мы видели, его религиозность очень парадоксальна и еретична, не ортодоксальна. А вот Ортега был глубоко светским философом. Нельзя сказать точно, был ли он атеистом (перед смертью он исповедовался), но уж точно — он был светским, секулярным мыслителем, совершенно не религиозным. Во-вторых, если у Унамуно очень своеобразная общественная позиция, которую трудно как-то обозвать; вы видите, что во время революции в Испании он занимал разные, противоположные позиции, то Ортега-и-Гассет — либеральный мыслитель.

Но в отношении Ортеги-и-Гассета требуются существенные оговорки и уточнения. Его фигура очень противоречива и отчасти трагична. Вот пара его противоречий. Одно из противоречий: он продолжает традицию культуры Просвещения, разума, но при этом (подобно, например, Герцену) осознает, что разум недостаточен, что в мире много иррационального, что прогресс вообще не гарантирован, что просветительская программа терпит явный крах и надо ее как-то модернизировать. **Такой просветитель-философ, который осознает крушение просветительской парадигмы и пытается ее существенно видоизменить.** Еще одно противоречие: он — либерал, но он же и духовный аристократ, в таком ницшеанском духе. Это ярко заметно в его философии, особенно в социальной части его философии: **сплав либерализма, демократизма, эгалитарности с идеей духовного аристократизма.** Поэтому сложно вешать ярлычки на значительного и незаурядного мыслителя. Ортегу-и-Гассета иногда относят к «философии жизни», иногда относят к экзистенциализму. Он идеальная фигура, где все — на границе, где мы видим, как «философия жизни» с элементами неокантианства становится экзистенциализмом прямо на наших глазах. То есть ярлычки очень мало годятся, чтобы что-то понять. Они годятся только для примитивных схем на уроках и для дурацких учебников. Реальная жизнь, личность, мысль намного богаче и намного интереснее «-измов».

Книг хороших об Ортеге-и-Гассете я не читал. Только статьи: Зыковой, Мотрошиловой... Но основные его труды сейчас уже изданы на русском языке. Самая первая его книга, разумеется, как вы понимаете, называется

«Размышления о Дон Кихоте», 1914 год. В ней уже во многом его основные философские идеи развернуты. Петербург, 1997 год.

Итак, другие книги Хосе Ортеги-и-Гассета. Кстати, все вы знаете, как пишется его имя и двойная фамилия? Хотя всякое бывает... Когда я был студентом, у нас в 1990 году была преподавательница эстетики, которая думала, что «их» было двое! Но, уверяю вас, это один человек! (Подобно Гей-Люссаку и Римскому-Корсакову и в отличие от Бойля — Мариота и Канта — Лапласа). А о причинах этой его звучной фамильной «двойственности» я скоро еще скажу.

Теперь назову вам сборники его трудов. Один из первых сборников на русском языке: «Что такое философия» (М., 1991). Здесь три-четыре его фундаментальных работы: «Что такое философия?», «Тема нашего времени» и другие. Затем, очень хороший сборник, в котором многие главные сочинения собраны: Ортега-и-Гассет, «Избранные труды» (М., 1997). Зачитаю названия работ, вошедших в сборник, и вы сразу увидите и осознаете, что его интересовало: ну, разумеется, «Восстание масс», «Вокруг Галилея», «Идеи и верования», «Человек и люди», «История как система», «Размышления о технике». Вы сами видите, какой широкий разброс интересов!

Еще очень ценная книга в дешевой «синей» серии: здесь собраны работы Хосе Ортеги-и-Гассета по эстетике. Называется весь сборник (это не название какой-то работы) «Запах культуры» (М., 2006). Здесь, например, эссе: «Эстетика в трамвае», «Адам в раю», «Этюды о любви» и многие другие небольшие сочинения по эстетическим вопросам. Очень остроумно и изящно написанные. Вообще, Ортега-и-Гассет — замечательно вырази-

тельный автор. Он пишет весьма афористично, сочно. Я буду сегодня еще немало его цитировать.

И наконец, его сборник карманного формата (для любителей философии и «эстетики в трамвае»): «Бесхребетная Испания» (название этого раннего сборника его статей иногда еще переводят «Испания без позвоночного столба»); именно в нем есть та статья «На смерть Унамуно», о которой я сегодня уже упоминал на первой лекции. Это Москва, 2003 год.

Еще есть небольшой сборничек, где собраны под одной обложкой две самые известные работы нашего философа: «Восстание масс» (это и общее название сборника) и «Дегуманизация искусства» (М., 2005).

Завершая этот обзор, отмечу, что за свою долгую жизнь Хосе Ортега-и-Гассет написал не так уж и много: полное собрание его сочинений занимает всего девять томов. Но это включает и курсы его лекций, и написанные им предисловия к чужим книгам, и многочисленные рецензии, и эссе, заметки, и публицистику. Его произведения, обычно не очень большие по объему, легко вместились в эти девять томов. Ну а теперь коротко о его жизни.

Итак, Хосе Ортега-и-Гассет, годы жизни: 1883–1955. Это, как вы уже поняли, один человек. (Для краткости, с вашего позволения, я буду иногда называть его укороченно: Ортега). Откуда взялась двойная фамилия? У испанцев, оказывается, часто принято давать ребенку (очень по-феминистски) двойную фамилию: первая половина от отца, вторая от матери. Отца Хосе звали тоже Хосе: Хосе Ортега Мунилья, а мать — Долорес Гассет Ченчилья. Ну, и соответственно, у него от отца — «Ор-

тега», от матери — «Гассет». Две половинки: отцовская и материнская. Причем и по матери, и по отцу Хосе происходил от духовной и политической элиты Испании. Его мать — дочь книгоиздателя, отец — политик, публицист, депутат кортесов, писатель, журналист. Ортега-и-Гассет с детства жил в атмосфере общественной борьбы, обсуждения идей. Когда он был еще совсем юным, Хосе вступил в переписку с Унамуну, а когда ему исполнилось девятнадцать лет, они встретились. Ортега-и-Гассет всегда считал себя учеником великого Унамуну. Хотя, как вы видите, во многом они с самого начала разошлись.

Ортега-и-Гассет получил образование в Мадридском университете, защитил диссертацию по философии и продолжил образование в Германии. Он учился у неокантианцев Когена и Наторпа в Гейдельберге и Марбурге. К 1910 году, отучившись в Германии, он вернулся в Испанию и возглавил кафедру метафизики университета в Мадриде, которой потом долго руководил. Смотрите: 1910-й год, ему всего 27 лет, а он уже заведует кафедрой метафизики в древнейшем университете страны!

Два слова об общественных, политических взглядах Ортеги-и-Гассета. Во-первых, он был светским мыслителем, религия играла в его жизни ничтожно малую роль. В споре о Дон Кихоте, об Испании Ортега-и-Гассет занял однозначно роль европейцев и прогрессистов, считал, что Испания должна интегрироваться в Европу, идти по пути модернизации, как сейчас бы у нас сказали.

Вообще, я бы сказал так, что в первой половине жизни его главный вопрос был «Испания», а ответ: «Европа», а во второй половине жизни под вопрос встала уже сама Европа, как мы далее увидим. Ортега-и-Гассет, как и Унамуну, наверное, мог бы сказать: «Во мне болит Ис-

пания». Он писал: **когда я мчался в Испанию, я думал, что Испания нуждается в немецких знаниях, я отождествлял себя со своей родной страной.** В этой дискуссии относительно Дон Кихота, традиции и модернизации Ортега-и-Гассет занял строго европеистскую позицию: то есть Испания должна входить в круг европейских идей, должна отбросить старые и ветхие лохмотья, традиции. В идейном смысле Ортега-и-Гассет испытал огромное влияние Ницше, «философии жизни» (его самого справедливо причисляют к традиции «философии жизни», как я уже вам говорил), а с другой стороны, неокантианцев, а с третьей стороны, разных других философов. Не буду сейчас обо всем этом подробно рассказывать.

Коротко о его дальнейшей жизни. Первая книга написана и опубликована в 1914 году, за неделю до начала мировой войны, — это «Размышления о Дон Кихоте». Здесь он сформулировал многие свои заветные идеи. В отличие от Унамуну Ортега-и-Гассет не был ни поэтом, ни писателем, но был более активно вовлечен в политику, был издателем и журналистом. Он основывает журнал *Revista de Occidente* («Западный журнал»). Само название содержит целую программу и несет намек на европеизацию. Здесь он ставит задачу ознакомить испанцев с новейшими европейскими идеями, публикует других философов. Одновременно Ортега, подобно своим предкам, руководил собственным издательством. И он активно издавал серию книг «Библиотека идей XX века». Он опубликовал (сам перевел или другие) труды Шпенглера, Хайдеггера и других крупнейших философов. Хосе, как истинный просветитель и культуртрегер, ставил своей целью ознакомить широкого испанского читателя с новейшими европейскими мыслителями — и сделал на этой ниве многое. То

есть вот он: издатель журнала, серии книжек, политический деятель, либерал.

Если описывать его политическое лицо, то можно это сделать с помощью трех «Анти-»: **антиклерикал — против активного участия церкви в политической жизни и ее доминирования и гегемонии в культуре и обществе; антимонархист — за республику; антиакадемист.** Ортега-и-Гассет считал, что место церкви в обществе должен занять университет, но он должен быть обновленным, живым, ближе к нуждам жизни. То есть именно университет вместо католицизма должен стать средоточием духовной жизни Испании. Антиклерикализм, антимонархизм, антиакадемизм. Так можно кратко сформулировать его общественную позицию.

Со своим любимым учителем Унамуну они спорили, как я уже отмечал, по вопросам о Дон Кихоте, о религии, о месте Испании в Европе.

Ортега-и-Гассет — самый известный испанский философ XX века. Камю говорил, что Ортега — величайший мыслитель современности после Ницше. Для Камю он — философ номер один! А сам Ортега считал, что многие идеи Хайдеггера на самом деле принадлежат именно ему.

Его судьба чем-то похожа на судьбу Унамуну. Он выступает против диктатуры Прима де Риверы в 1923–1924 году. На Канары его, правда, не сослали. Но он также вынужден оставить свой пост в университете и также уезжает в эмиграцию. Он участвует в заговоре, который в 1931 году сверг монархию. То есть Ортега-и-Гассет — активный либеральный заговорщик, известнейший политик. И его тоже выбирают в кортесы, в парламент. Но так же, как и Унамуну, он быстро разочаровывается в нарастающей революции и говорит фразу,

которая стала исторической и которую многие потом повторяли: «Это не то!» И с этой фразой (означающей по-русски примерно «чума на оба ваших дома!») он ушел из испанской политики и вообще уехал из Испании, не желая вставать ни на чью сторону.

Когда началась Гражданская война, Хосе оказался за границей. В отличие от Унамуно, он никогда не увлекался франкистами, фалангистами, фашистами. Но так же очень плохо относился и к Республике. Очень трагично сложилась его личная судьба. У него было трое детей: один из сыновей сражался на стороне путчиста Франко, а второй — на стороне Республики. Что делал третий сын, я не знаю, но точно один был за фашистов, другой — за республиканцев. А сам Ортега дистанцировался от тех и от других, но скорее фашистов он не любил все же больше.

При том, что он всемирно известен, и в двадцатые годы вышли две его самые главные, знаменитые книги «Дегуманизация искусства» и «Восстание масс», при всем этом он жил в нищете. Ему пришлось мытарствоваться, скитаться то в Португалии, то в Южной Америке, кормить семью. И в общем, очень такая тяжелая жизнь эмигранта — странника, у которого не было средств прокормиться.

После победы Франко и последующей кровавой бойни, унесшей сотни тысяч жизней, прошло много лет, и в 1946 году Ортега все-таки вернулся в родную Испанию. Но он оказался в жесткой оппозиции к фашистскому режиму. Ему предлагали занять официальные посты, печататься в официальной прессе, но он ушел во внутреннюю эмиграцию; он принципиально отказался сотрудничать с режимом и основал вместе со своим учеником Мариасом Институт гуманитарных исследований.

То есть с 1946 года до своей смерти в 1955 году он живет в Испании, но он активнейшим образом отказывается от любого сотрудничества с фашистским режимом. Когда он умер, даже было запрещено печатать его некрологи в газетах, хотя это был величайший философ, известный и в Испании, и по всему миру. Но вот отношения их с франкистским режимом были крайне негативны.

Значительная часть его наследия — лекции, эссе, рецензии, предисловия. Очень яркий, живой язык. Надо сказать, что философия Ортеги-и-Гассета очень полемична. Он ведет очень жесткую полемику, и самые главные его оппоненты — это Декарт и Гегель. Дальше я скажу об этом подробнее. Круг интересов Хосе Ортеги-и-Гассета огромен (вы слышали названия главных работ и можете судить об этом сами) — это вся гуманитарная сфера: эстетика, философия истории, метафизика, философия науки, то, что сейчас называют культурологией, вопросы познания, философия техники. Очень интересовался Галилеем, написал отдельную большую книгу о нем как о первом ученом Нового времени, чтобы осмыслить роль науки в Европе. Много работ об истории, об обществе. В общем, вся гуманитарная проблематика. И постоянная полемика с Гегелем и Декартом. Вот очень очень кратко про биографию и жизнь Ортеги-и-Гассета.

Отмечу, что модальность его философии очень отличается от модальности Унамуно. **Если Унамуно очень трагичен, то Ортега-и-Гассет скорее обеспокоен, в нем нет такой степени экзистенциального напряжения. Очень характерно, что это редкий пример экзистенциалиста, у которого тема смерти не является значимой, он делает акценты на другие вопросы.** Я думаю, что одно связано с другим. Отсутствие такой трагичности обуславливает отсутствие темы смерти.

Я поделю свой рассказ на две части, очень краткие и почти равные по объему. Сначала скороговоркой проговорим некоторые основные идеи его философии и потом подробнее остановимся на его работе «Восстание масс», поскольку эта работа у него самая известная. И чрезвычайно важная во многих отношениях. Я знаю, что большинство из вас ее читали, и это замечательно!

Прежде всего, с чего нужно начать? Я вам когда-то говорил в начале нашего курса и не устаю повторять, что экзистенциализм — это философия кризисная. Не просто постклассическая, а кризисная! Это кризисность во всем: антирационализм, антипрогрессизм, трагичность, расколотость. Ортега-и-Гассет — один из философов, который ярко осознал, что с XX веком заканчивается колоссальная эпоха, мы вступаем в эпоху агонии и конца Нового времени. Кончается колоссальный период истории человечества. С этим связан огромный интерес к Галилею, к Декарту, к тем людям, с которыми прежде всего связано начало этой эпохи. Куда-то мы идем. Куда — непонятно. Ортега пытается всеми силами это осмыслить.

Его главный оппонент — это Декарт. (Ну, и еще Гегель. Но почему он спорит с Гегелем? Вспомните то, что я уже подробно объяснял на лекции о Кьеркегоре.) Почему Декарт? С его точки зрения, Декарт заложил основы новой европейской культуры, которые надо преодолеть, реформировать. После Декарта человек и мир стали расщеплены, причем сразу по многим позициям. Объект и субъект. Человек — активен, мир — пассивен, я вне мира, мир вне меня. Между мной и миром стена. С точки зрения Ортеги это одна из самых главных и фундаментальных проблем культуры Нового времени. И на-

до заметить, не он один пытается преодолеть это жесткое противопоставление человека и мира. Это пытаются сделать и эмпириокритицизм Маха, по-своему феноменология Гуссерля, разные другие философы. Они пытаются вот эту картезианскую жесткую субъектно-объектную оппозицию преодолеть. То есть жесткое противопоставление человека и мира. То, на чем строится философия Декарта и основана вся культура Нового времени. (С ее отчуждением, забвением бытия, расщеплением мира, распадом человека и экологической катастрофой.)

Помимо этого, Декарт (как вы знаете, с ним связана психофизическая проблема) говорит об оппозиции: материя — дух. При этом материя не духовна, дух не материален. **И мир, и человек оказываются страшным образом расщеплены. Материя без духа, дух без материи, субъект без объекта, объект без субъекта, чистый разум.** Культура, описанная Декартом, вычленяет из человека его небольшую часть: рассудок, разум, затем противопоставляет миру, стерилизует, избавляет от всего личного, живого, конкретного. То есть стерильный человек — стерильный мир. Обесчеловеченный мир. И обезмирный человек. Человек — это просто рациональное анонимное существо, не личное, лишенное качеств, как-то постигает мир. Тоже обезличенный, обездушенный и лишенный качеств. Совершенно естественно, что из этого противоречия мы приходим в тупик. Или мы приходим к материалистическому тупику и говорим, что меня нет, а есть только мир, а я — жалкое отражение мира, что-то нереальное. Сознание просто отражает материю. Оно есть, а меня нет. Бытие определяет сознание, как гласит главная догма материализма. Либо мы приходим к солипсизму: внешнего мира нет, а есть только

я один. В общем, все это, с точки зрения Ортеги-и-Гассета, надо преодолевать. Преодолевать эту расколотость, расщепленность, фрагментированность, стерилизованность. Поэтому, повторяю, в полемике с Декартом он пытается сформировать и сформулировать свою собственную позицию. Не случайно Ортегу-и-Гассета относят не только к экзистенциализму, но и к «философии жизни», не случайно он продолжает традицию Просвещения и в то же время пытается ее реформировать.

Свою позицию Ортега-и-Гассет называет рациовитализм. Как это буквально переводится? Рацио — разум, вита — жизнь. Жизненный разум — это главное понятие его философии. Чистый разум должен оставить свои позиции перед жизненным разумом! Разум остается, но он должен радикально измениться. То есть Ортега-и-Гассет не выступает против разума. Он лишь выступает за его радикальные изменения. Он все время оппонирует Декарту. Так же как Гегель — это не просто Гегель, и когда Кьеркегор нападает на Гегеля, он нападает на свое время. И так же, когда Ортега-и-Гассет нападает на Декарта, он нападает не только на свое время, он нападает на основания европейской культуры, которая терпит крах в XX веке. И он пытается найти из этого выход.

И что же он предлагает? Если сказать совсем коротко о том, что же такое рациовитализм, то получается примерно так: надо вернуть человека миру, а мир человеку. Надо поставить человека в связь с полнотой мира, в контекст мира. Преодолеть жесткую субъект-объектную оппозицию, сделать разум не стерильным, не чисто познавательным, но бытийным, личностным. Как сказал Ортега-и-Гассет: **«После Декарта человек остался без мира»**. И вот задача его симметричная, противоположная: вернуть мир и человека друг другу. Напомнив, что

нет субъекта вне объекта, и нет объекта без субъекта. И человек — это не просто абстракция, это всегда живой и конкретный человек. И человек всегда в мире, а мир дан глазами человека. И познание — это бытийный акт. Улавливаете мысль, да?

И все это описывается одной известнейшей фразой, которую цитируют во всех учебниках, и которая впервые прозвучала в этой книге: «Размышления о Дон Кихоте». Это фраза, которая может считаться девизом рационализма Ортеги-и-Гассета: «**Я — есть я и мои обстоятельства**». Вот такая странная фраза. В этой сжатой афористической фразе емко выражено все то, что я сказал раньше. То есть человек не вне мира, а часть мира. И мир не вне человека, а он всегда очеловеченный мир. Живой разум. Человек с миром слиты. Нет оппозиции субъекта и объекта. Нет стерильной бездушной единой истины, которая познается неизвестно кем и неизвестно зачем. Повторяю: вы знаете философию XX века, вы знаете, что самые разные философы пытались каждый на свой лад преодолеть эту субъект-объектную картезианскую оппозицию; это общая попытка самых разных философских тенденций. А Ортега-и-Гассет осуществил одну из самых масштабных попыток это сделать. Снять жесткую оппозицию: человек — мир. Человек в мире, мир через человека. Человек живой, человек целостный. Человек — не фрагмент человека. Человек — не познающая анонимная абстракция. Человек — личность. И тут мысль, которая была важна для Ницше, мысль, которая важна для экзистенциализма: познание тоже бытийный акт (я упоминал ее в связи с Унамуно).

И тут в связи с Ортегой-и-Гассетом используется термин (который обычно применяется и к ницшевской теории познания) «перспективизм». «Нельзя смотреть на мир

анонимным зрачком», как говорит Ортега-и-Гассет в духе и в развитие Ницше. Познание не есть нечто объективистское, когда неизвестно кто неизвестно что объективно, бесстрастно и безразлично постигает. Я постигаю мир, и, постигая его, я уже как-то определенным образом его — мой мир! — формирую. То есть опять: познание понимается как бытийный акт.

Приведу две цитаты, благодаря которым будет вам более понятно, что такое перспективизм. «Единой и неизменной действительности, по которой можно сверять произведения искусства, не существует; действительностей столько же, сколько точек зрения. Точка зрения определяет ракурс». «Строго говоря, мы обладаем не самой реальностью, а лишь идеями, которые нам удалось сформировать относительно нее. Наши идеи — как бы смотровая площадка, с которой мы обзираем весь мир». Познание всегда лично, всегда активно, ситуативно и носит некий творческий характер. У каждого из нас немного свой мир. «Бог смотрит на нас глазами других людей», — не раз настойчиво повторял испанский философ.

В завершение, еще раз повторю, в чем состоит сущность рациовитализма. Если, с точки зрения Хосе Ортеги-и-Гассета, в современной культуре (и зная ее и фундамент — Декарт) человек изъят из мира и фрагментирован, мир безразличен к человеку, человек абстрактен, человек сведен к чисто гносеологическому анонимному субъекту, то надо сделать все, обратное этому. Надо так изменить философию и культуру, чтобы в ней человек стал частью мира, познание — неким бытийным актом, человек — личностным, причем он познавал бы не только одним холодным рассудком, и всегда было бы важно, кто именно познает. Вот все это: собирание целостности

человека и мира, преодоление духовно-телесной и субъект-объектной оппозиций, а также перспективистская теория познания в духе Ницше — вот это и есть рационализм Ортеги-и-Гассета.

Очень коротко коснусь еще двух мыслей Ортеги-и-Гассета. Повторяю, у него их очень много. Его многое интересовало, и он о многом высказывал свежие, яркие суждения. У него своя историософия, у него своя история науки. У него своя культурология, своя эстетика. Все это очень обширно, подробно разработано. Но я коснусь двух очень важных моментов.

А что такое человек, по Ортеге-и-Гассету? Тут вы можете законно сказать, что это обычные экзистенциальные положения. Вы можете вполне справедливо, как и в случае с Унамуно, спросить: ну что же здесь нового, он высказывает общие экзистенциальные тезисы? Но тогда, в самом начале XX века, до Хайдеггера, до Камю с Сартром, до Ясперса, он говорит немало нового и парадоксального (я стараюсь показать вам своеобразие каждого философа, но и нечто общее в то же время). Мы находим у самых разных экзистенциалистов эти мысли о человеке. Общие, экзистенциальные идеи; просто Ортега-и-Гассет выражает их своими мыслями, своими афоризмами, в своей манере. И, напомню, это только начало становления экзистенциализма. Учитывайте это!

Первый, важнейший тезис — **«у человека нет природы, но есть история»**. Ну, это общая экзистенциалистская позиция. Напоминаю, Ницше говорил, что человек — еще не ставшее, не определившееся животное. У человека нет природы, но есть свобода. И, как пишет Ортега-и-Гассет: «Жить — это упражняться в свободе».

Человек — это проект человека. Человек создает себя. Или — не создает. Проект самого себя может быть провален или осуществлен. Правда, тут есть одна специфическая особенность философии Ортеги-и-Гассета. Он подчеркивает, что нет природы, но есть история. Пространство действия человека — это история. Именно там человек, люди — творят, создают себе себя. Поэтому он очень большое внимание уделяет истории. Ортега-и-Гассет считает, подобно всем другим экзистенциалистам, что человек проживает свою личную жизнь как индивидуальность, но там, где речь заходит о социальности, там всегда возникает опасность отчужденности. (Вспомните Кьеркегора; подобное мы увидим и у Сартра) Социальное всегда связано с опасностью отчуждения. Так вот, жить, значит упражняться в свободе. У человека нет природы, но есть свобода.

Я приведу еще одну великолепную по выразительности и красоте цитату Ортеги-и-Гассета. Конечно, это вы уже слышали, но тем не менее. Послушайте: «В отличие от всего в мире, человек никогда не является человеком безусловно. Напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им, быть животрепещущей проблемой и драмой, опасностью и риском. В то время как тигр никогда не может перестать быть тигром, детигрироваться, человек живет в постоянном риске обезчеловечивания». Ну, как вам слово «детигрирование» — как новая философская категория?

Чтобы быть человеком, надо всегда что-то делать; он всегда на грани обезчеловечивания. Нет природы, но есть свобода. Идея активного творческого усилия. Это в развитие общей экзистенциальной мысли. Поле человеческой деятельности — история. Поэтому Ортега-и-

Гассет размышляет очень много об истории, о кризисе современном, об истоках этого кризиса, откуда взялась культура Нового времени и как она распадается. Какие вызовы и опасности нам угрожают и как с ними бороться.

И еще одна группа мыслей, которых я хочу коснуться в двух словах. Это размышления Хосе Ортеги-и-Гассета о культуре. У него об этом много разных книг, идей, наблюдений и теорий. Одна из самых главных работ великого мыслителя называется «Идеи и верования». Он говорит, что есть два типа идей: идеи-изобретения и идеи-верования. Идеи-изобретения — это наши инструменты, уровень «как», то, чем мы пользуемся; а идеи-верования — мы сами, то, чем мы живем, то, что мы не рефлексируем, уровень «зачем», это потаенные основания каждой культуры. Он говорит, что для древних людей земля была Деметрой. И это было правильно! Современный человек мыслит бездну, Коперник... Галилей. Гелиоцентризм. Земля, планета, она мыслится чем-то другим. Она вращается вокруг Солнца. И это тоже правильно! И вот есть идеи-изобретения и есть идеи-верования. Но бывают моменты, когда идеи-верования рушатся, тогда наступает ужасный кризис культуры, как сейчас. Эта кризисная эпоха очень опасная, и современный кризис не имеет прецедентов, говорит Ортега-и-Гассет, ничего подобного не было. Даже когда пал Рим. Сейчас самая глубокая катастрофа. Он — не как Шпенглер с его «все пропало», но он все же полон беспокойства. Он считает, что перед человечеством стоит вызов, нужны новая культура, новое мышление и новая философия. Нужно какое-то радикальное обновление. В том числе в социальной сфере (о чем мы дальше еще поговорим).

Ортега-и-Гассет ставит диагноз кризиса культуры, конца картезианской, галилеевской культуры. Он вы-

двигает программу преодоления субъект-объектной оппозиции, возвращения человека миру и мира человеку, проповедует рациовитализм и перспективизм, выдвигает некоторые общие экзистенциальные идеи о человеке как свободе и проекте, размышляет об основаниях и эволюции истории и культуры...

Два слова я скажу о его второй главной работе: «Дегуманизация искусства», потом чуть подробнее — о «Восстании масс». В 1925 году издана книга «Дегуманизация искусства». Это отдельная интересная работа. Тема искусства и эстетики всегда была для него крайне важна — и как для экзистенциалиста (исследующего симптоматику эпохи), и как для «философа жизни», и как для крупнейшего эстетика, вышедшего из недр романтической культуры. И он пытается понять, как и многие, искусство, которое, по его верному наблюдению, радикально меняется. Еще за несколько лет до этого Бердяев пишет работу с характерным названием «Кризис искусства». Для всех тогда было очевидно, что искусство, как и вся культура, в глубоком кризисе. Но что именно происходит? Теперь это — искусство для художников, а не для зрителей. Взяты несколько представителей новейших тенденций: живописи — Пикассо, музыки — Стравинский, литературы — Джойс и, кажется, Пруст. Фигуры отображены очень точно и наблюдательно. Ортега разбирает их произведения, что за ними стоит. Это попытка поставить диагноз современному искусству. Диагноз получается не слишком утешительный. Искусство стремительно обезчеловечивается, становится герметичным, замкнутым в себе. Последствия этих процессов особенно явственны сегодня!

Я понимаю, что большинство из вас читали «Восстание масс», но некоторые не читали. Я возьму на себя эту приятную задачу что-то рассказать об этой работе. Напомнить тем, кто читал. Рассказать тем, кто не читал. Я не буду ее всю пересказывать. Как всегда, это, скорее попытка реконструкции и анализа, чем пересказ.

Важно заметить: написана она в 1929 году, издана в 1930-м. Смотрите что это за дата! Начало Великой депрессии. Уже восемь лет у власти Муссолини в Италии. Двадцать девятый год — начало полного уничтожения крестьянства в России, так называемого Великого перелома, канун Голодомора (величайшей социальной катастрофы XX века, которая будет организована властями и унесет от пяти до семи миллионов жизней). Через три года к власти придет Гитлер в Германии. Жуткое время!

Многие сравнивают «Восстание масс», говоря что эта книга очень важна для общественной мысли XX века и является ключом к нему... Многие сравнивают, говоря: как в XVIII веке «Общественный договор» Руссо, а в XIX веке «Капитал» Маркса, то же самое и «Восстание масс» для века XX. Ну, может, это и преувеличение, но это — общий штамп. Я думаю что это, несомненно, одна из главных книг XX века. В чем ее значение? Ведь и до, и после писалось немало на тему массовой культуры, о становлении массового общества. Вспомните. Романтики с их темой: гений и толпа филистеров. Михайловский о героях и толпе. Герцен, Леонтьев о мещанстве, Джон Стюарт Милль и его трактат «О свободе», Лебон, Тард — их работы о психологии толпы... То есть было кое-что и до, но и параллельно и одновременно с Ортегой на эту тему Ясперс, например, в 1932 году пишет книгу «Духовная ситуация нашего времени», где тоже

разбирает понятие масс. До Ортеги о толпе, массовизации и массовой культуре писали, но именно он первый дал целостную картинку. Как Камю (мы будем об этом говорить) первым описал вселенную абсурда, собрал вместе отдельные фрагменты, так и Ортега дал целостный образ массы, массового общества.

Я не буду все пересказывать, а просто обращаю внимание на некоторые важные идеи этой работы. Ортега — не философ трагизма (эта модальность присуща Шпенглеру или Унамуно), а философ беспокойства. И вот этот либерал, который одновременно духовный аристократ, просветитель, ощущающий разложение Просвещения, констатирует страшную опасность: на горизонте появился человек-масса. «Человек-масса» — центральное и интегральное понятие книги Ортега-и-Гассета. «Новый варвар», как он говорит.

Откуда взялся человек-масса? Ну, во-первых, из успехов науки и техники: технические изобретения и медицинские открытия победили многие эпидемии, уменьшилась смертность. Численность населения Европы за век, с 1800 по 1900 год, увеличилась в четыре раза. С другой стороны, повлияла либеральная демократия, идея того, что народ участвует в управлении, все это породило человека-массу. Успехи и достижения, как часто бывает, породили угрозы и опасности. И человек-масса, порождение европейской культуры, угрожает деперсонализацией — гибелью личности, то есть разрушением святыня святынь европейской культуры. Он пилит сук, на котором сидит, не ведая того.

Что же это такое: человек-масса? Прежде всего, важно понять, что как ницшевский Сверхчеловек отнюдь не социальная концепция (как часто нелепо и вульгарно трактуют), а миф, точно так же и человек-масса — это

не социальная категория, это, скажем, не то же самое, что пролетариат, буржуазия, крестьянство. Это экзистенциальная характеристика. Человек-масса — это определенный способ и тип отношения к жизни. Как про Ницше часто карикатурно говорят, что у него-де «раса рабов и раса господ», так же Хосе Ортегу-и-Гассета часто упрощенно и несправедливо обвиняют в обосновании элиты, но то, что он писал не про то (или не совсем «про то»; какой-то элемент духовного аристократизма у него, как и Ницше, конечно, есть). Человек-масса — не класс, не слой, не сословие. Это экзистенциальный тип. Представители этого человеческого типа встречаются везде: и в низах, и в верхах общества, и посередине. Поэтому нелепо пытаться прямо обвинять Ортегу в том, что он-де такой элитарист и сторонник иерархического общества.

Откуда взялся человек-масса, я уже сказал. Ортега-и-Гассет, апеллируя — не вполне удачно и корректно — к античной трагедии, констатирует: актеры исчезли, остался только хор — впервые в истории на передний план в культуре вышла масса, новое, невиданное прежде порождение Нового времени. (Пример с хором не очень хорош, ибо в античной трагедии хор — не статисты, а главный герой и голос высших сил.) Что же собой представляет этот новый человеческий тип? И почему Ортега-и-Гассет называет человека-массу «новым варваром»?

Прежде всего, он характеризует человека-массу стремлением быть таким, как все, ничем не выделяться, не высовываться. То есть обезличивание в агрессивной форме. Не просто быть как все, но и нетерпимое отношение к другим, кто не как все. Воинствующий конформизм, не терпящий инаковости. Стадный инстинкт. Не-

терпимость. Инфантилизм. Вот главные признаки человека-массы.

Как вы знаете, те, кто читал эту книгу, Ортега-и-Гассет противопоставлял человеку-массе творческое меньшинство. Творческое меньшинство — не сословие, не класс, не власть имущие, не те, кто наверху. Это тоже экзистенциальный тип. Это люди, которым до всего есть дело и которые неравнодушны. Это те, кому всегда больше всех надо. Это люди, которые чем-то выделяются. Здесь, конечно, есть аристократический, элитарный момент, но нет попытки автора построить социальную иерархию в духе меритократии. Ибо творческое меньшинство не фиксируемо, не объективируемо, ситуативно и присутствует во всех частях общества. Это важно помнить! Концепция человека-массы и творческого меньшинства — не социальная концепция, не политическая модель (в духе меритократии: лучшие правят худшими), а просто очевидная констатация: есть люди неравнодушные, а есть воинствующие конформисты. Творческие люди генерируют идеи и всегда ощущают личную ответственность. А человек-масса инфантилен, безответствен.

Еще одна важная характеристика человека-массы — инфантильность. Инфантильность, стадная безответственность — диагноз нашего времени. Новый варвар — это ребенок, которому досталась великая культура в наследство. Ужас в том, что мы знаем, что все настоящее: свобода, культура и общество... ими нельзя обладать, их надо создавать, творить снова и снова. (Помните слова Фауста об этом?) Человек-масса же воспринимает это как природу, как просто некую вечную данность. Он не знает, не понимает, что это нужно создавать, за это надо бороться, это надо творить. Человек-масса воспринима-

ет культуру, в которой мы, люди, живем, как горы, реки, скалы и деревья. Они достались нам — и так будет всегда! Он не видит никакой опасности и риска. А на деле? В этом нет никакой гарантированности, но очень легко все это потерять. Все ценное, настоящее человеческое, то, что и делает нас людьми, — культура и свобода. Все это сложно обрести и легко потерять (вспомните эту чудесную фразу о детигрированности и обезчеловечивании!). Человек из числа творческого меньшинства идет за это на бой, а человек-масса думает, что это все существует само собой, как земля и небо, как полученный им капитал в банке. Он, оказываясь наследником великой, сложной и хрупкой культуры, не понимает, откуда все это взялось. Человек-масса — вечный ребенок, который оказался при этом владельцем... допустим, крутой и сложной техники. Допустим, он даже умеет водить машину, но думает, что она сама создалась. И этот ребенок играет со спичками. Он — наследник культуры, без ответственности, без понимания, как она возникла, устроена, работает, создается. Он — потребитель, а не творец, могильщик культуры, а не ее создатель. Новый варвар. Воинствующий мещанин. Инфантильный и нетерпимый конформист. Еще не человек, по недоразумению возведенный в достоинство человека, но не знающий, что это — быть человеком, какой риск, какая трагедия и опасность.

О каких еще двух важных факторах формирования и атрибутах человека-массы необходимо сказать? Важные атрибуты формирования человека-массы, с которыми связывает его генезис Ортега, — это избыточно стремительное развитие науки и техники. Кто является идеальным человеком, идеальным типом (говоря по-веберовски) среди человека-массы? Это узкий специалист,

технократ и профессионал. Этот человек не видит целого, не ставит общих и ценностных вопросов, не рефлексировать. Инженер, техник, ученый, который долгие годы прекрасно делает свое дело, а потом узнает, что... он всю жизнь делал газовую камеру или атомную бомбу! Человек, который не имеет видения мира в целом, и с этим узким и нетерпимым самодовольным мировидением он агрессивно воспринимает все. Человек, движимый, говоря по Веберу, одной «целевой рациональностью», уставкой на голую эффективность, на «как?», а не на «зачем?». Мы живем в эпоху огромной фрагментаризации человека. Каждый занят своим узким делом и, являясь частью гигантской и бесчеловечной Машины, не видит и не хочет видеть целого. Человек становится кусочком человека (вспомните мысли Шиллера об этом). Раньше Университет (от слова: «универсальный»!) готовил никак не профессионалов, не узких и слепых специалистов-технократов, а универсального, гармоничного человека (по крайней мере, концепция гумбольдтовского университета на это нацелена). А современный узкий технократ, инженер знает только свой участок. А как заметил еще Паскаль, знание части без знания целого — незнание. Даже редкие гении оказываются заложниками властей, генералов, спецслужб, политиков и бандитов (между коими мало различий), не понимая: а что и зачем, собственно, они делают? Испанский философ безошибочно точно констатирует: в авангарде человека-массы идет утилитарный узкий специалист, прекрасный профессионал, но никудашный человек! Мы живем в эпоху предельного раздробления человека, когда общее видение теряется, мировоззренческие вопросы даже не ставятся, и с этим крайне узким видением такой человек агрессивно берется рассуждать обо всем!

И еще одна важная тема, особенно дорогая моему анархическому сердцу. Ортега связывает творческое меньшинство с обществом; это люди-катализаторы, люди-инициаторы общественной мысли и совести. А человек-масса у него, напротив, неразрывно связан с государством. С тем государством, которое его учитель Ницше называл «самым холодным из всех чудовищ». «Последний человек» Ницше тесно связан с государством. Об этом писали и многие другие замечательные авторы, скажем, Алексис Токвиль в «Демократии в Америке» или Джон Стюарт Милль в трактате «О свободе». Человек-масса гармонически связан с ростом бюрократизма, этатизма, государственной централизации, насаждающей патернализм и разрывающей живые связи между людьми, уничтожающей общинное начало солидарности. Он инфантилен, и потому ему невыносим и не нужен риск, противопоказана ответственность и неопределенность, ужасна свобода. Человек-масса идет на поклон к этому «холодному чудовищу» — Государству, и молит его: «Возьми мою свободу! Но дай мне взамен готовый смысл жизни, один на всех, накорми меня,ними с моих плеч ношу ответственности!» (Тут, конечно, сразу вспоминается Великий Инквизитор.) Поэтому в тесной связи с появлением человека-массы идет чудовищное нарастание тотального государства — бюрократии, централизации.

А творческое меньшинство — это, напротив, неформальный авангард общества, которому государственный Левиафан противостоит и которое стремится поглотить. Оно способно к рефлексии, независимости, автономии, самоорганизации и сопротивлению — ко всему тому, что исключается человеком-массой. Параллельно и в связи с человеком-массой нарастает бюрократия, растет каф-

кианский мир безумной рациональности государственного отчуждения. **Тоталитарные движения и режимы, такие как большевизм, нацизм и фашизм, Ортега-и-Гассет считал крайними проявлениями человека-массы и всеобщей этатизации жизни.** Помните, как Муссолини блестяще и лаконично определял сущность тоталитаризма: **«Ничего вне государства, помимо государства, против государства; все для государства, во имя государства и через государство»?** Человек-масса бросается в объятия тоталитарного государства, а творческое меньшинство во главе общества сражается с этим Левиафаном. В этой работе можно уловить социальные наблюдения и моменты, но в целом «Восстание масс» — это, конечно, не социальная критика и не политический трактат, это — антропологическая экзистенциальная концепция. Еще и еще раз повторю и настаиваю: хотя можно при желании уловить в этой книге какие-то элитарные, аристократические моменты (как и в мыслях Ницше, столь любимого испанским философом), в целом это, конечно, не социологическое и не политическое сочинение. Это экзистенциальная концепция, причем Ортега-и-Гассет противопоставляет здесь два типа личности и отношения к жизни: подлинный и неподлинный, творческий и инертный. И он пророчески предвидит, что человек-масса — это главная опасность, угрожающая современной культуре, европейской историей порожденная и угрожающая ее основаниям. Человек-масса страшен именно своей воинствующей обезличенностью, агрессивным конформизмом, стадным патернализмом, нетерпимостью к любой свободе, апелляцией к растущему тотальному государству.

Высшая ценность европейской культуры — личность, а человек-масса пилит сук, на котором сидит: это гибель

личности, деперсонализация. Такой человек — это миф (в самом высоком смысле этого слова, как сущностная ткань реальности), а не социальная категория. Такой тип отношения к жизни, переживания жизни встречается в любом социальном слое. Человека-массу характеризует стремление к тому, чтобы быть таким же, как все: ликующая стандартизованность, обезличивание в агрессивной форме, нетерпимое отношение к иному. Это воплощенный в миллионах взбесившийся стадный инстинкт. Ну, не буду все пересказывать, тем более что большинство из вас читали эту интересную и важную, хотя и не бесспорную книгу.

Еще раз осмыслим сказанное и проговорим ключевое. Ортега противопоставляет человеку-массе творческое меньшинство. Это тоже экзистенциальный тип, а не социальная группа. Это люди, которым больше всех надо, которые чем-то выделяются, тогда как человек-масса, напротив, ничем не выделяется и горд этим. Главная черта людей, которые генерируют идеи, — чувство ответственности. А человек-масса инфантилен. Безответствен. Варвар — наследник великой европейской культуры. Ужас в том, что «лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой» (Гёте), а человек-масса воспринимает культуру как природу. Я пожираю симфонию, поэмы как гамбургеры, не понимаю, что это что-то такое, за что надо биться, что надо создавать. Мне начинает казаться, что это было и будет всегда. А, на самом деле все это легко потерять. Ортега-и-Гассет считает, что идеалом такого человека-массы является тот, что является специалистом своего узкого дела, он знает свой участок, но не видит целого, не понимает общего смысла происходящего, не задумывается о себе и о бытии, о жизни и смерти. И с этим узким видением он аг-

рессивно, с апломбом рассуждает обо всем и душит любую оппозицию.

Испанский мыслитель ставит вопрос: как противостоять человеку-массе? Как это часто бывает, положительный ответ намного слабее, чем грустный диагноз. Герцен говорил: «Мы не врачи, мы — боль». Мыслители часто намного лучше ставят смертельный диагноз, чем дают рецепт лечения. Также и у Ортеги-и-Гассета. У Ортеги, честно говоря, слабенький ответ на свой же диагноз... Диагноз он поставил могучий и глубокий, он дал интегральное понятие массового общества, массовой культуры, человека-массы как экзистенциального типа, угрозы деперсонализации, дегуманизации, утраты свободы, утраты культуры, растущей удушающей этатизации всей жизни. А как с этим бороться?

Ортега разбирает последовательно и внимательно, может ли прийти ответ на этот Вызов человека-массы из «Нью-Йорка» или из «Москвы», и дает логичный ответ: конечно нет. Ни американизм (в силу молодости и варварства этой культуры), ни тем более русский большевизм (воплощающий самые отвратительные черты бесчеловечного тоталитаризма и угрожающий человеческой культуре и свободе) не могут стать желанной альтернативой. Но как тогда противостоять человеку-массе? Что ему противопоставить? Как его остановить?

Напомню вам: в первой половине жизни Ортега преимущественно размышлял об Испании, о ее судьбе и говорил, что ответ на это — интеграция Испании в Европу. Во второй половине жизни он уже размышляет о судьбах самой Европы и выдвигает такую идею Соединенных Штатов Европы. Эту идею нужно понять не вульгарно. Этот лозунг отнюдь не означает, что эта идея — геополитическая, экономическая, политологи-

ческая или даже что Хосе Ортега-и-Гассет, как иногда сейчас вульгарно представляют, был великим предшественником появления современного ЕС, евро и чего-то такого. Конечно, он говорит про другое! Он не говорит просто: вот, давайте просто отменим все государства и создадим одно большое европейское. Повторяю, он говорит здесь не как политик и не как экономист, хотя здесь можно провести всякие параллели с ЕС. Он говорит прежде всего о сфере духовной, как и положено философу. Надо противопоставить жуткому накатывающемуся валу новых варваров европейские ценности. Европейцам надо вспомнить свое славное тысячелетнее европейское прошлое. Им надо вылезти из узких, тесных и архаичных камер своих национальных государств! Европа — как духовное понятие. Это духовные базовые ценности, гуманистические, либеральные, индивидуалистические, которые могут противостоять этому варварству.

Повторяю, на мой взгляд, все это не очень убедительно. Это действительно, как, например, у Франкфуртской школы: критика потрясающая, а положительная программа очень хромает. Но, повторяю, нужно требовать от мыслителя то, что у него есть, а не то, чего у него нет. И сама постановка этой темы уже важна. Тем не менее вот такая идея Соединенных Штатов Европы — как противоядие и как антитеза катастрофе.

В целом же Ортега-и-Гассет не полон пессимизма, но он полон тревоги. И он пишет: «Восстание масс может стать новым переходом к новой организации человечества, но также может быть катастрофой в его судьбе». Катастрофа не предопределена, но она вполне возможна. Как и положено экзистенциалисту, романтику, у него в центре — категория возможности, а не необходимости.

Может быть так, а может быть так. Может быть, мы победим восстание масс, остановим и преодолеем и его и рост раковой опухоли централизованного государственного бюрократизма, технократизма, а может, оно нас уничтожит всех. Может быть, прорвемся, а, может быть, провалимся и погибнем! Или — или, как говаривал Кьеркегор! То есть Ортега выдвигает эту идею Соединенных Штатов Европы, идеал, некоторые европейские ценности как альтернативу омассовлению, одичанию, деперсонализации.

Заранее предвижу ваш скептический вопрос: а что тут нового? Ну, в чем-то ничего нового: общая экзистенциальная идея о свободе как сути человека. Но, на мой взгляд, помимо того, что Ортега-и-Гассет зафиксировал кризис искусства, кризис культуры, кризис всего Нового времени, кризис картезианской парадигмы и попытался дать ей ответ в виде своего рациовитализма, он предложил некоторый интегральный взгляд на культуру Нового времени в разных ее сферах: эстетической, научной, философской, исторической — и предпринял попытку осмыслить и преодолеть ее в деталях и в целом. И, конечно, размышление о массовом обществе, о массовом человеке! Не он первый, не он последний, но он наиболее ярко и целостно сделал это. Мне кажется, это существенный вклад в развитие философии вообще и экзистенциальной мысли в частности. Вот поэтому он заслуживает нашего разговора сегодня. Вот это, наверное, главное, что я хотел рассказать об Ортеге-и-Гассете, о «них обоих».

Задавайте вопросы. Тем более что большинство из вас читали у Ортеги-и-Гассета как минимум «Восстание масс» и, несомненно, захотят сказать о нем свое веское слово.

Вопросы

— *Вы сказали в начале про перспективизм, что, по словам Ортеги-и-Гассета, «нельзя смотреть на мир анонимным зрачком». Я хотела бы уточнить: нельзя в смысле не нужно или невозможно?*

— Скорее первое. Именно поэтому он и говорит, и настаивает, что нужно заменить чистый разум жизненным разумом. Чистый разум есть, господствует сегодня в познании, но, с точки зрения Ортеги, он со своей анонимностью нас завел в тупик.

— *Мне интересно, как вы бы могли проанализировать степень его элитаристских взглядов?*

— Я попытался об этом уже сказать. Повторюсь, что тут как с Ницше. Мне кажется, что можно истолковать его теорию о Сверхчеловеке и иерархичности по-разному. В принципе, там есть зародыши элитарного подхода. При очень большом желании и усиллии там можно построить какую-то элитаристскую концепцию. Но можно и не строить! Для самого Ницше это не главное. То же и с Ортегой-и-Гассетом. Он очень противоречивый мыслитель. С одной стороны, он — романтик, с острым чувством «высокого и низкого» в культуре и человеке (что потенциально может грозить иерархическим миропониманием). С другой стороны, он — либерал, он против любых сословных или расовых концепций с жесткой фиксированной стратификацией. (В духе трех фиксированных «сословий» в платоновском полисе.) То есть я все-таки думаю, что тут важно избежать двух крайностей: это его окарикатуривание или его полное «отмазывание» от элитаризма. То есть карикатурный взгляд: что, вот, я говорю,

человек-масса — это простой народ, и он должен пахать, а элита наверху. Такое понимание мыслей великого испанца, конечно, неадекватная чепуха. Потому что он на протяжении всей своей работы подчеркивает, что человек-масса может быть как наверху, так и внизу. И это характеристика психологическая, а не социальная. Повторяю, что он на этом не строит какую-то социальную концепцию, аристократическую утопию.

На мой взгляд, тут полезно немножко расширить перспективу понимания Ортеги-и-Гассета. Уместно напомнить такой треугольник: Бергсон, Тойнби, Ортега-и-Гассет. Три великих мыслителя, тесно связанных между собой. Друг через друга их проще понять. У Бергсона вот эта идея, сильно повлиявшая на Ортегу-и-Гассета: творческий порыв, творческое начало жизни и культуры; отсюда идея творчества, творческого меньшинства у Ортеги. И писавший примерно в одни годы (чуть позже) Тойнби — о том, что есть Вызов и Ответ. Он, кстати, тоже сочетал в своих воззрениях смесь либерализма и элитаризма. И что мы читаем у Тойнби, который, как и Ортега, находился под влиянием «жизненного порыва» Бергсона? В истории весь народ никогда не участвует. Осмысление Вызова и выбор Ответа — это всегда удел небольшого количества людей, которые поняли, в чем проблема, в чем опасность и как ее преодолеть. А потом еще вспомните старую идею греческого мимесиса. Они (эти немногие) за собой увлекли остальных людей и повели. И тут нет ни жесткого иерархического взгляда на мир, ни полного и последовательного либерально-демократического эгалитаризма. Вот, мне кажется, у Ортеги-и-Гассета что-то, напоминающее Тойнби в этом смысле.

...Опять же мой горячо любимый Николай Михайловский. Он, когда ставит тему «героя и толпы», говорит о героизации толпы! То есть каждый человек «толпы» должен выйти из толпы и стать героем, субъектом. Субъектом истории и субъектом своей жизни. Надо в принципе преодолеть момент отчуждения, манипуляции. Очевидно, что ни Тойнби, ни Ортега не ставят такой задачи — вообще уничтожить это разделение, превратить весь народ в субъект действия. Испанский философ считает, что народ принципиально и неустранимо несовершенен. И всегда лишь небольшая часть людей проявляет активность и ответственность. Он считает, что это нормально; плохо, когда совсем этих людей нет, а пассивная масса все заполнила. То есть, с одной стороны, не нужно выстраивать какую-то жесткую систему отбора, элит и толпы, а с другой стороны, невозможно, да и не нужно «героизировать толпу» (как мечтали народники, вслед за Михайловским и Лавровым), делать всех субъектом истории. У него тут такая средняя линия в политике. Позиция Хосе Ортеги-и-Гассета и Арнольда Тойнби (как либералов с сильным влиянием аристократизма Ницше и творческого порыва Бергсона) колеблется между последовательным эгалитаризмом и последовательной элитарностью. (Вспомните традицию либерализма еще с античных времен. Да, правит демос. Но... во главе демоса все-таки стоит аристократ Перикл, который направляет демос, руководит им и указывает, куда ему идти.) Он не строит социальную теорию о иерархии, но он и не чужд этим моментам. Ведь он — и человек Просвещения, и ницшеанец, и либерал, но и немного аристократ. Ему дорога демократия и равенство, но важно и высокое в культуре.

Здесь очень важно подчеркнуть, кто конкретно — «человек-масса», а кто относится к «творческому меньшин-

ству», это никак не фиксировано, не объективировано (как, скажем, в концепции святого Августина до самого конца света неясно, кто — гражданин «Града Божьего», а кто — «Града Земного», ибо водораздел свершается в сердце человека). Здесь нет попытки построить на этой оппозиции социально-политическую конструкцию. (Могут это сказать в оправдание Ортеги-и-Гассета.) И ничто в принципе не мешает, кроме инерции и привычек, человеку выйти из состояния бессмысленного и пассивного «овоща» и стать творцом своей судьбы и истории.

— *Но если все люди станут элитой, тогда не останется людей массы?*

— С моей точки зрения, именно это и является идеалом. Чтобы все (или почти все) люди стали субъектами, творцами и лидерами. А с точки зрения Ортеги-и-Гассета, это невозможно даже как мечта. Он, важно подчеркнуть, вообще здесь находится в обороняющейся позиции. Он говорит, что всю жизнь, всегда историю творило ограниченное количество активных и ответственных людей. А потом их захлестнула волна, пришла толпа пассивных людей и захлестнула, утверждая собственное право на агрессивную пассивность и посредственность.

— *Как я понимаю, он все свое творчество посвящает описанию негативного сценария?*

— Да, но в конце он пишет про свои заветные Соединенные Штаты Европы.

— *А он видит что-то позитивное в человеке-массе?*

— Нет, поскольку он разбирает идеальный тип, и этот тип — страшилка, идеальная в своей завершенной одиозности. Этот тип такой выступает в связке, в оппози-

ции: творческое меньшинство — это хороший парень, а человек-масса — это плохой парень! Так что, в общем, в самом человеке-массе ничего хорошего нет. И Ортега рисует идеальный тип.

Другое дело, что, с его точки зрения, человек-масса сам по себе очень плох, но это — чудовищный и неожиданный побочный продукт каких-то хороших вещей, тенденций, явлений. Он ведь не против того, чтобы наука и техника развивались, чтобы меньше людей умирало, не против либеральных свобод. Но вот он считает, что это просто неожиданное побочное следствие проекта модерна. То есть если отвечать на ваш вопрос, то сам по себе человек-масса — это, скорее всего, образ зла, поскольку этот идеальный тип концентрирует в себе черты, с точки зрения Ортеги-и-Гассета, устрашающие и чудовищные. Но само это зло диалектически является побочным продуктом и порождением каких-то хороших тенденций и может их уничтожить.

Ортега-и-Гассет интересен тем, что он не резко разрывает с разумом, с Просвещением; он хочет из чистого разума сделать жизненный разум. Просвещение — это не плохо, надо только понять, что оно пришло к кризису и распаду. Демократия — это не плохо, надо только понять, что она породила свою противоположность в виде человека-массы. То есть он мыслитель такой неконтрастный, непронзительный, неэкстремальный. Он говорит не о трагическом, не об отчаянном, не «все погибло!». Он скорее говорит: вот, смотрите, с одной стороны, так, а другой стороны, этак. Он не доводит противоречия до каких-то крайностей. По стилю и духу Ортега-и-Гассет не революционер мысли, а реформист мысли.

— *Что вы можете сказать о его воззрениях на образование?*

— Во-первых, у него, в духе проекта модерна и Просвещения, церковь должна потесниться и уйти куда-то на обочину, а в центре духовной жизни должен встать Университет. Не просто как место штамповки специалистов, а как такая ключевая ценность. Но при этом сам Университет должен радикально измениться: утратить свой характер узкой специализации, утилитаризма, объективизма и позитивизма. Философия должна стать другой. Тут нет какого-то противоречия. С одной стороны, университет становится центром всего, с другой стороны, он меняется, реагирует на какие-то вызовы времени.

— *Получается, что все в университете должно уйти в одну философию?*

— Но Ортега-и-Гассет выступал за радикальное обновление и самой философии, однако круг его интересов шире: он и философ науки, и эстетик, занимается и историософией и эпистемологией занимается. И культурологией, как сейчас бы сказали. То есть просто в каждой из этих областей он демонстрирует, как это работает в более прикладных областях. Философия — лишь некое средоточие его обширных интересов. Но, как универсальный гуманитарий широкого размаха, уже в более узких сферах своих интересов он показывает, как возможно преодолеть этот позитивистский взгляд на мир. Опять же, я не могу сейчас все пересказать, я только могу вам посоветовать самой почитать. Кстати, Ортега-и-Гассет — пример философа, который пишет ярко. И хочется его цитировать, цитировать, цитировать! Очень много ка-

ких-то ярких и сочных высказываний. Именно потому что Ортега-и-Гассет выступает как философ и как гуманитарий самого широкого размаха, то во всех областях он показывает, как можно быть философом такого вот самого широкого подхода. Другое дело, что кроме «философии жизни» и экзистенциализма на него еще огромное влияние оказали неокантианцы. Но это тоже отдельная тема. Он не зря слушал несколько лет лекции Когена и Наторпа. Но, в любом случае, одного ярлычка очень мало для такой громадной фигуры.

— Понятно, что человеку, который не является человеком-массой, который получил широкое образование, гораздо интереснее заниматься каким-то более возвышенным трудом. А как же простой труд? Кому он останется и достанется? Но ведь если все одумаются, выйдут из спячки, начнут жить осмысленно, ответственно и станут творцами, то кто же будет ремесленником?

— Конечно, Ортега-и-Гассет не футуролог в таком узком смысле слова. И не социальный утопист. Он не придумывает утопию, пусть даже и либеральную.

У него имеется очень емкое, значимое и ценностно нагруженное вот это вот понятие: Соединенные Штаты Европы. Конечно, люди поймут ужас ситуации, выйдут из своих обветшалых национальных каморок. Но это тоже не тянет на какую-то социальную утопию; это скорее лозунг, который, с его точки зрения, способен кого-то оживить, встряхнуть, вдохновить и мобилизовать и чему-то успешно противостоять. Это, увы, не Уильям Моррис с его великой и вдохновенно прекрасной книгой «Вести ниоткуда»! Он не описывает вам эстетическую и анархическую социальную утопию радикально иного, неведомого общества или государства. Все-таки Ортега-и-Гассет

скорее пытался осмыслить кризис современности и в рамках гуманитарных наук этому кризису противостоять. Конечно, он не был каким-то революционером мысли. Поскольку он не мечтает об идеальном обществе, в котором каждый человек станет каким-то творческим меньшинством или уже тогда большинством, поэтому он и не ставит вопроса о радикальной революционной трансформации существующего общества. То есть умеренность в идеале органично здесь связана с умеренностью в средствах. Что характерно для либералов (даже ницшеанцев) с их культом «золотой середины» и избеганием крайностей деспотизма и анархии, элитаризма и эгалитаризма.

— Ну, хорошо, он поставил диагноз и выдвинул альтернативу. Соединились европейские страны на основе европейских ценностей. И появились Соединенные Штаты Европы. И вот общество разбуженное от спячки...

— Ну я надеюсь, что из моего рассказа вы почувствовали, что Ортега-и-Гассет, выросший из «философии жизни», да и экзистенциалист тоже, пронизан идеей динамизма, творчества, открытости человека, непредсказуемости жизни и так далее. И поэтому какая-то финалистская концепция в духе «к чему пришли и на чем успокоились» ему глубоко чужда. Он рассматривает историю как что-то в высшей степени открытое, принципиально незавершенное и многовариантное. А также альтернативное, чреватое разными путями-дорогами. Он не устает повторять: человек может прожить свою жизнь, а может и не прожить, или прожить не свою жизнь, может осуществить себя, а может и позорно провалиться. Тут, наверное, даже методологически неверно говорить о какой-то идее хеппи-энда, потому что динамизм отрицает

идею завершенности, окончательности. Хеппи-энд и финализм не совместимы с самой идеей проективности, творчества, открытости истории и жизни.

— *Просто при чтении Ортеги-и-Гассета складывается впечатление, что он несколько самолюбованием занимается. И это слишком возвышенная для реальной жизни идеология.*

— Конечно, не спору: не без этого; элемент самолюбования, элитарного аристократизма и взгляда на мир «сверху» у Ортеги есть. Но это не перечеркивает саму опасность омассовления, о которой он говорит. Другое дело, что вы мыслите как социологи! Выросли на Вебере, поэтому воспринимаете человека-массу как некий идеальный тип. Как собирательный образ. И разве этот тип не эвристичен? Разве он не помогает нам что-то понять в окружающем мире? Помогает! Скажем Хосе Ортеге-и-Гассету спасибо за это! Разве описанные им два идеальных типа не плодотворны для осмысления современности? Но, как и у его учителей-неокантианцев или у его современника Макса Вебера, это лишь очки, формочки, сконструированные нами «логические утопии», прикладываемые к реальности, но никак не сама реальность. Это не означает, конечно, что вот этот конкретный человек всю свою жизнь будет «массой», а вот этот — «творческим меньшинством». Это же не пожизненная варновая система Индии: если ты родился шудрой, кшатрием тебе уже в этой инкарнации никогда не бывать. Если бы на этой оппозиции кто-то начал строить общество, это, несомненно, было бы чудовищно. По моему личному глубокому убеждению, единственная элита (например, герои-народники семидесятых годов XIX века) — это те, кто отрицает всякие элиты и борется за общество без элит!

Не Ортега-и-Гассет начал использовать оппозицию «массы» и «творческого меньшинства». Помните хотя бы романтиков с их противопоставлением «гениев» и «толпы черни», героев и филистеров, или младогегельянцев (Бауэра, например) и Петра Лаврова с их идеей «критически мыслящего меньшинства», способного помочь всему обществу обрести субъектность и выйти из просто «антропологического» (природного косного и бессмысленного) существования в подлинно «историческое», или уже названного народника Михайловского, творца русской социологии и замечательного «субъективного метода» в социологическом познании... Испанский философ лишь удачно развил эту традицию мысли, приложив ее к ситуации XX века.

ЛЕКЦИЯ 7. ЛЕВ ШЕСТОВ

Сегодня из Испании мы ненадолго отправимся на другой конец Евразии — в Россию. У нас будет русский день. Наши герои сегодня — Лев Шестов и Николай Бердяев. О Шестове я расскажу чуть короче, за часок, о Бердяеве — чуть подробнее. Несколько слов о них в целом, прежде чем мы перейдем к первому нашему герою.

Это самые известные в мире русские философы. Если бы у нас было побольше времени, был бы хороший повод поразмышлять о том, почему те или иные философы (и вообще деятели культуры: ученые, писатели, композиторы, художники) попадают в мировую культуру, а другие — нет. Это, честно говоря, очень любопытно. Я приводил пример с Паскалем: он во Франции и вообще во всей Европе до XX века не считался за философа, на него смотрели свысока как на мыслителя, а в России уже в XIX веке он оказался прямо своим, таким родным, русским философом, и все от него загорались и им увлекались и вдохновлялись его темами и образами. Или Пушкин, к примеру. Он — велик, он — наше все, но в мировую литературу не попал, оставшись явлением местным, а не всемирным. В мировой литературе Пушкин мало изве-

стен. А вот Толстой, Достоевский и Чехов попали. Почему так происходит — я не знаю.

На мой взгляд, самый великий русский философ, конечно, Владимир Соловьев. Но он как-то не попал в мировую философию. А вот Бердяев и Шестов — попали. (Ну, и, пожалуй, еще Бакунин, Кропоткин и Федоров.) И если кто-то что-то вообще знает и слышал о русской философии на Западе, то, прежде всего, знают эти два имени. Отчасти это можно объяснить тем, что они много лет провели на Западе, попали в нужное время в нужное место. А этим местом в двадцатые — тридцатые годы, несомненно, был Париж. Там они несколько десятков лет вращались среди ведущих интеллектуалов, участвовали в общих дискуссиях и изданиях. Но, конечно, этим все не объясняется, так же как их реальными выдающимися талантами и многими заслугами.

Оба они, конечно, экзистенциалисты.

Переходим ко Льву Шестову. Начну с одного личного воспоминания, потом с двух эпитафий, а потом, как всегда, литература.

Позволю себе рассказать, как я впервые узнал о его существовании, это довольно забавная история. Я был студентом-третьекурсником. Была весна восемьдесят девятого года. Я брел куда-то по мокрой Москве, проходил мимо кинотеатра «Иллюзион», что на Котельнической набережной. И там увидел объявление, что в близлежащей Библиотеке иностранной литературы проходит выставка книг крупнейшего русского эмигрантского издательства «Имка Пресс». Вы не представляете, что это такое: в Москву приехало издательство, которое полвека издавало кучу книг на русском языке за границей, и вот

можно прийти и, заплатив бешеные деньги — рубль, — за этот день наслаждаться любой книжкой!

Я, конечно, как беркут или коршун, устремился в Иностранку. Примчался. Запыхался. Хотелось сразу всего и побольше! Представьте себе: дорвавшийся советский человек, то есть который изголодался по духовной пище, сидя на скудном и неаппетитном пайке марксизма-ленинизма, дорвался до изобилия: справа — Солженицын, слева — еще кто-то! И я, подобно несчастному Буриданову ослу, ошалев от счастья, метался между книгами и не знал за что ухватиться. Вдруг мой взгляд упал на одну книжку. Я не знал имени автора, но название меня сразу убило. Есть, вы знаете, конечно, такие названия, содержательные и разящие, как программы. Вот вы читаете название книги Маркузе: «Одномерный человек» — у меня сразу что-то внутри екает. Много лет до того, как прочитал сам, я по одному этому названию мечтал о нем, медитировал о нем, представлял себе, о чем же там может быть. Или, скажем, Эрих Фромм: «Иметь или Быть». Бывают такие названия, программные, очень содержательные. И тут я читаю: какой-то Лев Шестов, совершенно мне неизвестный, «Апофеоз беспочвенности». Имя Шестова мне — невежественному советскому студенту-историку, который тогда ничего, кроме Платона, не читал, — ровно ничего не говорило. Но вот название! У меня глаза вылезли из орбит, я подумал: это ужасно интересно, схватил эту книгу, и дальше... со мной произошло ровно то, что произошло с Ницше, когда он стал читать Шопенгауэра, — я понял, что не остановлюсь, пока не прочту всю книгу. Через пять минут начал ее переписывать в тетрадку, чуть ли не дословно, и так сидел целый день — все вообще, кроме этой книги, стало по барабану.

Так я впервые, ошеломляющим для себя образом, познакомился с этой книжкой. И сразу хочу сказать, посоветовать: если вас заинтересует Лев Шестов, начать стоит именно с этой книги — «Апофеоз беспочвенности». В принципе, можно с любой, у философа этого все книги, как одна, все книги — одна бесконечная книга об одном. Но все же «Апофеоз беспочвенности» — прекраснее, ярче всех... да еще, представьте, и с подзаголовком: «Опыт адогматического мышления» — и с другим предупреждением в стиле Ницше: «Для не боящихся головокружений». На меня эти название и подзаголовки производят совершенно завораживающее впечатление: как удав Каа на бандерлогов. Вы же хотите научиться адогматически мыслить и выживать в жуткой невесомости среди чудовищной бездны современности?

...В общем, вот так я впервые познакомился с книгами Льва Шестова. А потом читал и многие другие.

И теперь два эпитафия, которые введут нас в мир Шестова.

Один эпитафия, слова, которые он сам любит приводить в разных своих работах, — из величайшей книжки Достоевского «Записки из подполья». Это большая цитата, и она очень концептуальна. Слушайте внимательно. Это размышления главного героя повести — парадоксалиста.

«Люди перед невозможностью тотчас смиряются. Невозможность — значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть. Уж как докажут тебе, что

в сущности одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных... так уж так и принимай, нечего делать-то, потому дважды два — математика. Попробуйте возразить. Помилуйте, закричат вам, восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты. Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило. Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение...» Вот такая очень яркая цитата. Мне кажется, она сразу вводит в самую суть того, о чем сегодня будет у нас на первой из двух лекций разговор. **Человек перед лицом необходимости.** Что есть эта необходимость? Откуда она взялась? Почему я должен с ней смиряться? Вот, собственно, главная тема философии Шестова. А эти слова Шестов приводил во многих своих книгах.

И второй эпиграф к сегодняшней моей лекции — это стишок. Не то, чтобы стишок был гениальный, но уж очень он в тему. Всем вам хорошо известного Андрея Макаревича.

*Нас мотает от края до края,
По краям расположены двери,
На последней написано: «Знаю»,
А на первой написано: «Верю».*

*И, одной головой обладая,
Никогда не войдешь в обе двери:
Если веришь — то веришь, не зная,
Если знаешь — то знаешь, не веря.*

*И, свое формируя сознание,
С каждым днем, от момента рожденья,
Мы бредем по дороге познания,
А с познанием приходит сомнение.*

*И загадка останется вечной,
Не помогут ученые лбы:
Если знаем — безумно слабы,
Если верим — сильны бесконечно!*

Тут тоже не нужно комментировать. Антитеза веры и знания. Веры как силы, и знания как несвободы. Это ключевая антитеза для Шестова. Мне кажется, лучше этих двух эпиграфов не найти.

Хочу сказать, что Лев Шестов — философ однострунный. Он написал множество книг, и все они как одна книга, всегда — об одном и том же.

С одной стороны, говорить о нем очень легко, потому что он все время пишет об одном, на разные лады, мотивы, с разными героями. При этом рассказывать о нем нетрудно еще и потому, поскольку то, что он говорит, нам уже знакомо по Паскалю и Кьеркегору. К тому же у него нет сложного языка, а есть свой, очень простой и выразительный язык, есть любимые герои, цитаты, переходящие из сочинения в сочинение. Все это облегчает вам и мне задачу понимания.

Но вот то, о чем он говорит, кажется настолько шокирующим, странным, непривычным и возмутительно-пугающим, что, с другой стороны, он — сложный и непо-

стижимый философ. Я уже сказал, что его самая известная и самая лучшая, на мой взгляд, книга называется «Апофеоз беспочвенности». И действительно, счастье Шестова в том, что ему в каком-то смысле повезло, по сравнению с Кьеркегором, Шопенгауэром, Ницше, Достоевским, всеми этими «несвоевременными философами», родившимися слишком рано и часто не знавшими друг о друге и не принятыми обществом. Он родился в то время, когда он уже знал мысли Ницше, знал Достоевского, в конце жизни узнал труды Кьеркегора. И он жил не «несвоеременно», а именно тогда, когда вот эта беспочвенность вдруг обнажилась под ногами человека. И Шестов своей философией учит человека, в ситуации, когда мир рушится, жить в абсолютной невесомости, противостоять ситуации абсолютной неопределенности, «беспочвенности», не бояться бездн и головокружений.

Теперь немножко о книжках.

Важный сборник его работ так и называется: «Апофеоз беспочвенности» (М., 2000). В этом замечательном томе собраны пять главных, знаковых, программных сочинений нашего философа. Но что здесь есть еще, кроме названной работы? Две его ранние работы о Ницше: это «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)», «Добро в учении графа Толстого и Фридриха Ницше (Философия и проповедь)». Здесь есть и его самая первая книга, которую сейчас редко переиздают, — «Шекспир и его критик Брандес». И, наконец, самая последняя его книга — «Киргегард и экзистенциальная философия». Вот такой замечательный сборник!

Еще одно издание: Лев Шестов, «Сочинения» (М., 1995). Хорошая серия книг, посвященная русской философии. (В ней вышли десятка три однотомников русских философов.) В этом издании, между прочим, кроме «Апофеоза» и книги о Достоевском и Ницше имеются две большие статьи Шестова: одна — о Владимире Соловьеве, вторая — о Николае Бердяеве.

Еще одна из важнейших книг Шестова, множество раз переиздававшаяся, — «На весах Иова» (М., 2001). Как многие его книги, она составлена из ряда отдельных статей-эссе: о Паскале, о Спинозе, о Плотине...

Еще, конечно, не могу не назвать вам этот двухтомник: Лев Шестов, «Сочинения в двух томах» (М., 1993). Один том целиком отдан под книгу «На весах Иова», а во втором — две другие его, тоже поздние, эмигрантские книжки-сборники: «Potestas clavium (Власть ключей)» и «Афины и Иерусалим».

Наконец, ранний сборник статей Шестова, посвященный разным писателям и философам: «Великие кануны» (М., 2007).

Но вот что удивительно. Хотя Шестов — философ известнейший, проникновеннейший, и, я уверен, сейчас немало таких, как я, его пылких почитателей (и читателей), но хороших книг о нем практически нет. Статьи, разделы в учебниках — это да. Единственная книга о нем, которая мне известна, ее даже и книгой-то не назовешь, — так, брошюрка, но очень достойная: Л. М. Морева, «Лев Шестов» (Ленинград, 1991). Совсем первая ласточка, еще до развала СССР. Книжка небольшая, но очень проникновенная, я ее очень люблю. Правда, замечу, читать ее непросто, как и самого Шестова. (Поэтому она и адекватна ему по смелости

и провокативности формы и содержания.) И, кстати, вот в ней, посмотрите, и его неплохой портрет: он выглядел как классический ветхозаветный еврейский пророк.

Мы очень сильно сэкономим на его биографии. Скажу только сразу, что «Апофеоз беспочвенности» — это и о самом Шестове. Еврей по рождению, русский по культуре; в России его часто воспринимали как инородца — подъем черносотенства, еврейские погромы. Россию он познакомил с Ницше и одним из первых связал Ницше с Достоевским. А Запад он познакомил с Достоевским. То есть в жизни ему выпала такая странная и причудливая роль: наводить мосты между культурами.

Очень коротко о биографии. Я очень люблю Шестова, но рассказывать о нем — это одна из самых сложных для меня тем, потому что его философия на редкость анти-системна, и в этом смысле говорить о философах-систематиках, как мы понимаете, в сто раз легче.

Годы жизни: 1866–1938. Достаточно долгая жизнь. Понятно, что Лев Шестов — это псевдоним. У меня был приятель, товарищ, по фамилии Поляков, который в 1999 году у нас на кафедре защищал замечательную кандидатскую о Шестове и знал мою фанатичную к нему любовь. Мы с ним часто проводили многочасовые беседы, я к нему приставал с двумя вопросами, которые меня мучали. Один — о конфессиональной принадлежности Шестова (об этом я еще скажу чуть позже), а второй — как же его ударять: Шéстов или Шестóв? На что он мне сказал, что и так, и так, потому что в России он был Шéстов, а во Франции стал Шестóв. И это тот человек, чью фамилию можно ударять на любой слог. Можно

Шестóв (я так обычно и говорю), можно — Шéстов, как вам будет угодно.

Имя, данное ему отцом, было Иегуда Лейб Шварцман. Или Лейб Исаакович Шварцман. Он происходил из семьи богатого еврея-торговца в Киеве, там прошла его юность. Его отец был, во-первых, довольно богатым коммерсантом, во-вторых — талмудистом, горячим почитателем иудаизма, в-третьих, участником сионистского движения. И надо сказать, что вот тут закладывается один из конфликтов в жизни Шестова, потому что он не хотел быть ни первым, ни вторым, ни третьим. Он не хотел ни заниматься торговлей, к чему его склонял отец, ни быть сионистом, ни быть талмудистом. Его влекли совершенно другие вещи. Отец у него был, как часто бывает, человек очень авторитарный, властный, и у них возник острый конфликт, который наложил сильный отпечаток на его биографию.

Наш герой учился сначала в Киевском, а потом в Московском университете на юридическом факультете в девяностые годы. В это же время он увлекается литературой, театром, начинает писать первые статейки в разные газеты.

И в это время в Россию пришел марксизм, который повально всех охватил, и нашего второго сегодняшнего героя — Бердяева, как вы знаете, тоже. И Шестова тоже. Шестов говорит: «Уже в восемь лет я ощущал себя революционером». Хотя надо сказать, что он был почти не замечен в социальной философии; у него будет потом только одна ругательная и довольно поверхностная брошюра о большевизме, и все. На редкость его не интересовала социальная философия. Но в юности он отдал ей малую дань все-таки. Учась на юрфаке Московского университета, он увлекся марксизмом и написал

очень резкую диссертацию по рабочему вопросу, которая не была пропущена цензурой и не была допущена к защите в силу своего марксистского революционного духа. И вот парадокс в том, что он, впрочем как и Бердяев — а у них много общего, как вы увидите потом, — так и не получил высшего образования формально. И Шестов, и Бердяев будут потом великими философами, станут преподавать в Сорбонне, но оба формально недоучки. Он будет профессорствовать, но сам он диплом не получил! Забавно и поучительно: как в притче о сапожнике, который делает сапоги для всех, кроме себя. Сам он считал великим счастьем, что никогда не изучал философию в университете, потому что это сделало его мысль свободной, не зашоренной, не академической. То есть Шестов — такой принципиальный и убежденный нонконформист по жизни, законченный антиакадемист.

Он начинает писать первые статьи, первые книжки. Самая первая его книга — обратите на это внимание! — называется «Шекспир и его критик Брандес». Георг Брандес — это известнейший датский литературный деятель конца XIX века, писатель, философ. Кстати, один из первых, кто признал Ницше гением. Тогда очень крупная величина, а сейчас совершенно забытая, судя по всему. Но вот что важно. **С чего начинается путь Шестова в философию? С Шекспира.** Очень характерно, да? Не с Канта, не с Гегеля, и даже не с Ницше, а с Шекспира! Не случайно часто называют философию Шестова «философией трагедии». Он начал открывать для себя философию через трагедии Шекспира.

Его жизнь развивалась в двух направлениях. С одной стороны — внешний бытовой план, острый конфликт с отцом. Он не хочет торговать, не хочет заниматься коммер-

цией, не хочет предаваться талмудизму и сионизму, а хочет заниматься литературой, писать. А потом происходит вообще «ужасная» вещь, с точки зрения отца, которую отец бы не пережил, если бы узнал о ней. В 1895 году, будучи за границей, Шестов влюбляется в русскую православную девушку, Елизарию Березовскую. И потом тайно женится на ней. И это трагедия, потому что отец однозначно хотел, чтобы сын женился только на еврейке, а тут он влюбился в русскую, в православную! Возникает острый конфликт с отцом.

Я не люблю лезть руками в чужую душу. Философия Шестова для меня — сплошной надрыв, сплошная трагедия. Можно ли нащупать трагедию внешнюю в нем? Можно найти два очевидно трагических момента. Первый как раз вот этот огромный разлад с семьей, с деспотом-отцом, очень авторитарным, жестким (немного напоминает историю Кафки, вы не находите?). Лев Шестов (кстати, в эти годы появился этот литературный псевдоним, которым он пользовался, и я отныне именно так и буду далее называть Лейба Иегуду Шварцмана) пошел вопреки воле отца, вступил в затяжной конфликт со своей еврейской семьей. Это привело к тяжелой болезни нашего героя. Он потом долго лечился, побеждал душевное расстройство. И это вынудило его много лет жить за границей. Фактически, с конца XIX века до 1914 года, до начала империалистической мировой войны, он в основном живет за границей, в Швейцарии, других странах Европы.

Потом будет еще вторая личная трагедия, о которой я скажу. Мне кажется очень примитивным и грубым: из внешних обстоятельств жизни личности пытаться непременно выводить внутреннее все. Человек намного глубже, тоньше, загадочнее, метафизичнее. (Вспомните

хоть Кьеркегора, с его беспричинным отчаянием!*) Не то что «Шопенгауэру наступили в детстве на ногу, и оттого он стал пессимистом». Но, несомненно, что-то в нем, Шестове, такое произошло, что сделало его необычайно открытым трагическому в мире, как и Унамуно, о котором я говорил в прошлый раз.

Второй пласт в его жизни — это книги. Он пишет книгу за книгой и становится известнейшим автором и философом начала XIX века. Первая его книга о Шекспире прошла практически незамеченной, но сразу вслед за ней — я назову даты — книга о Шекспире выходит в 1898 году, а примерно в 1900-м, с разрывом в год, выходят две его книги, связанные с Ницше, и одна книга называется «Достоевский и Ницше: философия трагедии» (очень советую прочитать всем, кто интересуется Ницше или Достоевским!), а вторая «Добро в учении графа Толстого и Фридриха Ницше: философия и проповедь». Две книги о Ницше; но в первом случае он сближается с Достоевским, а во втором — противопоставляется Толстому.

Тут я должен сделать лирическое отступление. Я вообще всем очень советую почитать Шестова, потому что это философ завораживающий, по общему признанию даже тех, кто его терпеть не может, — это величайший писатель, мастер языка, мастер сарказма, афоризма. Он — простите меня за использование этого чудовищно кондового слова! — «актуализирует» философов, когда его читаешь. Он «оживляет» Платона, Сократа, Спинозу, он со всеми спорит. Он демонстрирует виртуозную и интуитивную герменевтику; его любимый метод — за-

* Если, конечно, не считать достойной причиной отчаяния сам факт нашей заброшенности в этот ужасный мир.

браться глубоко в душу того, о ком он говорит, и докопаться до психологических оснований. Понять: а что болело у этого человека?

Но имейте в виду: все книги Шестова, как я уже сказал, это — одна бесконечная книга. Также вы куда больше узнаете из них о Шестове, чем о тех, о ком он пишет. С одной стороны, он делает этих философов очень нам близкими, он находит у них часто что-то очень важное. С другой стороны, он — не объективист, он не пишет научное исследование и не дает всесторонний взгляд на Ницше. Он очень однокбок, он очень субъективен, очень пристрастен и тенденциозен. **О ком бы он ни писал, он всегда пишет о себе.** Поэтому надо это иметь в виду, тут сила и слабость этого стиля. Самое главное у мыслителя — то, что в человеке болит, то, о чем он умалчивает, то, чего он недоговаривает, и именно это Шестов стремится вытянуть, выznать.

Вот по поводу этих двух книг. **Огромная заслуга Шестова, что он одним из первых обратил русскую мысль к Ницше, и одним из первых показал сокровенную близость Ницше и Достоевского.** Но при этом он их чересчур сблизил, сразу скажу от себя. У него Ницше слишком похож на Достоевского, а Достоевский еще больше ницшеанизирован. Сама мысль о параллели Ницше и Достоевского очень плодотворна, само увлеченное знакомство русской публики с его философией — это замечательно. В книге «Философия трагедии» Шестов уже формулирует свои главные идеи, но, повторяю, конечно, он очень субъективен. Это и хорошо, это и плохо. Он проявил немалое насилие над Достоевским, чрезмерно сближая его с Ницше. Что же касается Ницше и Толстого, то он их, естественно, противопоставляет. Моралиста Толстого и имморалиста Ницше. Сталкивает их лбами.

Затем в 1905 году выходит та самая книга, с которой когда-то началось мое знакомство и с которой я советую всем начать знакомство с Шестовым, — «Апофеоз беспочвенности». Обратите внимание: революционный год! И Шестов пишет самую свою революционную книгу, которая вызвала огромную реакцию, большей частью — резкое агрессивное неприятие, всеобщее возмущение. Какой «Опыт адогматического мышления» в эпоху культа партийности?! Затем он пишет другие книги: «Великие кануны», «Концы и начала» и другие работы.

В 1914 году он возвращается в Россию, с началом Первой мировой войны, несколько лет живет здесь, в Москве, в Петербурге. Но в 1917 году происходит еще одна трагедия в его жизни. Его единственный сын погиб на мировой войне, был убит на фронте.

Большевиков Шестов сразу же резко и категорически не принял. Он сразу понял про них что-то важное и главное. Он еще некоторое время участвовал... была такая штука, Вольная философская ассоциация (Вольфила), «проект», как сейчас бы сказали, не связанный с большевистским режимом, оппозиционный ему. В разных городах — Москве, Питере и нескольких других — собирались мыслители, обсуждали какие-то глубокие вопросы... Пока и их не придушили совсем. Но это отдельный разговор. Лев Шестов в этом активно участвовал. Но он уже понял: большевизм — это конец всякой человечности, всякой мысли и свободе, надо спасаться.

В 1918 году он перебирается в зоны, еще свободные от большевизма, занятые белыми. В них хоть как-то можно было существовать вольному философу. И некоторое время живет в Крыму, преподает в Таврическом университете. Выходит его «Курс лекций по античной философии». Он выпускает свою единственную поли-

тическую брошюру «Что такое большевизм?», в которой большевизм чуть ли не матом ругает, и потом эмигрирует через Стамбул, перебирается на Запад с семьей, с женой.

И, в конце концов, очень быстро он оказался в Париже. Там он осел, преподавал в Славянском институте при Сорбонне, в самой Сорбонне, читает курсы, пишет книги. Он оказывается в самом центре духовной жизни Европы. Я уже сказал, что ему, как и Бердяеву, принадлежит заслуга глубокого и всестороннего знакомства Запада с философией Достоевского. Он пишет книгу за книгой, я назову их: «Sola Fide» — это по-латыни значит «Только верою». Эта книга посвящена Лютеру. Помните, знаменитая фраза Лютера: «Только верою спасешься»? Затем Шестов пишет еще одну позднюю и важнейшую свою книгу «Афины и Иерусалим», потом сборник эссе «На весах Иова».

Замечу в скобках, с кем он там общается, назову круг его друзей. В числе его знакомых: Хайдеггер, Бубер, Ясперс, Леви-Брюль, писатель Андре Жид, Мальро. Неплохие имена, да? Он близко дружит с Бердяевым, они такие друзья-оппоненты по жизни. Но его ближайшим другом становится его философский оппонент. Так бывает, что в жизни ты дружишь, а в философии очень споришь. Это великий Эдмунд Гуссерль, основоположник феноменологии. Они очень сближаются, при том, что Гуссерль — это один из антигероев в шестовской философии, воплощение сциентизма, того, с чем он борется как философ. И при этом они дружат в жизни.

И вот однажды Гуссерль, беседуя с Шестовым, между прочим, говорит: есть такой философ, Кьеркегор, почитайте, мне это не близко, а может, вам понравится. Шестов почитал и обмер! Батюшки-светы, надо было дожить

до старости, чтобы открыть своего буквального альтер-эго! Знакомство с Кьеркегором произвело на него ошеломляющее впечатление. И еще одна из заслуг Шестова в том, что он познакомил Францию с Кьеркегором. Кьеркегор в то время был известен только в Германии, немного переоткрыт. А Шестов сделал очень многое для того, чтоб ознакомить с датским экзистенциалистом французскую публику. Через него с Кьеркегором познакомились и Сартр, и Камю, и другие. Возвращение Кьеркегора в Европу сначала было через Германию, а потом через Шестова. Такая парадоксальная история, что внимание Шестова на Кьеркегора обратил Гуссерль. И Шестов пишет свою последнюю книгу: «Киргегард и экзистенциальная философия». Посвященную, понятно, самому «Киргегарду». Это 1938 год, накануне его смерти буквально она выходит. Вот такая жизнь.

В силу самой природы философии Шестова, абсолютно антисистемной, абсолютно афористической, абсолютно парадоксальной и полемической, у него не было и не могло быть учеников. У него был один-единственный ученик, Мишель Фондан, французский философ, который погиб потом при оккупации, когда пришли нацисты. Конечно, создать философскую школу Шестов не мог, да и не желал. Шестова можно любить, можно им восхищаться, но невозможно быть «шестовцем», как бывают гегельянцем или кантианцем. Именно потому, что это абсолютно неповторимый философ.

Хочу сказать, завершая биографическое вступление, еще о двух сюжетах. Во-первых, о его конфессиональной принадлежности. Шестов — религиозный философ, и чем дальше — тем больше. Если вначале эта религиозность была еще не очень очевидна, то с какого-то момента, особенно после «Апофеоза беспочвенности», она все более

явственна. **Центральная его тема — это размышления о вере в ее непримиримом противопоставлении разуму. Вот эта антитеза: «Афины и Иерусалим».** Вы помните, что само это противопоставление принадлежит еще Квинту Септимию Флоренсу Тертуллиану.

Но встает наивный вопрос: а сам-то Шестов кем был по вере? Мы уже с вами ко всему привыкли. Мы привыкли, что религиозные экзистенциалисты — большие оригиналы. Что они, как Унамуно, спорят со своей церковью, или как Кьеркегор, или, как мы дальше увидим, Бердяев. Но Шестов здесь пошел дальше всех. Я приставал к своему знакомому шестововеду аспиранту Полякову с этими вопросами, и он сказал, что с этим ничего не понятно. **Все, что можно сказать, что, во-первых, все его труды посвящены поискам Бога.** Как с Кьеркегором и Достоевским, искал или нашел — это большой вопрос. И можно ли его «найти»? (Или настоящая вера всегда находится на краю срыва в безверие и неминуемо соскальзывает в эту бездну?) Как Кьеркегор все время говорил в «Страхе и трепете»: «Я — не рыцарь веры, я только призываю вас стать рыцарями веры». Что такое эта вера и как ее обрести? Во-вторых, к какой конфессии принадлежал Лев Исаакович? Можно сказать более-менее четко, что к библейской. Но вот уже сказать точнее — иудей, христианин — сложно...

Основные герои Шестова — это герои Ветхого Завета. Его любимейшие сюжеты — это миф о грехопадении, это все те же Авраам и Иов, как и у Кьеркегора. То есть, повторю, герои Ветхого, а не Нового Завета! Нельзя сказать, был ли он христианином, был ли он иудеем. Можно сказать точно, что его представления о Боге — в духе иудаизма, — абсолютно трансцендентны. То есть Бог абсолютно непостижим, абсолютно не имманентен миру.

Можно так же сказать, вспоминая цитату из Паскаля, что Бог Шестова — это «живой Бог, Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых». Это Бог личный, Бог трансцендентный, непостижимый. Не Бог-теорема, разумеется. Не Бог — закон, не Бог рациональный. Но дальше уже ничего нельзя сказать. Акцент мыслей и, главное, чувств Шестова (ибо он, конечно, философ сильных страстей) лежит в Ветхом Завете. А новозаветные герои играют в его вселенной небольшую роль. И Христа он упоминает нечасто. Верил ли он или хотел поверить? Тут большой знак вопроса. Религиозный философ, но по ведомству какой религии его «прописать» — непонятно. Да и нужно ли?

И еще раз хочу повторить, поверьте мне на слово. Шестов — величайший писатель! Все признают, что это лучший стилист, лучший афорист. «Апофеоз беспочвенности» написан афоризмами. И у него своеобразная герменевтика, я уже сказал. Докопаться до скрытого, докопаться до боли, до того, что порождает ту или иную философию.

И тут мы с вами плавно переходим к тому, а что такое философия по Шестову. Он дает ряд таких определений, если это можно так назвать. Вообще, его стихия — это полемика, его стихия — это дискуссия, спор, эпатаж, провокация. У него есть любимые герои, любимые цитаты; они повторяются из книги в книгу, поэтому все его книги — как одна увлекательная и бесконечная книга. Его не обязательно читать всего. Можно прочесть две-три книги, и вы получите представление о нем. Хотя это не значит, что он совсем монотонен.

У него огромный круг героев, которых он делает интересными, яркими, живыми. Есть свои любимые герои, есть свои любимые антигерои. И круг их широк. Тут и Чехов, Толстой, Достоевский, Ибсен, Шекспир, Тургенев. Тут и Гегель, Гуссерль, Спиноза, Паскаль, Ницше, Лютер, Кьеркегор, Плотин, Декарт... (Это я называю только главных персонажей — да и то далеко не всех! — которым он посвятил отдельные книги или эссе.) Шестов вводит нас в самое средоточие философских проблем. При этом абсолютная антисистематичность, афористичность, парадоксальность, провокативность, повторение излюбленных топосов. Ну как можно говорить о таком философе, с ницшевской закваской постоянного провокатора?

Так вот, что же такое философия по Шестову? Вот несколько ее определений.

Например, «странствие по душам». Как это понять: философия есть «странствие по душам»? В духе других экзистенциалистов, Шестов говорит: философия неотделима от философствующего. Вспомните, пожалуйста, то, что я вам в прошлый раз говорил, приводя слова Унамуно: философ — это живой и неповторимый «человек из плоти и крови», а не абстрактный анонимный разум. Странствие по душам — попытка докопаться до самого заветного, самого интимного в каждом философе, влезть в душу того, кто философствует, ощутить ту страсть и боль, которая и порождает философствование.

А вот другое определение, еще более провокативное. «Философия — это учение о ни для кого не обязательных истинах». Каково?! Потрясающе! Мы привыкли, что философия нас к чему-то принуждает, дает нам какой-то ответ, что-то однозначное, одно на всех. И мы должны поверить: дух, материя, абсолютная идея — ключ к тай-

нам бытия. И никак иначе! Помните, один из оппонентов как-то написал Спинозе письмо, в котором корил его за то, что тот считает свою собственную философию самой лучшей. В ответном письме Спиноза сдержанно, но с достоинством отвечал, что его философия — не лучшая, не худшая; она — единственно истинная. А Шестов говорит обратное: **задача философии — прямо противоположная. Раскрепостить человека, а не закрепить его. Не принудительность, а свобода. Не анонимность, а личностность. Не всеобщность, но индивидуальность. Не дать ответы на вопросы, а поставить вопросы. Не усыпить, а пробудить человека. Показать ему трагичность, таинственность, непостижимость, загадочность, ужасность мира. Показывать, что тот мир, который нам кажется понятным, подчиняющимся разуму, управляемым какими-то законами, постигаемым наукой, — этот привычный мир проблематичен, загадочен, ужасен, может быть, странен.** Обычно мы говорим: вот это — нерушимый закон, закон природы, и дальше этого не идем. Вот закон — и все! Но именно здесь, на том опасном рубеже, где заканчивается наука («физика») с ее принудительной объективной безличностью и начинается философия («метафизика») с ее личной страстностью и проблематичностью, и происходит самое интересное. А откуда взялся этот закон, кто его установил, почему мы обязаны ему подчиняться? Вот это очень важно.

Поэтому повторяю: он — великий хулиган. Почти как Ницше. Он — великий провокатор, он — великий борец. Он все время бьется головой о стену. Я неслучайно начал с цитаты Достоевского, Шестов часто ее приводит, Достоевский для него важнейший, как вы понимаете, писатель. И он говорит, что не Кант написал «критику

чистого разума», а именно Достоевский своими гениальными «Записками из подполья». Потому что именно Достоевский дал критику разума, критику рационализма, критику претензий разума на власть над миром, указал на пределы рационального.

Философ, который начал свою философию с Шекспира, который прошел школы Ницше и Достоевского, который в конце жизни опознал себя в Кьеркегоре, который всюду был не своим: в России считался инородцем-евреем, на Западе — русским, русских знакомил с Ницше, западных людей — с Достоевским и Кьеркегором. Вот такая судьба скитальца.

Дальше я пробежусь очень кратко по некоторым его основным мыслям.

Начал он с Шекспира, величайшего в мире трагика, а вторая его книжка прямо так и называется: «Философия трагедии: Достоевский и Ницше». Философия трагедии — а что это такое? О чем это?

Уже здесь он формулирует главные свои вопросы, главные свои мысли. В принципе, здесь он говорит о том (не употребляя, конечно, этого слова, потому что его еще должен придумать Карл Ясперс через несколько десятков лет), о чем все экзистенциалисты всю жизнь писали, а именно — о пограничных ситуациях. Слова этого он не использует, но мы-то с вами, забегаая вперед, понимаем, о чем идет речь.

Он говорит следующее: возьмем простенький пример. Шел человек по улице. На него сверху упал кирпич и убил его. Как к этому делу подходит наука, разум? Она говорит: упал кирпич, вследствие чего погиб человек, — так будем же изучать законы всемирного тяготения. Науке

нет дела до этого человека, она рассматривает его как частный случай: кирпичи падают и люди иногда погибают. Социология скажет: такое-то количество людей каждый год во всем мире погибает от упавших кирпичей, вот вам статистика и графики. Ей нет дела до каждого конкретного человека, до личности с ее страданиями и неповторимостью! Она говорит, например, 15 человек в год погибают от кирпичей. Физика скажет: есть закон всемирного тяготения, по которому кирпичи должны падать. Науке нет и не может быть никакого дела до человека, до его жизни и смерти. И есть совсем иной взгляд на всю эту ситуацию: взгляд изнутри человека, который попал «под кирпич».

Я сразу скажу главное: когда Шестов слышит такие слова как Закон, Разум, Наука, Необходимость, Нормативная Этика, ему во всех этих словах чудится что-то бесчеловечное. Что-то бездушное, что-то анонимное. Забегая вперед, можно сказать, что когда он слышит слово «рациональность», ему слышится: бездушие, манипуляция, подавление, отрицание личности. (В этом смысле он напоминает — опережая на полвека — франкфуртских философов Адорно и Хоркхаймера с их знаменитой «Диалектикой Просвещения».) А кто, собственно, когда и зачем установил эти законы, откуда они взялись, почему мы должны им подчиняться?! Обычно люди доходят до законов, как до пределов, и говорят: все, законы, ничего не поделаешь. Плетью обуха не перешибете, надо смиряться перед законом и необходимостью.

И Шестов говорит нам очень важную вещь. Он говорит, что большинство из нас живет в таком полутеплом, полухолодном состоянии, где-то там в средних, экваториальных широтах бытия, и нас вполне устраивают разум, законы, необходимость, наука, польза. И люди — суще-

ства ленивые, инертные. Должно что-то случиться с человеком, что случилось с Ницше, с Достоевским, с Паскалем, с Кьеркегором, с Иовом, что-то должно его ужалить. Вот, скажем, живете-живете, и все вас устраивает, законы объясняют мир и управляют им, наука познает мир, разум его постигает, все вас устраивает, все удобно, все комфортно. И вдруг что-то ужасное происходит: умирает близкий человек. И разум говорит: смирись, ничего не поделаешь, закон природы, все там будем. А что-то в вас бунтует против этого. **Эту зону, зону экстремальную, которую Ясперс позже назовет пограничными состояниями, Шестов ее обозначает как философию трагедии.** Зона, где не тепло — холодно, а где нестерпимо жарко или ледяной холод, та зона, в которую люди добровольно не идут. Как Достоевский попал на каторгу, на эшафот, стоял возле столбов с расстреливаемыми на Семеновском плацу и ощутил ледяное дыхание Ничто. Зона, где человек сталкивается с крушением, с катастрофой, со смертью, с трагизмом бытия. И там вдруг открывается для него, что все то, что обычно его устраивает, — разум, необходимость, закономерность, все принудительное, все полезное, — оно вдруг резко и бесповоротно перестает его устраивать. И поэтому, подобно Кьеркегору, Шестов обращается к Иову с его ропотом, с его протестом, с его метафизическим бунтом, с его требованием к Господу непременно дать ответ: почему, за что Ты со мной такое сотворил?

Подобно Ницше и другим философам-экзистенциалистам, Шестов говорит: **науку не интересуется истина, наука не познает жизнь, не познает личность, ее интересуется лишь польза. Пусть будет наука. Она часто полезна. Но она безразлична к человеку с его страданиями.** Наука лишь помогает нам как-то приспособо-

биться к тому Року, который так чувствовали эллины и который мы на языке модерна почему-то называем «законами природы». Но когда человек попадает вот в эту зону трагедии, в зону страдания, в зону отчаяния, он начинает бунтовать; он, как Иов, начинает роптать. Он начинает вопрошать: а откуда взялись законы? А все ли в этом мире разумно? И вот тут начинается самое интересное. То есть, в принципе, Шестов, как и все экзистенциалисты, выводит нас на проблему иррациональности бытия, на проблему того, что наука не знает истины, и на проблему пограничных ситуаций. Тех ситуаций, где человеку открывается что-то, что обычно не открывается. Шестов это формулирует двумя понятиями: философия обыденности и философия трагедии. Обыденность — это мы с вами, это обычная наша жизнь, инертная, удобная, привычная, где все понятно: разум, польза, наука, закон. Здесь нас все устраивает, все нам удобно; и мы не бунтуем, не ропщем, не ставим этот мир под вопрос. И философия трагедии — это те особенные зоны, где оказываются (не по своей воле, а в результате катастрофы) Кьеркегор, Ницше, Паскаль, Достоевский.

Приведу вам одну историю, и все станет более понятно. Плутарх, великий философ, мистик и историк Античности, описывает нам жизнь Солона, великого афинского реформатора и поэта, одного из семи мудрецов. Однажды у Солона умер единственный сын. Он идет по улице Афин и плачет. К нему навстречу попадает какой-то умник и говорит: «Что ж ты плачешь, неразумный? Ведь это же бесполезно, все равно сына-то не вернешь!» На что Солон ему отвечает: «Я оттого и плачу, что бесполезно». Вот вам философия трагедии. Момент, когда человека перестает устраивать наука, закон и разум, и он спрашивает: а почему, собственно? Откуда, за что все это мне?

Весь пафос философии Шестова — это постоянная атака, устремленная в эту каменную стену. Стену принудительности, закономерности, необходимости, рациональности. Шестов подозревает, что все это отгораживает нас от жизни с ее невыносимым ужасом, отгораживает нас от живого Бога. Вот есть живой Бог, Бог страшный, непостижимый, Бог Иакова, Авраама, Исаака, на которого можно уповать, к которому можно взывать, от которого можно убегать в трепете, с которым можно встречаться лицом к лицу, говорить и даже бороться (как Иаков). А есть Бог философов и ученых: Бог-абстракция, Бог-теорема, которого рационально можно доказать. Вот есть жизнь, настоящая жизнь, в ее подлинности, неанонимности, когда кирпич, упавший на человека, убивает вот этого конкретного Васю, а не абстрактную статистическую единицу, и этот Вася будет страдать, когда его убьет кирпич, а его родные будут плакать, и никто ни с чем не смирится. И эти дыры в бытии не может замазать никакая «статистика» или «закон всемирного тяготения». А есть «философия обыденности»: что-то такое средненькое, отжатое, рафинированное, но при этом бездушное, бесчеловечное.

Я не удивлюсь, если у вас в этом месте моего повествования возникнет куча вопросов, возмущений, несогласий, удивлений, протестов. Скорее я удивлюсь, если у вас их не возникнет. Да как же так, что же это за странный человек Шестов, как он может нападать на науку, на нормативную этику, на рациональность?! Это же безумие! Все равно — мы же знаем точно! — эту стену не прошибешь. (Как, помните, в той цитате из повести Достоевского, с которой я начал эту лекцию.) К ней, хочешь не хочешь, надо как-то подлаживаться.

Но, тем не менее, Шестов открывает именно это измерение и, как истинный философ, дерзает невозможного. Один из подзаголовков его книги «Апофеоз беспочвенности»: «**Для не боящихся головокружений**». (Помните слова Ницше о том, что, если вы долго будете всматриваться в бездну, бездна начнет всматриваться в вас? В ту бездну глядели и Паскаль, и Достоевский, и Сартр, и сам Ницше; заглядывал в нее и Шестов.) Он все время подчеркивает, что на самом деле, глядя без иллюзий и самообманов, вокруг нас жуткий хаотичный мир, мир проблематичный, мир непредсказуемый. И действительно, в XX веке мы вступаем в эту эпоху — в эпоху, когда делать вид, что все по-прежнему: мир надежен, познаваем, разум и гуманизм торжествуют, прогресс наступает, — могут только совсем уж отпетые идиоты. Шестов действительно родился в свое (и наше) время. **Время, когда все стало шатким, ненадежным, проблематичным — после Эйнштейна, после Кафки, после Гитлера, после Сталина. И Шестов это чувствует, он это ощущает. Ничто не прочно, ничто не детерминировано, ничто не окончательно. Он снова и снова спрашивает, вот говорят, у картошки рождается картошка, и это нормально, естественно, ибо соответствует всем законам природы (псевдоним Судьбы для нашей культуры), только так и должно и может быть. Но ведь вот это и удивительно, только здесь самое интересное и загадочное начинается, а не заканчивается, — восклицает Лев Исаакович. А скажите на милость, почему у картошки не может родиться фазан или свекла? Законы — откуда они взялись? На чем основаны последние основания бытия? На бессмысленной случайности или на личной Воле Творца? Принудительность — откуда она взялась? Разум — это все? Где тот иррациональный оста-**

ток бытия? Истина — неужели она одна и безлика, бесчеловечна? То, что было, неужели это нельзя изменить и сделать (вопреки Петру Ломбардскому, Фоме Аквинскому и Лапласу) небывшим, скажем, вернув оклеветанному Сократу жизнь или страдальцу Иову отнятых у него по наущению Сатаны близких?

Философия обыденности и философия трагедии. Так Шестов вышел на тему пограничных ситуаций, вышел на тему особых состояний человека, в которых человек перестает малодушно и привычно соглашаться с разумностью, с научностью, с необходимостью, с этикой, которая говорит: все должны делать то-то и то-то. И возникает совершенно другой мир, мир, в котором ничего не гарантировано, все непредсказуемо, в котором все неудобно, в котором Иов вопиет и требует, чтобы бывшее стало не бывшим, в котором этика совершенно другая, этика ситуативная, личностная, не анонимная, не всеобщая, не нормативная. Шестов входит вот в эту тему, совершенно экзистенциалистскую, и вам уже немного знакомую по Паскалю, Кьеркегору и Унамуно.

И Лев Шестов это впоследствии обозначает мифологемой, позаимствованной им у Тертуллиана: «Афины и Иерусалим». Два полюса в культуре, два начала. И так же называется одна из его книг.

Напомню, Тертуллиан писал: «Что общего у Афин и Иерусалима? Что общего у Церкви и Академии Платона?» Надо, мол, выбирать: или — или! И Шестов бескомпромиссно их противопоставляет. «Афины» в культуре у Шестова ассоциируются с разумным, необходимым, всеобщим, принудительным, обязательным, детерминистским началом. И он говорит, что это мейнстрим куль-

туры Европы. Это — уход от живого Бога, уход от жизни, когда человек закупоривает свою комнатенку, наука занимается пользой, а не истиной, Бог — уютная прирученная абстракция, забава игры ума. И «афинское» начало господствует в культуре.

Однако, есть и «Иерусалим». Нечто альтернативное «Афинам», антитеза. Связанный с Иовом, с Авраамом, с протестом против необходимости, принудительности, за жизнь против разума, за свободу против необходимости. И Шестов все время повторяет как заклинание одну фразу: «Бог — это тяжба о возможном. Если Бог есть — то все возможно». То есть вера в Бога, которая сама проблематична и непрочна (я уже говорил вам о конфессиональной принадлежности Шестова, с которой ничего не понятно), — это постоянное стремление к невозможному. Бог может сделать бывшее не бывшим, может вернуть жизнь Сократу, которого несправедливо казнили, может вернуть потерянную Регину Ольсен Кьеркегору. Это абсурд и бунт (как поняли уже Достоевский и Кьеркегор, а позже Камю). Иерусалим — как начало бунта, начало свободы, начало хаоса против порядка, единичности против всеобщности, иррациональности против рационализма. Во всех этих словах: разум, наука, нерушимый закон, нормативная этика — Шестову, повторю, слышится то, что мы бы сейчас назвали «тоталитарностью». Что-то глубоко бесчеловечное, бездушное, анонимное, безликое. И Шестов бьется об это головой.

Причем, сравним его с Унамуно, о котором речь шла в прошлый раз. В чем тут отличие? Ведь Унамуно тоже зафиксировал этот же конфликт между безжизненным разумом и жизненной верой, человеческой страстью, «голодом по бесконечности» — и бесчеловечным рацио. Неразумная жизнь в виде веры — или безжизненный

разум и отчаяние. Но Унамуно считает, что трагическое чувство жизни состоит в их постоянной борьбе, в постоянном столкновении, это как бы такое постоянное колебание весов. Шестов же нагибает чашу весов в одну сторону, стремится перетянуть ее на сторону Иерусалима. В этом его существенное отличие от Унамуно. Шестов все время повторяет цитату из Библии — помните ее? — «Мудрость мира сего — это безумие перед Господом».

И вот тут мы подходим к очень интересному моменту. Шестов из книги в книгу обращается к библейскому мифу о грехопадении. Вы все помните, что там главное дело в том, что люди пали, когда съели яблоко с Древа Познания Добра и Зла. И Шестов все время акцентирует два момента в этом мифе. Первый момент: он говорит, что два дерева в раю противоположны — Дерево Жизни и Дерево Познания. Люди, попробовав яблоко с Древа Познания, потеряли связь с корнями жизни. Абсолютизация познания ведет к релятивизации и обезцениванию бытия, жизни, личности. Постоянное противопоставление двух этих райских деревьев: Жизни и Познания — одна из вечных тем-лейтмотивов творчества Шестова.

И второй устойчивый момент: он говорит, что обычно ошибочно полагают, что люди были изгнаны из рая именно за отказ подчиняться воле Бога, за их гордыню. Но Шестов говорит: нет, надо понимать этот миф буквально. Грехопадение людей не в том, что они ослушались воли Бога, а в том, что они попробовали яблоко с Древа Познания. То есть, как он говорит, когда мы абсолютизируем познание, мы релятивизируем бытие. Это очень экзистенциальный тезис. Жизнь не сводится к познанию; человек не редуцируется к абстрактному

познающему субъекту; напротив, познание — это всецело жизненный, бытийный акт, и только в этом качестве оправдано. (Мы весь наш курс об этом говорим. Экзистенциалист говорит: сначала жить, а потом философствовать.) И Шестов говорит об этом (немного в духе великого учения гностиков), что именно сам акт съедения яблока с Древа Познания означал падение, и... после этого наш мир оказался падшим миром, миром, в котором правят законы, в котором высшая инстанция — разум, мир, в котором не стало чудес, и мы не знаем живого Бога, а знаем только Бога-абстракцию. Это мир падший. В отличие от традиционной трактовки, где суть греха — в гордыне, в ослушании воли Бога, Шестов переносит тяжесть именно в акт познания. Поверив Дьяволу, попробовав яблоко, после этого люди и пали. Мир науки, мир разума, мир законов, мир причин-следствий и покорности всему этому со стороны человека, забывшего о рае, — это мир падший. И мы не можем из него вырваться. Вот это очень важно.

И вот тут эта антитеза: Афины — Иерусалим, Жизнь — Разум, Вера, символизирующая свободу личности и начало бунта против падшего мира, — и Разум, символизирующий рабскую покорность Судьбе и необходимости. Два Бога: «Бог философов и ученых, творец геометрических истин» и — «Бог Авраама, Исаака и Иакова». Вот такая антитеза. С одной стороны: разум, наука, знание, покорность и связанная с ними нормативная этика, которая стремится, как говорит Шестов, «замазать щели в бытии», все законопатить. (Как поется в одной какой-то современной рок-песне: «Как прекрасен этот мир! В нем почти не видно дыр».) А с другой стороны, вот бунтарь Иов, вот пророки иудейские, которые воплощают в себе иррациональную веру, волю, стремятся к жизни, стремят-

ся к живому Богу вопреки всем навязанным очевидностям и любой слепой и беспощадной Судьбе.

И дальше я очень бегло пробежусь по людям, персонафицировавшим в европейской культуре эту антитезу. **Шестов выстраивает во множестве книг на разные лады всю историю европейского человечества, от древности до современности, и везде проводит эту основополагающую и принципиальную для него антитезу: «Афины — Иерусалим».**

Пробежимся и мы по этому ряду. Повторяю, господствуют «Афины». Но всегда Афинам оппонирует «Иерусалим».

Что значит «Афины»? С кем персонально это связано? Во-первых, Шестов сразу и безоговорочно относит к «Афинам» всю античную культуру... за одним исключением, очень важным. (На мой взгляд, он не совсем прав, но я сейчас не буду его комментировать.) Он считает, что греческая культура очень рациональна, избыточно и тотально рациональна. И Шестов говорит: смотрите, вот великий философ, стоящий у самых истоков античной мудрости, ученик Фалеса Милетского, Анаксимандр Милетский; от него дошла лишь одна-единственная (!) вот такая фраза: **«Все сущее несет кару за свою нечестивость в порядке времени».** Фраза, с которой начинается и в которой, как в ἀρχή (архэ), содержится вся европейская метафизика. О чем там идет речь? О том, что выпадение единичного из всеобщего — это грех, который карается смертью. Рождение, выпадение из безликости всеобщего ἀρχή (апейрона) в личность единичного, — есть вина и преступление, за которое неминуемо ждет нас возвращение и расплата. Шестов говорит: вот уже в этой первой фразе, первом тезисе европейской метафизики мы видим эту мысль, что единичность и лич-

ность — зло, всеобщность и безликость — добро, выпадение из небытия в индивидуальность карается смертью, возвращением в небытие. И здесь заложен весь роковой путь европейской цивилизации. Все, что рождается, обречено быть наказанным смертью за свою нечестивость.

И дальше наш философ находит это «афинское» начало у Сократа, стоиков, Аристотеля, Платона. Разум, всеобщность, необходимость, безликая судьба доминируют над личностью. И только одно исключение находит русский экзистенциалист во всей этой античной культуре, одно исключение из этого правила. Это Плотин, гениальный основоположник неоплатонизма. Плотин, как известно, проповедовал экстаз, выход за рамки рационального познания, прорыв к Единому Богу через сверхразумный опыт. К Плотину Шестов относится хорошо (он написал о нем целую книгу), он считает, что это единственный античный философ, который вышел, вырвался за рамки этой «афинской» парадигмы и дошел до идеи экстатического сверх-разумного познания Абсолютного Бытия. Повторю еще раз: это не совсем так. Но довольно бессмысленно с объективистских позиций подходить к Шестову. О чем бы он ни писал, он пишет всегда о себе, Шестове, о своем заветном: он выстраивает свою культурную «мифологию», свою личную историю европейской культуры, и она, конечно, очень интересна и получительна, хотя в чем-то однобока.

Ну и понятно, что с другой стороны — «Иерусалим». Иерусалим — то, что начинается с иудейских пророков, с Авраама, Иова. Это попытка искать живого Бога, видеть трагизм бытия, не стремиться замазать щели бытия, не смиряться покорно перед жестоким разумом с его оче-

видностями и перед Судьбой, взывая к высшей инстанции — к Тому, кто может услышать и отозваться.

И вот мы с вами подошли к христианству. Шестов говорит, есть господствующая точка зрения, которую он считает глубоко неверной: считается, что христианство-де обратилось к «Иерусалиму», подменило эллинское знание иудейской верой. Ну как же, еще бы: вера, Бог, религия... Однако Шестов говорит: **на самом деле, «Афины» пленили «Иерусалим».** Если брать средневековое христианство в целом, в нем античность пленила **изначальный библейский импульс, эллинское умозрение переварило иудейское откровение и экстазы веры. Античный разум, всемогущий гераклитовско-стоический Логос, Закон, Необходимость заставила Бога, веру оправдываться, ставить на вытяжку.** С точки зрения Шестова, в христианской философии, средневековой философии — преимущественно тоже господствуют «Афины». Особенно и безраздельно — в схоластике, но также и в патристике. То есть средневековая философия и культура в целом — это тоже попытка гармонии веры и разума, но в пользу разума. Вера принимается только если она разумна. Особенно ярко это видно у такого ключевого Отца Церкви, первого творца экзегетики и христианского богословия, как Ориген Александрийский, а также у святого Фомы Аквинского, у которого Бог, фактически, становится равен Разуму, подчиняется Закону и так далее.

Правда, была, конечно, все время и оппозиция. Например, **у святого Августина Аврелия, и Иоанна Дунса Скотта, и у того же неистового Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана, и у некоторых других средневековых философов Шестов находит вот эту дорогую ему «иерусалимскую» волюнтаристскую линию.** Воля

против разума, личность пробивается сквозь гнет разума. Но в целом, увы, особенно в схоластической культуре, господствуют «Афины» над «Иерусалимом».

И то же самое продолжится в новой философии. Дальше он говорит: мейнстрим новой философии идет, конечно, по-прежнему через «Афины». Это Фома Аквинский, потом это Декарт, Спиноза, Гегель. Все субъективное нужно изгнать, устранить. Давайте вспомним фразу Спинозы: «Не смеяться, не плакать, не отворачиваться, но понимать». То есть культ необходимости. Разум над волей. Всеобщее над единичным. Объективное бесчеловечно отменяет личность с ее стенаниями и протестами. Бог, понимаемый как абстракция. Принудительные законы — над субъектом. Все это слышится в господствующей философии Нового времени Льву Шестову. И последним крупнейшим представителем этой враждебной ему традиции он считает своего друга и при этом врага в философии — Эдмунда Гуссерля, которому он посвящает много работ. Так, когда Гуссерль умер, он посвятил его памяти большую статью, а еще у него есть большой раздел о его философии («Memento mori») в книге «На весах Иова».

Но Афинам героически противостоит Иерусалим. И вы понимаете, кто это. Лютер: «только верой спасемся» (*sola fide*), иррациональная вера против принудительного разума (я уже сказал, что Лютеру он посвящает целую книгу с этим вот названием). Это Паскаль, это Достоевский, Ницше, Кьеркегор. Джентльменский набор тех, кого чаще всего вспоминаем мы в нашем курсе. Те философы, которые отстаивают личность против всеобщего, волю против разума, начинают бунт против принудительности, защищают свободу и возможность против необходимости.

Шестов все время как заветное заклинание повторяет: «Бог — это тяжба о возможном» — если Бог есть, то все возможно. То есть, сама вера недоказуема, но верить — значит дерзать ставить под вопрос любые законы, любую необходимость, любую науку, в которой Шестову слышится нечто анонимное, безликое, бесчеловечное.

И вот тут мы с вами подошли к слову «Вера». Вера, по Шестову, — это попытка выскочить из вот этого унылого мира, где всюду каменные стены, где человек раздавлен, где науке нет дела до человека при падении на его голову кирпича. Это попытка выскочить из падшего мира в тот подлинный изначальный мир, где жили Адам и Ева до грехопадения. Вера — это что-то парадоксальное, мучительное, невозможное.

«Апофеоз беспочвенности». Словосочетание, заворажившее меня сразу и навсегда. А кстати, как переводится слово «беспочвенность» на латынь? Абсурд! Тема абсурда, кьеркегоровская эта тема, во всю силу заявляется у Шестова. Вера абсурдна. Человек, который оказался в мире, в котором все рухнуло, в мире XX века. В котором все старые законы, рамки, нормы, основания, правила, детерминизмы полетели ко всем **чертям. Бог — как возможность. Возможность опоры среди беспочвенности, возможность смысла среди бессмыслицы, возможность личной свободы среди убийственной и непререкаемой необходимости, ведущей к отчаянию и малодушному конформизму!**

Вы, конечно, помните, у Декарта есть такая фраза знаменитая: «Бог не может нас обманывать». У Декарта есть этот лукавый чудесный тезис. Помните, Декарт сначала выводит из «Я» Бога, а потом из Бога — весь мир? Сначала он доказывает, что Бог есть, а потом говорит —

все, что есть в моем сознании, врожденные идеи, и они истинны, ибо их гарантом выступает вложивший их в меня Бог, потому что Бог не может же меня обманывать.

Шестов начинает горько и непочтительно смеяться над Декартом. Он говорит: а почему, собственно, Бог не может меня обманывать? С чего это Декарт решил, что знает: может или не может Бог его, Декарта, обманывать? Почему мы решили заранее за Бога, может он или не может? Может, он хочет меня ослепить или наоборот сделать пророком. (Как не раз бывает в Ветхом Завете.) Бог — вовсе не ручной, удобный, доказуемый и предсказуемый; он, напротив, свободен, непостижим и часто непостижимо ужасен для нас! Бог все может: кого-то ослепить, на кого-то послать безумие. Может, как говорил Дунс Скотт, создать совсем иной мир, чем этот, — с другими законами или вовсе без законов. У Бога (как и у его образа — человека) главное — Воля, и она свободна и безгранична.

Такая вот попытка противостоять такому приручению, этому ручному и доказуемому Богу схоластов и рационалистов-картезианцев. Для Шестова Бог — личный и непостижимый, может быть, жуткий, но абсолютно трансцендентный, живой и личный. Но это не ручной Бог Декарта, про которого Декарт точно знает, что тот его не обманет.

Вера абсурдна. Вера понимается Львом Исааковичем как акт трансцендирования. Вера — как воплощение свободы. Здесь кьеркегоровские мысли, уже вам немного знакомые. Я представляю себе, как был потрясен Шестов, когда на старости лет он открыл для себя Кьеркегора и с огорчением, изумлением, восторгом, со смешанными и сильными чувствами обнаружил, что за сто лет до него все это какой-то датский гений уже пережил

и открыл! (Такое случается с каждым. Когда открываешь что-то великое, а потом с радостью, обидой и огорчением узнаешь, что уже век назад это кто-то придумал и изобрел. Это мне очень знакомо. Расскажу про себя короткую историю. В свое время, летом 1988 года, я второкурсником, сидя в археологическом раскопе на практике в Старой Руссе, сводил свои обширные счета с ненавистным и опостылевшим марксизмом, писал против него злую книгу. И я очень гордился своим названием, которое придумал. Нас терроризировали книгой Ленина «Что делать?». А я назвал свою антимарксистскую работу «Чего не делать?». Очень гордился таким оригинальным и остроумным названием, а потом с яростью обнаружил, что... так уже назвал свою работу против Ленина Плеханов задолго до меня, лет за девяносто! У меня украли открытие и право первородства! Представляете мою досаду? Смеетесь — и правильно! И так часто бывает.) Вот у Шестова была такая же история с Кьеркегором: на старости лет запоздало нашел свое альтер-эго.

Вера возвращает нас от Древа Познания к Древу Жизни. Я позволю себе несколько цитат из Шестова.

«Вера — есть непостижимая творческая сила, великий, даже величайший, ни с чем не сравнимый дар Божий. Вера не может и не хочет превращаться в знание. И там, где вера трактуется в линиях самоочевидных истин, там надо видеть указание на то, что мы уже потеряли веру. Весь смысл веры, самая ее сущность в том и состоит, что она разрывает ни с тем или другим определенным авторитетом, а с самой идеей об авторитете... *(Смотрите внимательно: вера как разрыв идеей авторитета, — это очень важно!)* Человек вдруг начинает чувствовать, что никакой опоры, никакой подпоры не нужно. Привычка к подпоре есть как будто наша вторая, нет,

не вторая, а первая природа, с которой мы так связаны, точно она обусловила собой саму возможность существования нашего, есть только привычка. Вера не знает ни покоя, ни уверенности, ни прочности. Вера не опирается на всеобщее согласие, вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию, ей не дано никогда торжество самоудовлетворения. Она — трепет, ожидание, страх, тоска, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска о великой неудовлетворенности настоящим, невозможность проникнуть в будущее». Не знаю как вам, а лично мне страстность, поэтичность и пророческая убедительность этих строк Шестова напоминает лучшие места из Послания к Коринфянам апостола Павла.

Вера — это абсурд, парадокс, попытка подпрыгнуть над миром из мира падшего, в мир, из которого когда-то были изгнаны Адам и Ева. Шестов называет веру «новым измерением мышления», позволяющим нам осуществить акт трансцендирования, возвращения из падшего и проклятого мира в рай, на родину.

Говорить о Шестове — дело почти безнадежное. Как всегда моя цель — дать вам какое-то ощущение от философа, сказать «о чем» он вообще (не «что» он, а — о «чем»!), побудить читать его (ибо все мои лекции — лишь жалкая копия оригинала, с которым и необходимо знакомиться всем гуманитариям). Разумеется, никакие лекции не могут заменить вашего самостоятельного знакомства с философскими первоисточниками во всей их глубине и бездонности — они могут лишь указывать на них и отсылать к ним.

Шестов в мире, который рушится, в котором падает всякая определенность, пытается научить человека жить в ситуации беспочвенности, в которой господству-

ет свирепая и безжалостная необходимость, слепой разум, слепая наука. Есть физики-экспериментаторы, а Шестов — философ-экспериментатор. Он очень одинок, очень тенденциозен, очень провокативен, очень пристрастен — и этим прекрасен и ни на кого не похож. Он не выстраивает свои взгляды в систему. Его философия абсолютно личностна. Он не ответит, если мы прямо строго спросим его: «Ну и что? Что из этого следует? А как же это возможно? А как же можно жить без разума и законов, как жить в невесомости?» Он лишь пожмет плечами и усмехнется. На его философии (как, например, и на проповедях Христа) не выстроишь ни общество, ни мораль, ни науку, ни культуру. Он апеллирует к жизни, к личности. Он в основном лишь ставит вопросы и высказывает всякие абсурдные и возмутительные для «философии обыденности» тезисы. Но он необычайно обаятелен: он необычайно расшевеливает душу, заставляет увидеть тайну в очевидном, актуализирует каких-то философов, которые нам кажутся уже старыми, забронзовевшими, тысячи лет назад жившими. У него действительно среди них есть личные смертельные враги и личные друзья — и это заразительно. Он очень любит-чувствует Паскаля, Достоевского, Ницше, ненавидит Спинозу или Гегеля. Уж ненавидит так ненавидит. Уж любит так любит. Повторяю, читайте Льва Шестова, что угодно. Все время у него некие бесконечные размышления на темы, которые я обозначил: «Афины — Иерусалим», «философия трагедии», «философия обыденности», жизнь и вера против разума и необходимости.

Вот такой вот странный, совершенно одинокий, глубоко трагический по мысли своей философ. А теперь у нас осталось минут пять на ваши реплики и вопросы.

Вопросы

— *Он писал на каком языке? Просто я не представляю, как «Апофеоз беспочвенности» может быть переведен на иностранный.*

— Он писал в основном на русском. Как перевести — не знаю*. Вообще, множество его работ были переведены на множество иностранных языков. И возможно, какие-то работы выходили сначала даже не на русском. Но главные его труды издавались на русском. Он, конечно, русскоязычный философ, несомненно. Хотя, в силу его значительности, в силу того, что я называл некоторый круг его друзей, оппонентов, все-таки друг Гуссерля, знакомый Хайдеггера, Бубера, и так далее. В общем, разные философы: откройте Унамуну — там встретите имя Шестова, откройте Камю — встретите имя Шестова. Это один из очень немногих русских философов, который серьезно «засветился» в мировой философии. (В целом русская философия все же, как вы знаете, носит провинциальный, местечковый характер. У нас была великая литература, но совсем не великая, а вполне вторичная и поздняя философия, за исключением, конечно, Толстого, Достоевского, Федорова, Бакунина, Кропоткина и, вот, Шестова с Бердяевым.) И само то, что он ввел на Западе в культурный оборот философию Достоевского и Кьеркегора, уже одно это очень много значит.

— *Вопрос чисто из любопытства: а они не могли с Боровым пересечься? Правда, Алексей Боровой на восемь лет младше.*

* На английском языке книга Льва Шестова вышла под названием All Things are Possible (Apotheosis of groundlessness). — *Примеч. ред.*

— Разумеется, меня этот вопрос очень занимал, учитывая, что я уже лет двадцать постоянно занимаюсь фигурой Алексея Борового. В своих удивительных неопубликованных мемуарах Алексей Алексеевич Боровой об этом нигде не пишет. О книгах Шестова Боровой пишет очень много. Особенно подробно он разбирает и критикует его труд о Достоевском и Ницше в своей великолепной (и тоже до сих пор не изданной) книге «Достоевский и Ницше». Но лично, похоже, нет не встречались. Никаких свидетельств о личных встречах. Думаю, место, где они могли встретиться, — Вольфила. Потому что Шестов был одним из столпов Вольной философской ассоциации, и Боровой тоже там состоял. Но, удивительно, никаких воспоминаний о личном общении я не встречал. Отклики на его мысли — да.

Кстати, раз уж зашла речь об анархизме. Шестов участвовал, если уж говорить об анархизме, в одном из изданий альманаха «Факелы» Георгия Чулкова, основателя движения мистического анархизма в годы Первой революции. Не то что бы он считал себя анархистом, но в Альманахах этих участвовал, как и Блок, и многие другие крупнейшие литераторы, сочувствовавшие революции и анархизму.

ЛЕКЦИЯ 8. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

Итак, наш второй сегодняшний герой, как вы уже догадываетесь, Николай Александрович Бердяев. Бердяев — самый известный в мире русский философ, Шестов — второй по известности. И у них много общего.

Сначала о книжках. С Бердяевым и разговором о нем связана такая проблема. Если Шестов очень не систематичен, и не вполне понятно, как о нем рассказывать — я кое-как попытался, но это сложно, — то Бердяев чуть-чуть более систематичен. Но он прожил долго, написал горы, многие десятки книг, все время менялся, все время эволюционировал. Обозреть их трудно, хотя прочитать легко, потому что писал он живо и ярко. И поэтому, конечно, смешно за час времени что-то о нем рассказать, но я постараюсь сосредоточиться на каких-то главных темах. Сейчас все главные труды Бердяева многократно у нас переизданы, он очень часто издается. Лет пятнадцать назад он у нас, как и на Западе, представлял и олицетворял собой всю русскую философию в сознании общества. Сейчас его задвинул по некоторым конъюнктурным причинам Ильин. Можно легко объяснить,

почему Ильина сейчас так двигают всюду: по причинам, совершенно не имеющим отношения к философии. Не раннего Ильина — неплохого философа начала XX века, который хорошо знал и комментировал Гегеля и гегельянцев (особенно он увлекался Штирнером), а позднего Ильина, такого мягкого полуфашиста, который сейчас очень нынешней власти нравится, и конкретно Владимиру Владимировичу. А Бердяев сейчас немножко померк. Но в общем, еще лет пятнадцать назад, году этак в 1995-м, если бы вы спросили у обычного среднего человека с улицы, кого он знает из русских философов, — спросили бы и в России и на Западе, — он, несомненно, бы назвал прежде всего Бердяева. А сейчас наоборот: мои студенты очень удивляются, когда им говоришь, что Бердяев — самый известный. Они говорят: а мы думали, что у нас один великий философ, и это — Ильин!

Итак. Есть очень хороший сборник, одно из первых изданий Бердяева у нас, вышедшее накануне краха и распада СССР: две ранние книги Бердяева собраны в нем. Две работы с характерными названиями: «Философия свободы» и «Смысл творчества» (М., 1989), в серии приложения к журналу «Вопросы философии», когда начали переиздавать труды русских мыслителей. Эти две книги в одной обложке очень важны и редко переиздаются.

Затем, два очень хороших сборника, где в каждом несколько работ Бердяева, поздних. Бердяев, «Философия свободного духа» (в замечательной серии «Мыслители XX века») — в нем поздние его работы (М., 1994).

Он же: «О назначении человека» в серии «Этическая мысль». В нем тоже две-три значительные его работы собраны в одной книге (М., 1993).

Затем, на правах саморекламы, могу порекомендовать книжку, к которой я написал предисловие и был ее составителем: она вышла в серии «Библиотека всемирной литературы» с моей большой вступительной статьей. Здесь две его работы: «Самопознание» — это вообще моя любимая книга Бердяева. И это же самая последняя его книга, «Опыт философской автобиографии», подведение итогов жизни и попытка самопостижения, потрясающая вещь. И так, «Самопознание» и «Русская идея». «Русская идея» — это удачная попытка осмыслить русскую философию и культуру XIX века не по авторам, а по проблемам. Николай Бердяев: «Самопознание» и «Русская идея» (М., 2009).

Затем факсимильно переизданный сборник «Судьба России» — статьи, написанные философом во время Первой мировой (М., 1990). В этом сборнике особенно важна первая статья: «Душа России».

Очень важная работа Бердяева, курс лекций, сделанный им в виде книги, «Смысл истории» (М., 1990).

Очень важный сборник, его сейчас переиздали в серии «Азбука-классика», но у меня самое первое издание, совершенно такое же, но уже редкое и раритетное. Его когда-то издал «Прометей», издательство при нашем вузе, МГПИ, в разгар перестройки. Здесь собраны отрывки из работ Бердяева об эроте, любви, метафизике пола, сексуальности и прочих подобных сюжетах. Бердяев, «Эрос и Личность. Философия пола и любви», у меня издание — Москва, 1989 год.

Бердяев написал несколько биографий русских философов, а именно три большие книги. Одна из лучших, на мой взгляд, о Достоевском, называется «Мировоззрение Достоевского». Одна из лучших, может быть, пяти-

шести книг, которые я вообще читал о Достоевском. Ее часто переиздают — и заслуженно! Еще «Константин Леонтьев» и «Алексей Степанович Хомяков» — под одной обложкой (М., 2007). Вот, видите, какие его герои.

Еще есть один сборник работ Бердяева о русской революции. Называется «Духовные основы русской революции» и вторая работа, в этом же сборнике, более известная, «Истоки и смысл русского коммунизма» (М., 2006). Это попытка осмыслить генезис и предтеч большевизма и понять корни той смертельной и непоправимой катастрофы, которая постигла Россию и все человечество в первой четверти XX века, Одна из первых книг о феномене тоталитаризма в его наиболее чудовищной форме.

Напоследок еще одна редкая, раритетная факсимильная книжечка-переиздание: статьи Бердяева об искусстве: «Кризис искусства», «Пикассо» и ряд других работ на ту же тему (М., 1990).

О Бердяеве тоже много чего написано; я назову только одну книжку, не потому, что она лучше других, а потому, что она совсем свежая, хотя, мягко говоря, далеко не гениальная. Это ЖЗЛовская книжка о Бердяеве. Автор — Ольга Волкогонова. Называется, естественно, «Бердяев» (М., 2010).

Итак, опять сэкономим на биографии героя. Он — младший современник Шестова: позже родился и позже умер.

Годы жизни: 1874–1948.

Интересно, что они — земляки, оба были из Киева родом. Но если Шестов из богатой еврейской торговой

коммерческой семьи, то Бердяев — из высшей русской военной аристократии. Если не ошибаюсь, его дедушка даже был атаманом войска Донского, чуть ли не брал Париж в свое время, во время войн с Наполеоном и вторжения русских во Францию в 1814 году. В общем, его предки были военными аристократами, генералами, и, казалось бы, такая участь была уготована и самому Николаю Александровичу — служить. Но он воспротивился. Он всей душой ненавидел армию, казарму, вообще военщину со всеми ее отвратительными атрибутами. И он очень быстро сломал этот вектор своей жизни, намечавшийся было в отрочестве.

Вообще с Бердяевым связано много парадоксов. Потому что, как я сказал, он — самый известный и читаемый в мире русский философ, а в России его долгое время, лет шестьдесят, не издавали по понятным причинам. Его белые считали красным, потому что он считал себя социалистом и еретиком от православия, а красные называли белым, реакционером, «буржуазным мракобесом». Он был всегда духовным аристократом, но при этом и социалистом. Он был очень активным, участвовал в разных общественных начинаниях, как сейчас бы сказали, «проектах», инициативах (издательских, просветительских). И при этом он всегда был очень индивидуалистичен, и, как он говорил, единственное в чем я полностью проявился, это в моем творчестве. Вот такой вот парадокс: для белых — красный, для красных — белый; аристократ, принявший социализм; индивидуалист — общественник; почитаемый во всем мире и забытый на родине! Такая вот парадоксальная фигура. И, конечно, по нему проехалось наше время. Он четыре раза за жизнь сидел в тюрьме, два раза был в ссылке, пережил эмиграцию, пришлось ему хлебнуть много.

Пробежимся по главным вехам его жизни. Я уже сказал, он происходил из высшей военной аристократии. Я, конечно, всем советую почитать его. Я бы советовал, конечно, начать с его книги «Самопознание», потому что это очень искренняя книга. Он рассказывает о своей биографии, но не о внешних фактах, а о внутренней жизни души, это именно «Опыт философской автобиографии», сродни «Исповеди» святого Августина, Толстого или Руссо. Это последняя, итоговая его книга и в то же время одна из лучших.

Вот что важно. Бердяев пишет: «Я всегда испытывал глубочайшее отчуждение ко всему родовому, семейному, телесному, всему, что противостоит личности». И поэтому, казалось бы, он — аристократ по происхождению и по духу, но никогда не кичился своим аристократизмом, он военный, который не хотел быть военным и всегда очень резко противопоставлял личное начало семейному.

Вообще, если вы немного знакомы с историей философии, религии и культуры, я скажу одну важную вещь: чем чаще я возвращаюсь к Бердяеву, чем больше я о нем читаю, тем больше у меня возникает эта ассоциация — Бердяев в каких-то глубинных своих истоках, не только во внешних влияниях... (Вообще он говорил, что на него очень много кто повлиял, но всегда на него влияло только то, чему он был «готов открыться изнутри», и он впитывал в себя десятки разных философов, как вы увидите, но всегда развивался как-то очень внутренне, из себя раскрывался навстречу иному, узнанному как свое. И ненавидел любое внешнее насилие, принуждение, унификацию.) Так вот, конечно, слово, которое тут надо вспомнить с самого начала, говоря о его жизни, философии и глубинном мироощущении, — это гностики, гно-

стицизм. Это, как вы знаете, могучие, великие, философские религиозные учения начала христианской эпохи, которые были официозным христианством отвергнуты, беспощадно уничтожены, но которые оказали какое-то невероятно плодотворное влияние на средневековую культуру. Это великие учения Василида, Валентина, Маркиона и других. И одна из самых главных тем-переживаний гностицизма развилась и раскрылась со всей своей силой в экзистенциализме — **это тема заброшенности и бездомности, глубокое ощущение того, что наш мир — лишь один из множества миров, причем, безусловно, мир inferнальный и жуткий. Мир падший, мир, в котором духовное начало заточено, как искра из высших миров. Искра, заброшенная зачем-то в этот низший мир из какого-то иного, высшего, более подлинного и реального мира. У Бердяева, мне кажется, очень глубоко это пророческое ощущение, что мир, в котором мы живем, в котором душа существует, заключенная во враждебном теле, мир материальных объектов, — это мир не подлинный, не истинный, иллюзорный. Мир, в котором мы всего лишь пленники, в который мы откуда-то выпали со своей полузабытой родины.**

Приведу четверостишье, которое я очень люблю, из такого чудесного поэта, Максимилиана Волошина:

*Да, я помню мир иной,
Полустертый, непохожий.
В вашем мире я — прохожий,
Близкий всем, всему чужой.*

Вот это ощущение чуждости этому миру и стремление уйти от обыденности, от того, что принято считать

«реальностью», — вот это, если сказать очень коротко, важнейшее и интимнейшее переживание в гностицизме, и в Бердяеве (в его жизненном пути, мироощущении и, как его проекции — в его философии) это чувство, это откровение и прозрение присутствует очень глубоко.

Николай попал в кадетский корпус, но ему дико не нравились вся эта дисциплина и муштра казармы. Он его закончил, но дальше продолжать военное образование, военную карьеру он не стал — пошел против родителей. Хотя, наверное, от военного происхождения в нем осталось большое мужество. Он был очень смелый человек, ничего не боялся. Но армейцем он не стал.

Он тоже пошел учиться в университет: сначала на естественный факультет, а потом на юридический — все похоже на Шестова — и, подобно Шестову, увлекся марксизмом (но это, повторяю, повальное поветрие в те годы). Он учился в Киевском университете, и у него увлечение марксизмом зашло несколько дальше, чем у Шестова. Если у Шестова все это закончилось на революционной марксистской дипломной работе, то Бердяев принял участие в марксистском подполье, в Киеве принимал участие в социал-демократических кружках. И за это подвергся гонениям: был исключен из университета и тоже его не закончил, как и Шестов, только не за крамольный диплом, а за активное участие в социал-демократическом подполье. Мало того что он был исключен из университета, он был отправлен в ссылку в Вологду на три года.

Вообще Вологда — это место, куда очень любили ссылать. Ее называли «подмосковная Сибирь». Если знаете, у вологжанина Варлама Шаламова есть такая чудесная вещь — «Третья Вологда», где он рассказыва-

ет про этот странный город, в котором политические ссильные, что при царе, что при большевиках, постоянно были. Бердяев оказался там в занятой компании. Там, во-первых, находился Борис Савинков, впоследствии знаменитый героический террорист, социалист-революционер, талантливый писатель. А во-вторых, что важнее для биографии Бердяева, там в это время находились два видных социал-демократа: Анатолий Луначарский и Александр Богданов (Малиновский). И с ними Бердяев тесно подружился. И потом это знакомство, может быть, спасет ему жизнь, когда большевики захватят власть над Россией. Интересная компания в Вологде собралась!

Бердяев в это время еще марксист. Хотя он никогда не был, конечно, ортодоксом — он всегда был еретиком: от марксизма, потом от православия... Но главным русским марксистом, как вы, наверное, знаете, был Петр Бернгардович Струве, который написал «Манифест» социал-демократической партии и был одним из ее создателей в 1898 году. Ах, как меняются люди порой! Потом он очень быстро уйдет от марксизма все правее, правее, правее, через либерализм — в такое имперство и шовинизм. Но тогда он был бесспорный главный марксист в России, ведущий «легальный марксист», и в качестве такового Струве покровительствовал всем марксистам. И под эгидой Струве Бердяев пишет свою первую... и последнюю марксистскую книжку. Книжка эта направлена против моего любимого народника Николая Михайловского. Называется она «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» и нападает на субъективный метод в социологии, который замечательно развивал Михайловский. Написана книга с отчетливо марксистских позиций, против народников. Потом он очень

быстро начнет от марксизма отходить. Сначала ему кажется (и не без оснований), что марксизм философски примитивен и убог. А потом и вообще, хотя к Марксу он сохранит какое-то уважение до конца жизни, но марксистом он быстро перестанет быть.

Надо заметить, что это было целое движение — от марксизма к идеализму и к религии. Вы, конечно, помните эти значительные имена и фигуры: Семен Франк, Сергей Булгаков, Петр Струве, в конце концов, Лев Шестов? Все они шли примерно одними траекториями. Сначала говорили: марксизм — хорошо, но надо сначала философски обосновать Маркса Кантом. А потом говорили: да и вообще марксизм, наверное, не так уж и хорош? А потом говорили: да и Кант, честно говоря, — так ли уж это и хорошо? Но особенно забавна в этой связи траектория Сергея Николаевича Булгакова, который начинал как такой яркий марксист, марксистский профессор, написал марксистскую «Философию хозяйства», а потом очень быстро стал... протоиереем православной церкви! У Булгакова вся эта идейная эволюция была выражена еще более утрированно. У Бердяева не так резко и гротескно, но тем не менее.

Отбыв ссылку и постепенно отходя от марксизма, Бердяев оказывается в столице, участвует в духовной жизни, сходится с Мережковским, который в то время является таким духовным вождем интеллигенции. Николай Александрович посещает религиозно-философские собрания, поддерживает «новое религиозное сознание» (идеи Мережковского и Розанова о радикальном обновлении христианства в духе ницшеанства, дионисийства и антиэтатизма), увлекается Владимиром Соловьевым, который был мощнейшим импульсом для всей русской религиозной мысли первой четверти XX века. Переходит

к Канту, потом к православию. И Бердяев пишет книгу за книгой, издает журналы. Он редактировал журнал «Вопросы жизни», участвовал в нескольких сборниках: попал в первый главный сборник русской философской жизни начала XX века «Проблемы идеализма», потом — во всем известные «Вехи».

В 1904 году, кажется, Бердяев влюбился и скоро женился, он очень любил свою жену Лидию Юдифовну. Это был очень счастливый брак. Он не разделял личное и философское, и даже его рассуждения об эроте (вот в том сборнике о любви и поле, который я вам показывал в начале этой лекции) никогда не могли быть совсем абстрактными; они всегда связаны с личным опытом: здесь статьи чередуются с письмами Николая Александровича к его возлюбленной и с его дневниками.

В эти годы Бердяев немного «правеет». Философски он всегда был крайний бунтарь, крайний революционер: он себя называл «мистический анархист». И в философии Бердяев действительно анархист, потому что центральная его тема — это тема свободы, отрицание любых авторитетов. Как он говорит: «Я и само христианство понимал, как эмансипацию», то есть освобождение. То есть никакой власти: с точки зрения Бердяева, идея свободы, идея христианства исключает любой авторитет. Церковь, государство, даже Бог не могут быть авторитетами. Абсолютная свобода! Я думаю, что в XIX и XX веке всего три таких испуленных поэта свободы было: Сартр, Бакунин и Бердяев. Поэтому с точки зрения религиозной и философской Бердяев действительно справедливо называл себя «мистическим анархистом»; таким он и был. А если говорить о плане таком общественно-политическом? Я не буду на этом подробно останавливаться, скажу два слова: с одной стороны,

Бердяев называл себя персоналистическим социалистом, он был против буржуазности. (Буржуазность, конечно, он понимал не по Марксу, а как «мещанство» по Герцену; я бы сказал, как плененность материальным, как неравенство, как омассовление, как несправедливость и как пошлость.) Антибуржуазность, идея социальной справедливости ему была не чужда. Но при этом очень важен эпитет «персоналистический», то есть личностный социализм. Но в практической политике Бердяев был более умерен, и он с какого-то момента участвовал в партии кадетов, конституционных демократов, которые, как вы помните, были левыми либералами. И Бердяев связал на время свою судьбу с кадетской партией. Но, повторю, он не был политиком, хотя всегда был активным общественником. **В философии и религии Николай Бердяев — анархист, еретик, вольный мыслитель-бунтарь, в социальных взглядах — персоналистический социалист, в политических — примыкает к кадетам.**

Его бунтарство и защита гонимых снова его чуть не подвело под монастырь, в прямом смысле слова. В тринадцатом году Священный Синод Русской православной церкви осудил как ересь и подверг гонениям такое течение — имяславие. Очень интересное было еретическое мистико-религиозное движение, пришедшее из сердца православия — с Афона, с которым были связаны многие русские философы, тот же Лосев, например. Начались гонения на еретиков, на сектантов, их судили, репрессировали и ссылали. И Бердяев, с присущим ему великодушием и бесстрашным бунтарством, выступил в защиту гонимых церковью мистиков. Он написал очень резкую статью в их защиту, «Гасители духа», — против официальных попов и церковных чиновников-инквизи-

торов. И за это он сам чуть было не попал в Сибирь. Ему грозит суд. В пятнадцатом-шестнадцатом году над ним нависли тучи, ему угрожала каторга за смелое столкновение с официальной казенной церковью. Он вступился в защиту церковного инакомыслия. (Так же как в годы Первой мировой войны русскую образованную публику охватила истерика патриотической германофобии: черносотенные толпы громили немецкие лавочки, а философы (вроде Эрна) громили немецкую философию и культуру, начиная с Канта и видя в них только шовинизм и империализм, и Бердяев мужественно противостоял этому патриотическому безумию, рыцарственно защищая великую культуру Германии.)

У Бердяева есть одна работа, — я ее не читал, но мне очень нравится название. (Прочитать всего Бердяева мудрено, потому что он написал десятки книг и сотни статей.) Но это одна из его статей, на которую в своих лекциях об истории русской религиозной философии ссылается Александр Мень, в частности — у нее красивое и выразительное название: «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан».

Но грянула, как известно, Февральская революция, и Бердяев на время был спасен от одних неприятностей — чтобы попасть в другие, естественно. От Сциллы к Харибде. От самодержавно-поповской деспотической Сциллы к чекисто-большевистской диктаторской Харибде. Февраль он приветствовал, Октябрь — нет. Но, повторяю, в политике он не был активен, хотя и не был аполитичен. Бердяев очень активизировался в эпоху Великой российской революции. Хотя он категорически не принял большевизм, но считал, что настало время для активной духовной деятельности. Забыл еще сказать, что в десятилетия им было написано несколь-

ко важных книг, две из которых есть в сборнике, который я называл выше: «Философия свободы» и «Смысл творчества». И в годы Первой мировой войны им была написана книга очень важная, «Судьба России» — сборник статей, особенно важна первая статья — «Душа России», где он размышляет о метафизике русской души.

В годы второй революции 1917–1921 годов Бердяев читает курс лекций, который составил его книгу «Смысл истории», пишет не слишком удачную книгу «Философия неравенства» и организует у себя на дому такой семинарчик с пышным названием «Вольная академия духовной культуры». Но на самом деле в этой Академии никогда не было больше десяти участников, пусть вас не испугает это громкое название, это был небольшой междусобойчик. Но там собирались интересные люди, там Бердяев читал лекции, в том числе «О смысле истории», в голодные тяжелые годы — в восемнадцатом-девятнадцатом.

Но, конечно, им тут же заинтересовались большевики и их новая охранка. Его два раза арестовывают, доставляют в ЧК на зловещую Лубянку. Ему приходится объяснять, что такое «духовная культура» следователям-чекистам, которые с этого момента и на семьдесят невыносимо долгих лет станут крупнейшими специалистами по философии и духовной культуре в России, главными экспертами по всем этим и иным вопросам. Вы, конечно, меня спросите: а почему же его не расстреляли? Он ведь прямо и отважно объяснил, как ненавидит большевиков. Но ему повезло: его допрашивал лично Дзержинский, которому понравилось, что человек так прямо говорит, как он их ненавидит. Дзержинский решил, что если человек так прямо и откоро-

венно говорит, вряд ли он будет строить какие-нибудь тайные заговоры. И в самом деле: Бердяев менее всего подходил на роль заговорщика. А кроме того, вспомните его старую дружбу с Луначарским, который стал наркомом в правительстве большевиков. Короче, его не расстреляли. А могли бы! Спасибо большое товарищам Ленину и Дзержинскому! Как говорили в годы моей юности пионеры: «За то, что живы мы пока, спасибо нашему ЦК!»

В 1922 году произошло нечто, что переполнило чашу терпения большевиков. Кстати, история эта была связана, как ни странно, со Шпенглером. После того как вышел «Закат Европы», Бердяев и несколько других философов России (Степун и другие) издали небольшой сборничек статей под названием «Освальд Шпенглер и Закат Европы». Бердяев написал в него яркую и трогательную апокалипсическую статью под названием, кажется, «Предсмертные мысли Фауста». Ленин возмущенно прочитал ее и сказал: «Ну, нет, ну это уже все! Пора разбираться!» И... — поплыл «философский пароход»! Этот сборник явился последней каплей, которая заставила большевиков выбросить большинство значительнейших философов из России. Бердяев был одним из главных авторов этого сборника. И вот, в 1922 году произошло это поистине мифологическое событие, уже ставшее мифологемой нашей жизни, действительно очень символически: двести деятелей культуры, в том числе почти все крупнейшие философы, были вышвырнуты с родины тоталитарным режимом. Это спасло им жизнь, потому что, кто не выслан был, тот сами знаете... Вспомните хоть Гумилева, хоть Лосева, хоть Флоренского, хоть Карсавина, хоть Шпета, хоть Мейерхольда или Бабея...

Итак, в 1922 году Бердяев навеки покидает Россию — не по своей воле, по воле Владимира Ильича, нового самодержца всея Руси. На два года он задерживается в Берлине, а потом навсегда, на четверть века, перебирается в Париж. Надо сказать, что он очень активен, активен даже во внефилософском смысле. Он, во-первых, организует крупнейший русский религиозно-философский журнал «Путь». Этот журнал выходил до самой Второй мировой войны. Бердяев был главным редактором. Во-вторых, он организовал крупнейшее и наиболее известное издательство, то самое, о котором я уже сегодня говорил в начале прошлой лекции, «Имка-Пресс». Бердяев возглавил это крупнейшее эмигрантское издательство, которое издавало кучу всяких замечательных книжек. То есть Бердяев — издатель, Бердяев — профессор Сорбонны, Бердяев — создатель журнала «Путь». Он читает много лекций, организует разные вечера. Ну а круг его друзей и тех, с кем он общался, совершенно необъятен. Кого здесь только нет! Ну, смотрите сами. Из русских, понятно, с Шестовым они дружили, с Булгаковым дружили, с Мережковским, Гиппиус, Флоренским. С другой стороны, он общался с католической французской общественностью. С Габриэлем Марселем. Я, готовясь к сегодняшней лекции, перечитал соответствующие страницы «Самопознания», и там Бердяев пишет, что да, вот Марсель, сначала я ему нравился, он говорил: «Вы — экзистенциалист», а потом, поскольку Марсель был более «правый» и чурался такого вольнодумства, он стал твердить укоризненно: «Да вы — анархист, вы — анархист», — и разлюбил его из-за этого. То есть Марсель все время обвинял Бердяева в том, что он «анархист». С Максом Шелером общались — крупнейшим философом. С Карлом Бартом, основоположником «диалекти-

ческой теологии». Очень близко он сошелся и подружился с Эммануэлем Мунье, — это основатель французского католического персонализма. Они вместе с Бердяевым издавали главный орган этого самого персонализма — журнал «L'esprit» (Дух). А с другой стороны, он очень дружил с неотомистами — Жильсоном, Маритеном. В общем, кого ни возьми, все ключевые фигуры. С Бубером они переписывались. Бердяев оказывается в самом-самом средоточии таких вот имен.

С одной стороны — издатель и редактор «Пути», глава «Имка-Пресс», с другой стороны — преподаватель Сорбонны. И он пишет книгу за книгой. Собственно, в эмиграции у него, как и у Шестова, наивысший подъем творчества. Пребывание в Париже благотворно повлияло на его философскую музу.

Я до сих пор не могу понять одну загадку. Всемирно известным его сделала далеко не лучшая, но самая известная его брошюрка: в 1923 году он пишет книжечку «Новое Средневековье». По-моему, довольно заурядная книга. Но она тут же была переведена на 14 языков, и как-то именно она его прославила во всем мире. Я совершенно не понимаю почему: она ничуть не лучше и не хуже, чем десятки других его книг. Бердяев пишет биографии Достоевского, Хомякова, Леонтьева. Он пишет ряд книг по истории русской культуры и философии: «Русская идея», «Истоки и смысл русского коммунизма».

В двадцатые — тридцатые годы Бердяева не очень любят в русской эмиграции, потому что считают еретиком. Вы увидите, у него очень сильно взгляды отходят от ортодоксального православия. А надо сказать, что в целом русская эмиграция была довольно правой, белой эмиграцией. И белые считают его красным, потому что

он для них социалист, не является таким однозначным критиком большевизма, как остальные; у него более сложные отношения. Он говорит, что надо разобраться не с большевистской властью, а с русским народом, с русской революцией, правдой ее корней и причинами ее поражения. Революцию он поддерживает, большевиков, конечно, нет. От церкви он во многом отходит по многим позициям. Поэтому его считают «красным». Правые его ненавидят.

С другой стороны, наступает страшный 1940 год. Франция оккупирована немецкими войсками. Бердяев резко настроен против нацизма, в отличие от очень многих русских эмигрантов, того же Мережковского. Особенно после 1941 года, после нападения Германии на сталинский Советский Союз. Бердяев не скрывает своих резко антинацистских взглядов, но его не тронули. Старичок живет в пригороде Парижа — Кламаре, к нему заходят поглазеть на него немецкие офицеры, некоторые из них говорят, что они любят его философию. У него в доме позволяется говорить какие-то откровенно антинацистские вещи... Ну, в общем, повторяю, он в гестапо не попал. Может быть, не поднялась рука на старенького человека, не знаю. Ни царские жандармы его не убили, ни чекистские палачи, ни палачи нацистские. В общем, факт тот, что войну он пережил без последствий.

После войны у него даже возникла совершенно сумасшедшая идея — к счастью, она быстро рассосалась — поехать в Советский Союз. На почве сочувствия Советскому Союзу в войне. Но тут случились процессы травли Ахматовой и Зощенко, начались всякие другие передраги; он на все это посмотрел и сказал: нет, пока там царит «диалектический материализм» и удушение всего живо-

го и вольного, мне делать в Советском Союзе нечего. Ну и правильно, здраво рассудил. Все-таки прожил на два года подольше в результате.

В это время его слава в мире становится совершенно колоссальной. В сорок седьмом году Николаю Александровичу Бердяеву присуждают почетное звание доктора *causa honoris* Кембриджского университета. Надо вам сказать, что до него только двух русских людей удостоили этого почетного звания. В хорошей он оказался компании: Тургенев и Чайковский. И третий — вот он, Бердяев! Его даже выдвинули на Нобелевскую премию по литературе, но, правда, не дали. Но само то, что выдвинули, уже говорит о чем-то. Его работы перевели на двадцать языков! Кажется, этого не случилось более ни с кем из русских философов.

Но начинаются неизбежные страшные трагедии старого человека, умирают близкие ему люди. И не только люди. У него был домашний кот Мури. Бердяев очень много о нем с нежностью и грустью пишет в своей книжке «Самопознание», и пишет, какой трагедией для него была смерть этого кота. У кого есть домашние животные, конечно, смогут понять Николая Александровича. Потом умирает его любимая жена. И в сорок восьмом году он сам умирает за письменным столом. Очень символично: философ, который воспел творчество, сам умирает во время творчества, работая.

Бердяев впитал в себя множество идей и влияний разных философов, мистиков и писателей. Его очень много бросало по жизни в разные стороны. Он много метался и искал, хотя каким-то лейтмотивам своей мысли оставался верен всегда. Если Шестов очень моното-

нен и постоянен, и все время чувствует, думает и пишет об одном, то Бердяев то увлекался марксизмом, то называл себя мистическим анархистом, то персоналистом, то экзистенциалистом. На него повлияли очень сильно немецкие мистики (особенно гениальный Мейстер Экхарт, Якоб Беме и, немного меньше, Баадер и Ангелус Силезиус), на него очень сильно повлияла иудейская Каббала. С другой стороны, очень существенно повлиял Соловьев, с третьей стороны — Достоевский, Ницше, Кьеркегор, конечно, Толстой, славянофилы. Очень много влияний.

Но теперь давайте поговорим о его философии. Бердяев — философ совершенно не систематический. Он говорит: я не умею развить никакую мысль, что я такой афорист. Он очень увлекается, он пишет весьма художественно, повторяет часто одни и те же мысли по много раз.

Так как времени у нас очень мало, давайте я представлю вам буквально несколько основных его идей и тем. То, что, может быть, является визитной карточкой Бердяева. А потом уже скороговоркой скажу об остальном.

Надо сказать, что главные его темы не меняются при всем его многолетнем пути и плодovitых трудах. Это не онтология, не гносеология. О них он писал немного и походя. Прежде всего, это — человек, антропология. Это личность, творчество. Очень важны для Бердяева темы этики, он много пишет по этическим вопросам, очень важны темы философии истории.

Бердяев — человек с очень сильным эсхатологическим ощущением. Он воспринимает и мироздание как катастрофу, и современность как катастрофу. Эсхатологизм чрезвычайно характерен для него (эсхатология,

если кто не знает, учение о конечных судьбах мира). У меня возникают ассоциации с гностиками очень сильные, то есть: человек заброшен в этот мир, мир катастрофичен. Вот, собственно говоря, главное.

Что же такое человек для Бердяева? Бердяев, подобно Кьеркегору, все время говорит о двойственности человека, о том, что в человеке пересекаются два мира. Мир свободы и мир необходимости, мир плоти и мир духа, мир свободы и несвободы. Божественный и земной. Человек для Бердяева, как и положено для экзистенциалиста, это личность. Не Род, не Класс, не Человечество с большой буквы. Бердяев говорит, что личность — это некая отнологическая реальность, личность невыразима, личность важнее всего. Личность выпадает из мира. Личность первична. Она ни к чему не сводится, ни из чего не выводится. Но это такие общие мысли, уже более или менее вам знакомые.

Бердяев мыслит контрастными оппозициями, противопоставлениями. И главная пара, вокруг которой выстраивается вся его философия, это пара «творчество — объективация». Вот пара понятий, вокруг которых строится его философия, историософия, этика, гносеология, онтология и так далее. Не случайно многие считают лучшей работой Бердяева «Смысл творчества». Наверное, никто (даже в эпоху Ренессанса, обожествлявшую творчество как основу человеческого достоинства) так проникновенно и пылко не писал о творчестве, как Бердяев. Кому интересна эта тема, почитайте! Изумительная работа!

Чтобы было понятно, я скажу, что в антитезе «творчество — объективация» Бердяев говорит о том, о чем

всегда говорят экзистенциалисты, о подлинном и неподлинном существовании. А объективация может быть также описана на языке марксизма и гегельянства как отчуждение. Это чтобы вам было примерно понятно, о чем здесь речь.

Приведу цитату: «Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо большое от конфликта сознательного с бессознательным, но человек есть, прежде всего, существо творческое». Как вы видите, тут Бердяев перебрал основные определения человека: *zoon politikon* Аристотеля, *homo sapiens*, невротического человека Фрейда, социального человека Маркса и говорит: **главное в человеке то, что он — существо творческое. Творчество — то, что делает человека человеком. Творчество — то, чего он человека ждет Бог. Бог творил мир, и человек тоже — Творец.** И Бердяев говорит, что человек оправдывается и спасается творчеством.

Вообще, надо сказать, что Бердяев вроде как религиозный философ (о его религиозности я еще скажу дальше пару слов, в смысле, о его ересях в религии). Но в центре мировоззрения у него, конечно, не Бог, а человек. Как пишут многие из его критиков, у него Бог даже как-то потускнел перед человеком. И даже Бога он, в основном, воспринимает в его человеческой ипостаси, в Христе. Как говорит Бердяев: я не понимаю и не знаю Бога карающего, страшного; я знаю Бога страдающего, любящего и распятого. Через Христа, через Бога очеловеченного Бердяев понимает и принимает христианство. Это не Бог Саваоф, Яхве, который жуток и карает нас. Это Бог любящий и спасающий, а не карающий.

Возвращаясь к творчеству. Тут необходимо озвучить и прояснить несколько очень важных тезисов. Бог, по Бердяеву, ждет от человека не послушания, а творчества. Бог сотворил мир, и человек тоже существо творческое, способное творить. Творчеством человек спасется, говорит Бердяев. Он создает в своей философии настоящий культ творчества. Причем вот эта триада: личность, свобода и творчество — у Бердяева тождественная. **Свобода, творчество и личность — в сущности, одно и то же. Под творчеством Бердяев понимает не какие-то привилегированные виды деятельности.** (Дескать, художник — творец, а дворник — не творец. Здесь не имеются в виду какие-то особо «возвышенные» виды науки или искусства.) Бердяев понимает творчество предельно широко и глубоко. Как акт трансцендирования. То есть взлет в иной план бытия. Выход из мира объективации. Объективация — это мир отчуждения, мир неподлинности, мир анонимности, мир овеществленности, мир инерции и смерти. Мир, где человек не является личностью, мир обыденности, где дух пленен материей. В объективированном мире человек перестает быть собой, теряет себя, расплывается. Утрачивает свое божественное, духовное, личное начало. Этому противостоит мир творчества. Творчество — это всегда чудо. Еще очень важный момент, что творчество — это всегда акт свободы. И Бердяев говорит: смотрите, как написано в Библии в Книге Бытия. Бог создал мир из чего? Из Ничто! И человек, когда что-то творит, всегда творит из ничто, из самого себя, из своей свободы. **Творчество — это разрыв детерминации. Все в мире детерминировано, а творчество не может быть выведено из детерминации. Акт творчества, так же как акт божественного творения мира, так же и акт любого**

человеческого творчества — это всегда чудесный акт. Ничего не было, и вдруг что-то появляется! Новое никогда не выводится из старого. Разве это не чудо? Само творчество Бердяев понимает предельно широко. Как примат субъекта над объектом, духа над материей, личности над миром, свободы над необходимостью и принудительностью. Как акт некоторого взлета.

Еще вот что важно. Хотя творчество коренится в глубине личности, говорит Бердяев, но через акт творчества мы не отделяемся от мира, а соединяемся с другими людьми. Истоки творчества глубоко индивидуальны, но сам акт творчества выводит нас к миру. Он противоположен эгоцентричности, замкнутости человека в себе. Если потом Камю напишет: «Я бунтую, следовательно, мы существуем», то Николай Бердяев вполне мог бы написать нечто вроде: «Я творю, и, следовательно, мы существуем». Через творчество человек оправдывается, спасается, выходит из объективированного падшего безликого мира. Итак, повторю: творчество как высший и чудесный акт человеческой личности есть всегда трансценденция.

Но здесь надо еще сказать два слова об онтологии человека. Бердяев такой фанатик человеческой свободы, что не может допустить, что над человеческой свободой кто-либо или что-либо стоит. Даже если это Бог. А, с другой стороны, встает старый мучительный вопрос теодицеи: откуда в мире зло? Как сочетать наличие всеблагого всемогущего Бога с наличием зла? И вот, чтобы, с одной стороны, обосновать то, что над человеком никого нет, никакой управляющей инстанции, а с другой стороны, чтобы снять с Бога ответственность за мировое зло, Бердяев совершает свою, может быть, самую главную «ересь».

Он утверждает, что Бог всеблаг, но не всемогущ!

Понятно, что христианская догматика говорит нам, что Бог и всемогущ, и всеблаг; но, правда, тут же встает неразрешимый вопрос: а как одно сочетается с другим? Если Бог всемогущ, почему Он не уничтожит зло? А если Он всеблаг, то почему позволяет быть злу? Бердяев говорит: Бог добр, но не всемогущ. Есть нечто, над чем и Бог не властен. Тут мы уходим в бердяевскую онтологию. Он говорит, что Бог создал бытие, но помимо бытия — внимание! — есть еще нечто, что Бог не создавал и над чем нет Его власти. И это «нечто» он берет у великого немецкого мистика XVI века, Якова Беме. У него было такое понятие: Ungrund («ничто», некая «бездна»). И Бердяев говорит, что помимо бытия есть еще эта «бездна», это «ничто». И над ней Бог был не властен. Бердяев говорит, что человек — дитя Бытия и Ничто. (Прямо почти по Сартру!) И вот над этим Ничто Бог не властен. Да, Бог отдал Своего Сына, Христа, чтобы тот сошел в глубины inferнальности Ничто: дабы преобразить изнутри своей любовью и своей жертвой. В человеке есть нечто от Бога (и от бытия, сотворенного Богом) и нечто — от Ничто. Получается, что в человеке есть нечто, что не подконтрольно Богу. За что Бог не отвечает. Бог может, конечно, что-то совершить, но не может (да и не хочет) уничтожить это Ничто, эту глубинную и сокровенную свободу в человеке. Тут мыслителем сразу искусно решаются две проблемы: обоснование абсолютной свободы человека, метафизической, изначальной и безосновной, а с другой стороны, решается проблема теодицеи. Бог может что-то сделать, но он не может уничтожить это Ничто, эту свободу в человеке.

Человеческая свобода есть производное этой бездны, этого Ничто. Из этого Ничто родится все, весь челове-

ский мир (опять в этом, как и очень во многом, христианский экзистенциалист Бердяев чрезвычайно близко подходит к атеисту Сартру!). То есть у человека есть некое онтологическое основание, из которого рождается все: и злое в человеке, и доброе. За что не отвечает сам Господь. Как говорит Бердяев, свобода есть «безосновная основа мира». Бог имеет власть над сферой бытия, но не над сферой Ничто, свободы.

Итак, творчество и объективация. Человек в акте творчества спасается, оправдывается и преображает мироздание. Но, повторю еще раз, творчество понимается Бердяевым намного шире, чем мы привыкли с этим словом обычно связывать. Приведу даже цитату, чтобы вам было понятнее, о чем здесь идет речь. Вот он пишет: «Под творчеством я понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной высшей жизни, к иному бытию. В творческом опыте раскрывается, что я-субъект первичней и выше, чем я-объект. И вместе с тем творчество противоположно эгоцентризму, есть забвение о себе и устремление к тому, что выше меня».

Творчество — это главное определение человека, основание его личности и его достоинства, это то, чего от него ждет Бог, то, чем человек оправдывается, то, что преодолевает объективированный мир, акт человеческой свободы. В общем, Бердяев — поэт свободы и поэт творчества.

Но давайте вспомним, что человек не просто божественен, творит и свободен. Еще раз: в нас, людях, происходит встреча двух противоположных и несовместимых миров. Бердяев в «Самопознании» пишет о себе: «Я — романтик начала XX века». Вспомните романтизм, что я вам говорил о противоречивости человека в его фило-

софии. И о взгляде на человека со стороны как его детерминированности, так и со стороны его свободы. Мы сейчас пели гимны человеку. Но ведь творчество воплощается и осуществляется всегда в объективированном и падшем мире, в мире вещей. **И Бердяев говорит поэтому, что творчество — всегда трагедия. Потому что за взлетом — падение. За творческим актом — творческий продукт.** Вот это дилемма: между Духом и Буквой. Это очень важно. В акте творчества мы взлетаем, мы трансцендируем, а потом... снова падаем.

И поэтому любой акт творчества оборачивается неудачей. Не важно, это личное творчество или историческое коллективное творчество. За любым прорывом — провал. Любое человеческое действие и усилие обречено на эту катастрофу. Бердяев говорит: вот, скажем, Бетховен пишет симфонию, и это божественно, (как скажет Сартр: «Когда я сочиняю симфонию, я творю мир»). И кажется, что после его творчества мир должен зазвенеть, как симфония, мир должен навеки преобразиться. А потом приходит какой-нибудь слушатель, обыватель. И просто есть еще один «культурный продукт». И его потребляют, как гамбургер. Мы говорим: о, симфония номер девять, давайте послушаем. Мир не преобразился, ничего не случилось. Мир не спасен. Лишь мы развлекаемся, «поедая» эту божественную музыку. Пришел Христос в мир, принес свою жертву — великий акт творчества, великий импульс любви и освобождения. А в итоге родилась такая ужасная вещь, как христианство с Крестовыми походами и инквизициями. Мир не спасся, а появились какие-то уроды, которые именем Христа стали других убивать и на костры возводить. За величайшим святым Франциском Ассизским, сочинявшим гимны солнцу и раздавшим все людям, пришли

францисканцы-инквизиторы и стяжатели. Возрождение, Великая французская революция, какие там чудесные и возвышенные идеалы: свобода, равенство, братство! Вот сейчас мир услышит эту весть и спасется! Пришел Робеспьер, привел гильотину и показал всем... свободу, равенство, братство. Ницше пришел в мир, страдал, мучался, терзался, открывал людям великие истины. За ним пришли какие-то ужасные «ницшеанцы» и стали кривляться, корча из себя «унтерменшей». За взлетом — падение! Любое человеческое действие обречено на эту катастрофу. Неважно, это художественный, философский, исторический акт. Именно потому, что оно происходит в мире зла, в мире объективированного, в мире падшем, в мире анонимном. Если творчество — это взлет, то за ним следует падение. **Поэтому история — это цепь катастрофических провалов и неудач. Поэтому вообще вся жизнь человека — это цепь кратких взлетов и долгих падений.** Бердяев на это обращает внимание. Двойственность творчества, как всего человеческого. Человек не просто *бесконечное* в конечном, но именно бесконечное в *конечном*. То, о чем я уже говорил в связи с романтиками когда-то. Вот самое главное о творчестве, свободе, человеке, о добре и зле, объективации.

Ну а теперь расскажу вам немного о взглядах Бердяева на этику, религию и историю.

О религии. Бердяева относят, вместе с Розановым и Мережковским, к «новому религиозному сознанию». Он, как и они, выступает за радикальное обновление христианства. Он говорит, что старое христианство было очень аскетическим. Нужно, чтобы оно стало более

дионисийским, более языческим, более ренессансным. Необходимо оправдать жизнь, а не только дух. С одной стороны.

С другой стороны, с точки зрения Бердяева христианство было радикально деформировано идеей, что Бог — Господин. С точки зрения Бердяева, мы чересчур антропоморфно и социологизаторски поняли Бога, то есть перенесли на идею Бога идею азиатского деспотизма: «Бог — деспот, человек — раб». Бердяев говорит: **«Атеизм есть наказание нам за рабье представление о Боге»**. Как здорово и верно сказано! Если Бог — деспот, то всегда хочется против этого деспота восстать, и рано или поздно это произойдет. Вот к чему неизбежно ведет перенесение на отношения Бога и человека отношений Господина и раба. Бердяев говорит: и Бог не господин, и человек не раб. Бог — Творец, он нуждается в человеке как в со-творце. Он ждет от человека не послушания, а творчества. Бердяев говорит, что христианство — это, на самом деле, не религия рабства, покорности, смирения, а это религия свободы, любви, отрицающая любой авторитет. То есть нужно преодолеть в христианской религии и в христианской культуре вот это тоталитарное, рутинное, иерархическое. Поэтому Бердяев нападает на церковников, на попов, на все эти вещи, связанные с иерархией, авторитетом, клерикализмом. Отрицание авторитетов — сердцевина бердяевского христианского анархизма! И Бог не есть авторитет. Бог — это Творец мира, человек — со-творец. То есть: христианство нужно радикально модернизировать, как говорит, вслед за Соловьевым, Бердяев. Христианство понимается им как эмансипация, как мистический анархизм, как отрицание иерархии, идеи насилия, принуждения, порабощения человека. То есть

христианство должно стать религией любви, творчества и свободы.

Это ироничный парадокс — на Западе по Бердяеву судят о русском православии, а само русское православие Бердяева терпеть не может и считает страшным еретиком.

Два важных момента, которые любой ортодоксальный христианин у Бердяева не примет. Первый — я уже сказал — идея того, что Бог не всемогущ. Есть еще второй момент. Тут Бердяев не одинок, но все равно это «ересь» для официальных церковников. Это его этические взгляды, и конкретно вот что.

Бердяев резко противопоставляет два вида этики. Этику Закона и Этику Творчества. У Бергсона, если вы помните, тоже есть близкое понятие: динамической и статической морали, динамической и статической религии, открытого и закрытого общества, — та же самая антитеза. Вспомните то, что я говорил про Шестова. У Шестова: «философия обыденности» и «философия трагедии», нормативная этика и этика трагедии. Это хорошо рифмуется с Бердяевым.

Этика Закона — это этика анонимная, основанная на страхе, на принуждении, на некоторых застывших догматических скрижалях и скрепах, на стадности и унификации. «Делай так, а то получишь палкой по голове!» И Бердяев говорит о «кошмаре злого добра». Вроде бы тебе говорят: делай хорошо, поступай правильно! — но при этом ты делаешь это неосознанно, из-под палки, как все. В результате, само добро становится злом. И Бердяев категорически против законничества в морали. Против скрижалеобразности, анонимности. И он противопоставляет этому Этику Творчества. Можно сравнить это с «философией трагедии» Льва Шестова, то есть этику,

которая говорит: прежде всего будь собой, будь свободным, будь личностью, твори! Здесь преобладает не закрытость, а открытость, не стадность, а личностность, не страх и принуждение к повиновению, а любовь и побуждение к творчеству. Не застывшая мертвая скрижаль, а открытость Бога человеку.

Бердяев говорит, что кое-чего он не принимает категорически в историческом христианстве. Это идея вечного ада для грешников. Бердяев не первый об этом говорит. Например, один из отцов церкви, частично осужденный христианами за «ереси», Ориген Александрийский, один из главных столпов патристики и создатель христианского богословия, который оказал колоссальное влияние на всю христианскую культуру и в то же время был впоследствии осужден как еретик за некоторые свои суждения (в том числе и за это). И вслед многие другие христианские мыслители говорили, что ад не может быть вечным. Если ад вечен, то какой же тогда добрый Бог? Это садизм. Ад может быть временной мерой наказания, воспитательной. И Ориген в свое время высказал такую идею — апокатастасис (Слово это позволяет поупражняться в мимике.) Это идея того, что в конце мира все существа вернуться в Богу, соединятся с Ним. И грешники, и даже сам дьявол. Все будут прощены. Все! То есть если Бог добр, то ад может быть только временным. Это идея всеобщего возвращения к Богу, идея спасения. И вот Бердяев, подобно Оригену, говорит об этом. Что истинное христианство предполагает идею того, что ад не может быть вечным. И у него очень красиво и трогательно это сформулировано.

Он спрашивает: с чего началась этика? С вопроса, обращенного Богом к братоубийце: «Каин, где брат твой, Авель?» А закончится этика вопросом Бога, обращен-

ным уже к Авелю: «Авель, где брат твой, Каин?» То есть как ты, праведник, можешь наслаждаться райской жизнью, когда хоть кто-то страдает в аду? Никто не может быть счастлив, пока кто-то мучается.

Вот это тоже ересь с точки зрения христианства, как и многое у Николая Александровича Бердяева, о чем я сейчас сказал. То есть идея всеобщего спасения, апокатастасиса, невечности ада. Но чрезвычайно симпатичная, убедительная и привлекательная, на мой сугубо внецерковный, внеортодоксальный, светский взгляд.

Есть еще одна тема, которую даже при самом беглом и лаконичном разговоре о Бердяеве надо затронуть. Это одна из любимых тем Бердяева, которой он посвятил огромное количество разных книг и статей, — философия истории. Пробежусь по ней совсем по диагонали.

Понятно, что историософия Николая Александровича вытекает из его общих этических, религиозных, антропологических и аксиологических взглядов, о которых я уже говорил. Но все-таки где он, собственно, об этом пишет? Я уже называл вам: в его маленькой, но очень важной книжке «Смысл истории», родившейся из курса лекций, которые он читал еще в поднявшейся на революцию России. В сборнике статей, написанных во время мировой войны «Судьба России», (особенно важная статья первая — «Душа России», где он пишет как раз про русскую душу, знаменитые и весьма спорные свои суждения). Еще в одной апокалипсической статье по мотивам Шпенглера — «Предсмертные мысли Фауста». Ряд работ с попытками осмыслить большевизм, тоталитаризм — Бердяев один из первых, кто подходит к феномену тоталитаризма. И прежде всего в «Истоках и смысле русского

коммунизма». Также в интереснейшей работе «Русская идея», одной из самых интересных попыток осмыслить и описать историю русской культуры и философии XIX века, разбирая и изучая ее не по мыслителям, как я с вами изучаю экзистенциализм, а по проблемам, через какие-то узловые темы. И у него есть очень интересная статья «Человек и машина». Бердяев — один из первых, кто обращается к философии техники (на него огромное влияние оказал Шпенглер, и во многих случаях русский мыслитель повторяет мысли немецкого гения). Но остановлюсь. Хотя это перечисление историософских работ Бердяева (неотделимых от его эсхатологических сочинений) можно, конечно, было бы продолжать. Но это — главное.

Итак, что же можно сказать о философии истории Бердяева? Во-первых, она вся окрашена эсхатологически. Я уже говорил сегодня вам, что для Бердяева в высшей степени характерно катастрофическое переживание мира, мысль о том, что история не может быть понята вне эсхатологии, вне учения о конце, конечных судьбах мира. И с этим связаны тезисы, о которых я вскользь говорил уже: во-первых, история как частный случай человеческих усилий творить всегда неизбывно трагична (мы уже об этом говорили). История — это цепь неудач, катастроф, провалов, срывов, разочарований. Все в истории неудачно. Исторический процесс — это набор кратких взлетов и долгих мучительных провалов, куда ни помотри!

Христос принес в мир великую истину, а в итоге выродилось это все в христианство, какой-то карикатурный «-изм», объективацию, церковный аппарат, пародию на Христа, Крестовые походы, инквизицию и так далее. Великая французская революция: как все хорошо начина-

лось! Свобода, равенство, братство, ура! ...А закончилось кровавым террором, гильотиной, отвратительными Робеспьером и Маратом. Ренессанс: воспевание человека, такой порыв и затем опять — провал, крушение, саморазложение гуманизма, блестящие «ренессансные личности», талантливые изверги и чудовища вроде Генриха VIII, Цезаре Борджиа или Ивана IV, скепсис Монтеня и космическое отчаяние Шекспира... История по Бердяеву — это ряд таких взлетов и неудач, как все творческое человеческое, слишком человеческое. Это относится, как мы знаем, и к личностным усилиям, и в том числе и к социальным.

(Вообще, замечу в скобках, по своим социальным взглядам Бердяев себя определяет как мистический анархист, как социалистический персоналист, персоналистический социалист. В то же время он — воинствующий враг того, что называют «буржуазностью». То есть, с его точки зрения, буржуазность — это усреднение, омассовление, обыденность, торжество плоти над духом и т.д. То есть буржуазность он, конечно, понимает не как Маркс, а намного шире, а-ля Герцен, как духовное явление. С другой стороны, он — один из первых исследователей и критиков тоталитаризма и людей, задумавшихся о роли техники в мировой истории.)

И история, с его (религиозной и гностически-метафизической) точки зрения, может быть понята, осмыслена и оправдана только через что-то сверх- и внеисторическое! Временное может быть понято только сквозь вечное, в перспективе вечности. Вот это очень ценно и важно: история может быть увидена и понята исключительно в перспективе конца истории. Цель понимания истории — выйти за пределы истории.

Николай Александрович очень много размышляет о времени. Он говорит (в духе святого Августина): а что такое время? Прошлое? Его уже нет. Настоящее — ничтожно мало и ускользает. А будущее — его еще нет. **То есть время — это что-то пожирающее истинную реальность бытия и глубоко враждебное человеку.** Опять же, верно замечает Бердяев, временное можно понять только из того, что вне времени, из вечности. В связи с этим, Бердяев — один из тех, кто резко нападает на веру в прогресс. Он — резкий критик религии прогресса. Он критикует прогрессизм и историцизм по разным соображениям, прежде всего, по этическим. Он говорит, что безнравственно приносить какие-то одни поколения в жертву другим. С точки зрения Бердяева, **каждый человек, каждая эпоха, каждая личность абсолютно ценна, непосредственно связана с вечностью, с Богом, с Абсолютным Бытием, находясь во времени, связана с чем-то вне времени.** И аморально в духе веры в прогресс выстраивать такую лесенку и говорить, что вот это поколение, — это какое-то удобрение истории, что-то такое, что надо принести в жертву будущему! Это антиэтично. С другой стороны, нелепо верить, что во времени может осуществиться полнота счастья и гармонии. **То есть в рамках времени рая на Земле быть не может,** справедливо доказывает Бердяев. Только через эсхатологию, через что-то вневременное можно понять историю.

Одна из тем, которая чрезвычайно важна для Бердяева и подробно им разбирается в книге «Смысл истории» — это тема саморазложения гуманизма. И в этой связи надо коснуться важнейшей проблемы: человек и машина. Точнее, человек — природа — техника, вот эта триада.

Бердяев говорит, что в язычестве, в домонотеистической культуре человек был растворен в природе, нахо-

дился в гармонии с ней. Он обожествлял природу через пантеизм и политеизм. Потом христианство и другие монотеистические религии (но Бердяев, конечно, прежде всего, говорит о христианстве!) вырвали человека из-под власти природы, отделили его от природы. С одной стороны, это открыло новые измерения, неведомые древним культурам: человек, личность, духовный мир, — но принесло и невосполнимые утраты и потери. Какие потери? Природа оказалась чем-то низшим — как минимум, неинтересным и неважным, как максимум, «бесовским», отданным во власть бесов (вчерашних языческих божеств, трансформировавшихся в демонологии народного христианского двоеверия). То есть, если раньше человек был растворен в природе, как микрокосмос, он в христианстве вырвался из природы, встал над ней — почти вровень с Богом. Но природа оказалась отброшена, либо была отдана бесам, каким-то демоническим силам, либо была объявлена, как минимум, чем-то неинтересным.

И в этой связи Бердяев очень большое и восторженное внимание обращает на эпоху Возрождения, эпоху, когда, с одной стороны, начинается гуманизм, антропоцентризм, а, с другой стороны, человек восхищается и любит природой. Это эпоха удивительного и великолепного взлета магии, алхимии, астрологии, натурфилософии. Это единственная эпоха любования природой, эстетизации, обожествления природы, когда природа — не враг человеку, не бесовское начало, но и не бездушный источник ресурсов, а природа божественна, в ней находят божественный лик. Вспомните визитную карточку Возрождения — Мадонну, символ Природы, вобравшей в себя Бога и Бога же породившей! Бердяев восхищается Возрождением, он (с его культом творчества и желанием привить христианству дионисийство) одна

из немногих у нас в России (наряду с Пушкиным) полуренессансных личностей по своему мироощущению.

Но, как известно, очень быстро эпоха Ренессанса вырывается и срывается в пропасть, в бездну, которую мы обычно называем «Новое Время». Начиная с Декарта, Ньютона, Галилея и Бэкона природа превращается в машину, пассивную и мертвую, и человек начинает подчинять природу посредством машины. И Бердяев говорит: **получилась такая диалектика — человек машиной подчинил природу, но сам оказался поработчен этой машиной. И из образа Бога превращается в образ машины.** То есть Бердяев ставит резко тему, которая является важнейшей для современности, — тему порабощения человека, говоря нашим языком, «техносферой». Техносферой, отгородившей человека от биосферы и превращающей нас помаленьку в свои визжащие шестеренки. Человек все больше становится образом и подобием робота, машины, техники, а не природным существом органическим и не божественным существом, частью Богочеловечества (о котором проповедовал Соловьев).

И Бердяев говорит, что с XVI века происходит стремительное и мучительное саморазрушение гуманизма. И он очень подробно об этом говорит, показывая, что по-своему это происходит у Маркса, по-своему — у Ницше. Но величайшим свидетелем (по недоразумению мы называем этого человека гуманистом, на самом деле он не гуманист, как говорит Бердяев, а скорее критик и свидетель распада гуманизма) является Достоевский. Все творчество Достоевского об этом. (Напомню, Бердяев написал о Достоевском одну из лучших своих книжек «Мирозозерцание Достоевского».) Так вот, Достоевский, с точки зрения Бердяева, никакой не гуманист, как мы его обычно штампованно и бездумно называем, а это

человек, который показал, как гуманизм разрушается, разваливается. А почему он разваливается? Как раз по тому, почему показал Достоевский: человек поставил себя на место Бога, отверг Бога. Но человек — не Бог, человек несовершенен, человек (как неопровержимо доказал Паскаль) — что-то среднее между скотиной и Богом. Провозгласив себя Богом, он превратился в скотину. Или в машину, если угодно. То есть, гуманизм без Бога приходит к саморазрушению, саморазложению.

В общем, Бердяев описывает современность в катастрофических тонах. Повторяю, никакого прогресса нет, человек поработается машиной, разрушает природу, саморазлагается. Бердяев — резкий враг буржуазности как мещанства, обывательщины. Он считает, что должна быть социальная справедливость. Но, как говорится, не хлебом единым сыт человек, никаким хлебом не утолишь искания духа. И он называет себя «персоналистическим социалистом», но совсем не таким, как большевики. И даже «мистическим анархистом». То есть в теории он отрицает любой авторитет в религии и в чем бы то ни было, любую власть как дьявольское начало.

И тут он выходит еще на одну важнейшую мифологему (на ней надо остановиться) «Нового Средневековья». Что это за мифологема? Само это словосочетание (впервые провозглашенное Новалисом) очень двусмысленно. Потому что мы с вами имеем два образа Средневековья, и эти образы полярно противоположны и контрастно несовместимы. У нас некоторая «шизофрения» в нашей культуре на эту тему. Потому что мы с вами одновременно читаем Вольтера и Вольтера Скотта о Средних веках, и ощущение такое, как будто они пишут о разных планетах. Скажем, с одной стороны, есть карикатурный образ Средневековья, данный просветителями, чтобы легити-

мизировать Новое время, опорочив предыдущее тысячелетие и вычеркнув его из истории. Средневековье — как сплошной мрак и кошмар! Просвещение нарисовало карикатуру на Средневековье. Оно изобразило Средневековье как эпоху мракобесия, невежества, обскурантизма; там ведьм сжигают, все невежественные и грязные и глупые, все дикари какие-то. Это один образ Средневековья, он что-то отражает из реального Средневековья, но это, конечно, грубая и нелепая карикатура. Просветительская карикатура. А с другой стороны, есть романтическая икона Средневековья, такая же однобокая и такая же неправильная (я не случайно упомянул Вальтера Скотта, Новалиса и других). Романтики в пику просветителям нарисовали совершенно другой образ Средневековья: замечательное время, прекрасные дамы, великие благородные рыцари, культура органична, гармонична и центрирована вокруг некоего религиозного центра, у людей есть смысл жизни. Эту икону Средневековья, в противовес трубадурам модерна, просветителям, создали романтики, чтобы развенчать претензии Нового времени — жалкого и бесчеловечного.

Бердяев говорит, что кончилось Новое время (как и многие наши герои, он чутко ощущает конец эпохи) и человечество вступает в Новое Средневековье. А каким оно будет? По Вольтеру или по Вольтеру Скотту? По просветителям или по романтикам? Это, как всегда, зависит от человека, говорит Бердяев, ничего не предопределено. Либо человечество погрязнет в варварстве и сбудутся ужасы, описанные просветителями, начнется охота на ведьм, мракобесие, варварство, вылезут какие-то чудовищные инстинкты из-под человеческой цивилизованной личины, и будет то Средневековье по полной программе. Либо же будет светлое и высокое

Средневековье — идеал романтиков. Человечество найдет новые смыслы, новые религиозные ценности, найдет новый центр духовный для жизни, сумеет преодолеть саморазрушение культуры гуманизма и так далее? И вообще Николай Александрович принимает все мысли Шпенглера о вырождении культуры в цивилизацию. То есть развилка: либо туда, либо сюда. Но в любом случае Бердяев констатирует цивилизационный кризис. И либо направо пойдём, либо налево! Либо к Новому Средневековью по просветителям, либо по романтикам. XX век должен будет это решить!

Это что касается самых общих его взглядов на историю. Сами видите, какие громадные темы: цивилизационный кризис, техника, природа, мифологема Нового Средневековья.

Скажу буквально два слова о России, о том, как ее осмысливал Николай Александрович. Бердяев очень много пишет о России и ее месте в мировой истории. Он, вслед за своим учителем Владимиром Сергеевичем Соловьевым, вступает на очень шаткое минное поле рассуждения о метафизике национальной русской души.

Как говорил один мой студенческий товарищ, историк-позитивист: «Читаю Бердяева и начинаю плевать. С чего он взял, что русская душа такая?! Получается, вот, Николай Александрович сидит, смотрит в окошко и видит: идет какой-то грустный мужик на рынок; вот он и пишет: „О, у России грустная душа“. Потом возвращается с рынка тот же мужик, пьяненький, несет курицу под мышкой, и он пишет: „У России душа радостная“». Понятно, что, когда мы говорим о метафизике народной души, мы встаем на минное поле, но размышления Бер-

дьяева на эту тему довольно интересные. Прежде всего, это его статья «Душа России» и, конечно, его размышления о русской революции, о русском большевизме.

Надо сказать, что Бердяев описывает Россию, которую, говоря словами некогда культового перестроечного фильма Станислава Говорухина, «мы потеряли». Потеряли безвозвратно! Меня всегда невероятно раздражает, что, когда люди пишут о нынешней России и пытаются ее охарактеризовать, они ссылаются на Бердяева, Достоевского, на Толстого. Забудьте! Хотя прошло всего сто лет между Бердяевым и нами, между Достоевским, Толстым и нами, но понятно, что это — совершенно другой мир! Инопланетный! Еще живой, а не мертвый и пустынно-безжизненный, как наш. Мир, в котором была община, была интеллигенция, было дворянство, было крестьянство, была литература, была философия, было самодержавие и, как следствие, была Великая революция: грандиозный прорыв к иному измерению бытия, к освобождению и самоорганизации людей. Сейчас всего этого нет (может быть, за исключением сильно потрепанного и подержанного самодержавия), поэтому это все имеет, скорее всего, исключительно историческую и ностальгическую ценность. К нам сегодняшним та Россия не имеет почти никакого отношения! Судить по ним о современной России совершенно нелепо и бессмысленно. У нас с Россией Достоевского и Толстого не больше общего, чем у нынешних греков (переживших полтысячелетия османского ига и обосманившихся) общего с эллинами эпохи Платона, Аристида и Леонида.

Но тем не менее не буду сейчас говорить о современности. Все-таки скажу, о чем же размышляет Николай Бердяев, подводя итог и складывая ценную и интересную эпитафию умирающей Петербургской России. Он, конеч-

но, говорит вот о той ушедшей России, — дореволюционной и, собственно, революционной. Он рисует «русскую душу», русскую культуру как предельно поляризованную. Он говорит, что в России нет «золотой середины». Во всем крайности и вопиющие контрасты, полярности и противоречия. Россия ни то и ни се; она распинается между Востоком и Западом. Россия, с одной стороны, невероятно огромная территория, гигантские просторы и потенциал, но при этом — полная бесформенность, что в ландшафте, что в культуре. Огромные силы, огромные просторы, огромная энергия, но при этом полное (подмеченное Чаадаевым) отсутствие формы, культуры, традиции. Так же, как если вы посмотрите на карту и увидите там огромные бесконечные унылые и пустынные равнины, так же и в культуре: огромные пространства, но отсутствие форм. Россия не прошла того, через что прошла Европа: схоластика, рыцарство, университеты, Возрождение, Реформация. Всего этого Россия не знала.

Затем он говорит, какие еще полюса и контрасты можно обнаружить в русской жизни и культуре. Об одной полярности я уже упомянул: это Восток — Запад. Еще одна пара противоположностей и полюсов в России — это, с одной стороны, крайний национализм, с другой — крайний универсализм. То есть, с одной стороны, Россия порождает чудовищный шовинизм, имперство, неудержимую военную экспансию и агрессию, узконациональное, полуязыческое казенное православие, пещерный национализм и дикий патриотизм, еврейские погромы, ксенофобию, а с другой стороны, то, о чем Достоевский, помните, так прекрасно сказал в своей Пушкинской речи: всечеловечность, «всемирную отзывчивость», универсальную восприимчивость. Или, как гениально выразился Александр Блок в пророческих своих «Скифах»:

нам ведом, дорог и близок и «острый галльский смысл» и «сумрачный германский гений». То есть, с одной стороны, универсальность, стремление объять, охватить и пережить в себе весь мир, весь опыт человечества, вобрать в себя все культуры и все противоречия в универсальном любовном всеединстве, и именно потому Россия породила Великую революцию. То есть универсализм и национализм. И то есть в России, и то! Причем в своих крайних и предельных формах. (Тот же Достоевский, к примеру, ярко воплотил в себе обе эти стороны: и самый отвратительный патриотизм и ксенофобию, и мудрую всечеловечность.)

Или, например, религия. **С одной стороны, говорит Бердяев, казенная церковь, мертвая, после Петра Первого совершенно уничтоженная (по бесспорной констатации Достоевского, после Петра «наше православие находится в параличе»). А с другой стороны: странники, искания, старчество, юродивые, бесчисленные секты. То есть такой феномен, когда люди ищут Бога, но вне официальной казенной и полицейской церкви.** А с другой стороны, мертвое тело казенной церкви, куда все принудительно обязаны ходить исповедоваться, а священники, присягающие императору, как чиновники, обязаны выдавать начальству тайну исповеди и шпионить за паствой. Опять такое напряжение: религиозные искания людей, но совершенно в неформальных рамках, а, с другой стороны, мертвое убитое государством тело церкви, безо всяких признаков жизни и живой мысли и чувства, особенно в послепетровский период.

Или, например, говорит Бердяев, с одной стороны, Россия — это имперство, державность, чудовищное всеподавляющее государство. А как другой полюс — выстрадавший народом анархизм, тоска по воле, Бакунин,

Кропоткин, Толстой, Степан Разин, Емельян Пугачев, герои «Народной воли», страстный и отважный порыв к свободе против и вопреки гнету державы.

Опять сплошные полюса: Восток и Запад, державность и анархия, национализм и универсализм, казенная церковь и искания религиозные простого народа, пошлое бездуховное мещанство и святость... И вот этот комок противоречий, сгусток контрастов и есть Россия! В общем, Бердяев верно констатирует чудовищное напряжение, колоссальную энергетику, апокалипсическую тоску, которая неизбежно разразилась Великой российской революцией. Он пытается это как-то схватить в своей книге «Истоки и смысл русского коммунизма». Он — один из первых, кто (еще до Ханны Арендт, Джорджа Оруэлла или Эриха Фромма) вводит понятие «тоталитаризм» в социальную мысль, задолго до других классиков «тоталитаризмоведения», если можно так выразится. В самом конце существования тысячелетней России он подводит итоги и объясняет причины той катастрофы, которой стал для России и всего человечества чудовищный крах революции и приход убившего Россию, революцию и надежды всего большевизма XX века. Хотя, надо признать, всего масштаба этой катастрофы даже Бердяев со всем своим апокалипсизмом далеко не понял и не осознал. Думаю, это вполне оценят лишь к середине или к концу XXI века.

В общем, вот тема России, русской культуры, большевизма — это еще одна очень важная тема размышлений Николая Александровича Бердяева. На этом минимум необходимого о философии Бердяева, который необходимо и надо было, я сказал. Давайте, если очень коротко, какие-то вопросы, реплики по Бердяеву, чтобы нам подвести некоторый итог. Пожалуйста.

Вопросы

— У меня почему-то именно сегодня, на этой лекции по Бердяеву появилось множество вопросов. И не только к нему. Помните, у Августина: «Люби и — делай, что хочешь!»? Бердяев призывает: «Будь собой, твори!» Получается, что человек благ изначально? Откуда творческое начало берется в человеке? От Бога? А плохое в человеке берется от «Ничто»? И нельзя перебороть это? Человек берет абсолютную свободу из «Ничто» и плохое берет из «Ничто»? Соответственно, абсолютная свобода плоха, потому что все, что делается из «Ничто», это плохое. Значит, Богу не должно нравиться, что человек абсолютно свободен?

— Конечно, Бердяев говорит, что Бог не хочет от нас рабского послушания. Бог может лишь содействовать. Он в виде Христа сошел в мир, чтобы изнутри преодолеть зло, пробудить в мире импульс любви, подать пример. Но, конечно, Бог хочет, чтобы человек сам свободно преодолел злое начало. Но так вы совершенно правы, и вспомнили святого Августина справедливо. Действительно, как я уже сказал, при помощи этого изначально злого начала в человеке Бердяев объясняет зло и говорит, что Бог за него не отвечает. А с другой стороны, он обосновывает некоторую абсолютную человеческую свободу. Но Бог не хочет, чтобы человек утратил свободу. Как говорит Бердяев в одной из своих работ: «У Бога не больше власти над человеком, чем у какого-нибудь полицейского». Он не может ни к чему принудить, и не хочет. В общем-то, вы все правильно сказали и сформулировали. По-моему, примерно так.

— Тогда я не очень понимаю, что делать с «плохим» в человеке. Ну, то есть хорошо: ты становишься собой; и подразумевается изначально, что как только ты стал собой, ты стал хорошим. То есть все, что в тебе было плохого, это не включается в «бытие самим собой»? Если ты идешь и мучаешь котенка, это не ты, и вот это надо все отбросить и стать собой?

— Вы очень точно уловили этот момент. Именно это — тот пункт, по которому очень много ругали Бердяева. И я, признаться, не знаю, что ответить. Я согласен, что тут неувязка. Точнее, не неувязка, а некое противоречие, на которое я не уверен, что он мог бы ответить хорошо. Потому что он, да, абсолютизирует творчество, подлинность, свободу. Но многие ему на это говорили: а как же добро? На что Бердяев отвечал, что нет никакого добра над человеком; это скрижаль, это что-то объективное, застывшее, навязанное нам. Но тут, конечно, его ницшеанство, некоторая такая эстетизация, и, конечно, тут возникают вопросы, о которых вы сказали. А как быть с глубинным злом человека? Бердяев считает, что да, можно как-то преодолевать в себе это злое начало. Взгляд Николая Александровича на историю в свете эсхатологии — трагический и катастрофический. Тут как раз может быть оправдание вечного ада: а что делать, если человек все время сознательно выбирает быть злым? Может, через это можно и ад вечный оправдать. Мне кажется, вы уловили у Бердяева очень глубокую проблему, на которую, я не уверен, что у Бердяева есть хороший ответ. Вы нащупали у него одну из болевых точек. Не вы первая: я читал многих критиков Бердяева, христианских, которые его за это самое и критиковали, и я не думаю, что безосновательно, поэтому я не буду тут адвокатом Николая

Александровича, а просто констатирую, что есть какая-то глубокая правда в этой критике. Это вы правильно наметили.

— Ну, соответственно, про вечный ад. Наверное, потому что я больше воспринимаю религию как навязанный учебник: *делай так, не делай так*. В духе понимания религии Дюркгеймом как исключительно принудительного социального регулятора. Соответственно, для меня удивительно такое заявление, что вечного ада не существует, что является сдерживающим фактором для грешников, которые не должны грешить, потому что их пугают вечным адом. Соответственно, если пропадает идея вечного ада, тогда, грубо говоря, *делай что хочешь, и тебя простят*.

— С точки зрения Бердяева, это как раз очень неправильно: апеллировать к добру в человеке при помощи запугивания. Кошмар злого добра!

— *То есть человек должен стать самим собой и одновременно преодолеть сам себя?*

— Да.

— *А если акт творчества — это всегда неудача через объективацию, то выходит, если я наблюдаю за творчеством со стороны, то я никогда не могу понять его извне, пропустить через себя?*

— Нет, это как-то возможно по Бердяеву. Потому что, как я уже сказал, в самом творческом акте человек выходит за свои пределы к другим людям. И это сложно, да! Но у Бердяева есть учение об экзистенциальной коммуникации. То есть возможно какое-то понимание сущностное между людьми, хотя это и трудно.

— *То есть нужно к этому стремиться или все равно в массе своей люди не разделят этого и не поймут?*

— Нет, но тут есть некая драма, есть некоторая неизбежная опасность, всегда вот этого вырождения: объективирования, отчуждения. Но это не значит, что вообще никакой сущностный диалог или сущностное взаимопонимание, по Бердяеву, невозможно. Это только означает — опять же мы уходим в историософию, — что в рамках истории невозможен хеппи-энд. И поэтому необходима эсхатология, которая у Бердяева занимает место, фактически, историософии. То есть понять историческое можно только через сверхисторическое. Понять то, что происходит здесь, можно только через что-то трансцендентное. И в самом историческом процессе, и в самой этой реальности нет какого-то окончательного избавления, искупления. Это так, Бердяев делает такой вывод.

— *А «сверхисторическое» — что имеется в виду: это про «ад или не ад»?*

— Ну да, это некий смысл истории, который сам через историю проявляется, но к истории не сводится.

— *Я хотела бы сделать небольшой комментарий по поводу Ungrund. Это, получается, как «абсурд» (ведь по немецки grund — это буквально «почва»). То есть это слово означает «беспочвенность» или «абсурд»!*

— Да, это точно замечено. Я приведу цитату Бердяева дословную: «Свобода — безосновная основа»! Я не очень силен в средневековой немецкой мистике; у него есть идеи из Якова Беме. Да, еще он какие-то идеи он берет помимо этого у Мейстера Экхарта.

— Но получается, у Экхарта и Беме тоже уже были какие-то экзистенциальные идеи?

— Опять же, общепризнанно, как я понимаю, что не было бы всего немецкого идеализма, всей немецкой философии и всего, что из нее выросло, без Беме и Экхарта. Они дали очень мощный определяющий импульс самым разным мыслителям. Это сейчас, в XX веке, как я понимаю, активно изучается. Так что да, конечно.

— А получается, что это «Ничто» наряду с Богом существует?

— Да.

— А почему тогда историческое — это все, что связано с Богом?

— Да, о том, вступает ли Ничто в историю, Бердяев умалчивает. На самом деле, хочу сказать, что при всей моей симпатии к Бердяеву, при том, что он вещи какие-то очень глубокие, на мой взгляд, и правильные говорит, мягко говоря, отсутствие противоречий и сильная логика — не самые главные его достоинства. Некоторые философы просто из него делают «отбивную котлету».

Кстати, кому интересно, если вы захотите познакомиться с очень сильными бердяевофобами. Есть замечательный автор, я его очень люблю, я его вчера читал, и у меня было большое разлитие желчи на этой почве, такой Сапронов, автор нескольких книжек. Лучший его труд — книга о феномене героизма. У него также есть одна книга «Россия и свобода» (она существенно похуже, ее я вам читать не советую) и вторая книга — «Русская философия». Ну, он там Бердяева превращает своими ударами просто в решето какое-то, на мой взгляд, чересчур преувеличенно, конечно! Но, если вы хотите развить тему и пойти по стезе критики и выяснить, где у Бердяева

не сходятся концы с концами, где он что-то недоговаривает, где у него неувязочки, то вы почитайте Сапронова, и вы окончательно утвердитесь в этом убеждении. На мой взгляд, это уже сильный перебор, но просто это очень интересный и эпатажный автор, который сокрушительно и последовательно разносит вдребезги всю русскую религиозную философию, полагая, что она сильно не дотягивает ни до религии, ни до философии.

— *Мы-то спрашивали в надежде, что ответ есть.*

— Я могу половину ответственности взять на свои плечи, как человек, который чего-то не знает, не помнит, не понимает. Думаю, это вполне возможно. Но половина ответственности точно лежит на нем, на Николае Александровиче. То есть, действительно, он очень свободно разделяется с разными концептами, часто не удосуживает себя, чтобы все закруглить, окончательно обосновать.

— *Почему вот это «Ничто», оно — безосновность?*

— Как говорит Бердяев, оно находится вне ведения Бога. И оно есть начало человеческой свободы.

— *То есть все, что вне ведения Бога, плохо?*

— Нет, это не обязательно плохо. Но из этого вырастает и зло в том числе. Да, и произвол из-за свободы. Мы еще далеко не дошли до Сартра, но тут у Бердяева много удивительных переключек с Сартром. Его (Сартра) главная работа, «Бытие и Ничто», где он человека определяет как «Ничто», которое колеблется между вещественностью какой-то вещи и пустотой, и как только делает акт выбора, то тут же перестает быть собой. И вспомните нашу недавнюю лекцию об Ортеге-и-Гассете: «У человека нет природы, но есть свобода». То есть сво-

бода понимается всеми экзистенциалистами (и религиозными, и атеистическими) как нечто неопределимое, принципиально недетерминированное, выходящее из порядка вещей. Так что не надо акцентировать только на то, что это зло. Свобода — это источник в том числе и зла, но это вообще некоторая такая мистическая вещь, из которой вышел человек и которая выводит человека из порядка вещей.

Вообще, мне кажется, как я говорил, тут надо действительно очень сильно копать истоки идей Бердяева (и многих других наших героев), с одной стороны, у великих немецких мистиков: Беме, Экхарта, Баадера... А с другой стороны, эти истоки надо искать в гностиках. Потому что тут очень какие-то гностические загибы! Потому что мысль, что человек — это искра, падшая из других миров, и что нужно каким-то образом, при помощи каких-то усилий, из этого жуткого падшего мира, в который нас швырнула Судьба, выбраться и так далее, это все имеет, как минимум, очень сильные гностические основания. Ну, я думаю, мы все с вами примерно одинаково сильны в гностицизме. Поэтому я могу ограничиться только декларациями и не могу их подробно разворачивать, потому что гностики — это очень серьезно, грандиозно, утонченно и глубоко. И это — подспудный слой всей европейской культуры, очень разнообразным образом повлиявший, я думаю, на Бердяева. Насколько он осмысленно к этому апеллировал, насколько это стихийно, не знаю. Но мне кажется, это очевидным образом у него прощупывается.

— *Новое Средневековье* — чем оно характеризуется, о чем это?

— Новое Средневековье — это некая метафора, которая означает развилку, изначально двусмысленную, что

человечество может прорваться в Средневековье в романтическом понимании, то есть открыть новые горизонты, получить новое Откровение, достичь неких высших, более полных религиозных смыслов, создать некое центрирование органичной жизни вокруг этих смыслов, воплотить те высокие грезы, которые питали романтики. И оно может оказаться, говорит Бердяев, чем-то противоположным — тем, что описывали эти страшилки просветителей: то есть породить мракобесие, варварство, войны, невежество, обскурантизм, ужасные первобытные инстинкты, абсолютную непросветленность каких-то демонических начал в человеке! То есть, повторяю, это именно как тот камень на развилке, только там не три надписи у витязя на распутье, а два варианта. То есть Новое Средневековье, говоря по-кьеркегоровски, «или — или»! Или туда, или сюда. Но как раньше уже не будет! Модерн закончился. Или прорвемся в Средневековье романтическое, или утонем в Средневековье просветительском.

— *Это касается всего человечества?*

— Да-да. Но, вообще надо иметь в виду, что Бердяев не размышлял много о философии истории Китая, Латинской Америки или Африки. Он, конечно, был прежде всего европоцентристом. Для него человечество это почти исключительно Европа и Россия. К тому же он не дожил до глобализации.

— *А то, в чем мы сейчас живем, в чем обречены жить, это, похоже, больше «Средневековье просветительское?».*

— Ну, это уже, как говорил Христос Понтию Пилату в известных неприятных условиях: «Вы сказали». Я описал позицию Бердяева.

— *Я правильно понял, что философию истории Бердяева можно изобразить на условной схеме, то есть происходит некое падение, потом какая-то попытка выбраться производится, и человечество немного поднимается, а потом опять начинает проваливаться?*

— Я уже рассказывал о творчестве как о некой сердцевине философии Бердяева. Он вообще говорит о творчестве как о творческой природе всего человечества, не только исторического процесса. История в данном случае — это большой частный пример. То есть он говорит о жизни отдельной личности: все, что в ней происходит — это некие усилия, некие взлеты, некие прорывы, выходы к трансцендентному и так далее, потом — провалы, неудачи, объективация, как он говорит, «мир обыденности», обезличивание, отчуждение, как угодно это можно назвать. В том числе это можно отнести к его философии истории. Она — частный случай его философии творчества.

— *Просто я вспомнил, что он же был религиозный человек. Я просто к тому, что именно такая философия истории дана в первой главе Евангелия от Матфея. Такое скучное, долгое перечисление потомков Иисуса Христа, предков. Она вот такая вот, с таким настроем.*

— Ну, о религиозности Бердяева и его отношении к официальному христианству и о том «новом религиозном сознании», с которым его связывают (но в первую очередь это, конечно, все же Мережковский, Розанов, а Бердяев в меньшей степени, но я отчасти это затрагивал). Я согласен вполне с тем, что вы сейчас сказали. Давайте закончим.



...Но все это — только начало, и вы лишь добрались к середине пути. Данная книга представляет собой первую половину цикла Петра Рябова, в котором речь идет о предтечах и вдохновителях экзистенциальной философии. О том, как экзистенциализм развивался в учениях Карла Ясперса, Габриэля Марселя, Мартина Бубера, Жан-Поль Сартра и Альбера Камю, читайте в следующей книге цикла, «Экзистенциализм. Возраст зрелости», также вышедшей в серии ЛекцииPRO.

До скорых встреч!

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Общая литература по философии экзистенциализма

Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. СПб., 1998.

Августин. Исповедь. М., 1993.

Акопян К. З. XX век в контексте искусства. (История болезни как повод для размышлений.) М., 2005.

Арендт Х. Опыты понимания. М., 2018.

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. М., 2000.

Вдовина И. С. Французский персонализм: 1932–1982. М., 1990.

Губин В. Д. Философия: актуальные проблемы. М., 2006.

Гуревич П. С. Расколотасть человеческого бытия. М., 2009.

Гуревич П. С. Философское толкование человека. М., 2012.

Долгов К. М. От Киркегора до Камю. М., 1991.

Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. М., 2002.

Золотухина-Аболина Е. В. Философская антропология. (2-е издание, переработанное и дополненное.) Ростов н/Д., 2014.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001.

Концепции человека в современной западной философии. М., 1988.

Коплстон Ф. История философии. XX век. М., 2002.

Кризис сознания. М., 2009.

- Кузьмина Т. А.* Экзистенциальная философия. М., 2014.
- Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии. М., 2010.
- Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 1994.
- Мунье Э.* Манифест персонализма. М., 1999.
- Мунье Э.* Надежда отчаявшихся. М., 1995.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. СПб., 2000.
- Проблема человека в западной философии. Сб., М., 1988.
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т.4, СПб., 1997.
- Рябов П. В., Гусев Д. А.* Великие философы. М., 2005.
- Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
- Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002.
- Свасьян К.* Человек в лабиринте идентичностей. М., 2009.
- Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии, М., 2000.
- Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
- Соловьёв Э. Ю.* Прошлое толкует нас. М., 1991.
- Сумерки богов. Сборник. М., 1989.
- Тавризян Г. М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М., 2009.
- Тиллих П.* Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
- Трещев В. В.* Экзистенциализм: репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900–1970. СПб., 2008.
- Уэст Д.* Континентальная философия. Введение. М., 2015, сс.242–267.
- Финк О.* Основные феномены человеческого бытия. М., 2017.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Франкл В.* Логотерапия и экзистенциальный анализ. Статьи и лекции. М., 2016.
- Хайдеггер М.* Бытие и Время. М., 1997.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Что такое метафизика? Вопрос о технике. Письмо о гуманизме. // Хайдеггер М. *Время и бытие.* М., 1993.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». // Хайдеггер М. *Ницше и пустота.* М., 2006.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

Хёйзинга Й. Homo ludens. М., 1992.

Шелер М. Человек и история. Положение человека в Космосе. // Шелер М. *Избранные произведения.* М., 1994.

Шишков И. З. Современная западная философия. М., 2004, сс.234–260.

Паскаль

Паскаль Б. Мысли. М., 1995.

Паскаль Б. Мысли. СПб. 2005.

Паскаль Б. Письма к провинциалу. // *Лабиринты души.* Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь, 1998.

Паскаль Б. Трактаты, полемические сочинения, письма. М., 1997.

Бутру Э. Паскаль. М., 2007.

Гинзбург Ю. Мысли о главном. // Паскаль Б. Мысли. М., 1995.

Свасьян К. Становление европейской науки. М., 2002.

Стрельцова Г. Я. Паскаль. М., 1979.

Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.

Тарасов Б. Н. Паскаль. М., 2006. — (Жизнь замечательных людей.).

Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004.

Толстой Л. Н. Паскаль. // Филиппов М. М. Блез Паскаль. Челябинск, 1997.

Шестов Л. Гефсиманская ночь. (Философия Паскаля.) // Шестов Л. Сочинения в 2 томах. М., 1993, Т.2.

- Филиппов М. М.* Блез Паскаль. Челябинск, 1997.
Французский мудрец Паскаль, его жизнь и труды. Составлено А. И. Орловым. М., 1911.

Философия романтизма

- Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001.
Берковский Н. Лекции и статьи по зарубежной литературе. СПб., 2002.
Блок А. О романтизме. // Александр Блок. О литературе. М., 1989.
Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. М., 1977.
Виндельбанд В. Фридрих Гёльдердин и его судьба. О философии Гёте. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.
Виткоп-Менардо Г. Э. Т. А. Гофман. Челябинск, 1999.
Гайм Р. Романтическая школа. СПб., 2006.
Гейне. Романтическая школа. // Гейне Г. Собрание сочинений в шести томах. Т.4., М., 1982.
Гофман Э. Т. Золотой горшок. М., 1991.
Гундольф Ф. Немецкие романтики. СПб., 2017.
Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994.
Кольридж С. Т. Избранные труды. М., 1987.
Махов А. Е. Реальность романтизма. Очерки духовного быта Европы на рубеже XVIII–XIX веков. Тула, 2017.
Новалис. Генрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995.
Новалис. Фрагменты. СПб., 2014.
Сафрански Р. Гёте. М., 2019.
Сафрански Р. Шиллер, или Открытие немецкого идеализма. М., 2007.
Свасьян К. Гёте. М., 1989.
Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. Тома 1–2. М., 1983.
Шульц Г. Новалис. Челябинск, 1998.

- Цвейг С. Гёльдерлин.* // Цвейг С. Борьба с демоном. М., 1992.
Эстетика американского романтизма. М., 1977.
Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982.
Эстетика немецких романтиков. СПб., 2006.

Кьеркегор

- Кьеркегор С.* Беседы. М., 2009.
Кьеркегор С. Болезнь к смерти. // Этическая мысль. Вып. 2, М., 1990.
Кьеркегор С. Дневник обольстителя. СПб., 2005.
Кьеркегор С. Или — или. СПб., 2011.
Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.
Кьеркегор С. Несчастнейший. М., 2005.
Кьеркегор С. Несчастнейший. СПб., 1991.
Кьеркегор С. Повторение. М., 1997.
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
Кьеркегор С. Философские крохи. М., 2009.
Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005.
Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.
Гайденко П. П. Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М., 2007.
Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение. М., 1998.
Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Киркегора. М., 1994.
Роде П. Сёрен Кьеркегор. Челябинск, 1998.
Сёрен Кьеркегор. Жизнь, философия, христианство. СПб., 2004.
Супиханов Ш. Кьеркегор. Харьков, 2005.
Тиллих П. Киркегор как экзистенциальный мыслитель. // Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.
Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.
Шестов Л. Киркегард — экзистенциальный философ. // Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994.

Унамуно

- Унамуно М.* Авель Санчес; Тётя Тула. М., 2000.
- Унамуно М.* Житие Дон Кихота и Санчо. СПб., 2002.
- Унамуно М.* Избранное. В 2 томах. Л., 1981.
- Унамуно М.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. М., 1997.
- Унамуно М.* Святой Мануэль Добрый, мученик. СПб., 2000.
- Гараджа Е. В.* Евангелие от Дон Кихота // Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. М., 1997.
- Зыкова А. Б.* Мигель Унамуно. // Философы двадцатого века. Книга вторая. М., 2004.
- Ортега-и-Гассет Х.* На смерть Унамуно. // Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания. М., 2003.

Ортега-и-Гассет

- Ортега-и-Гассет Х.* Бесхребетная Испания. М., 2003.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Дегуманизация искусства. М., 2005.
- Ортега-и-Гассет Х.* Запах культуры. М., 2006.
- Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М., 1997.
- Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о Дон Кихоте. СПб., 1997.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
- Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика и философия культуры. М., 1991.
- Гайденок П. П.* Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс» // Вопросы философии, 1989, № 4.
- Зыкова А. Б.* Хосе Ортега-и-Гассет. // Философы двадцатого века. Книга первая. М., 2004.
- Зыкова А. В.* Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии. // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
- Мариас Х.* Первая книга Ортеги; Журавлёв О. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета. // Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. СПб., 1997.

Шестов

- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. Л., 1991.
- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М., 2000.
- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. (Опыт адогматического мышления.) Достоевский и Ницше (философия трагедии). // Шестов Л. Сочинения. М., 1995.
- Шестов Л.* Великие кануны. М., 1997.
- Шестов Л.* Власть ключей. Афины и Иерусалим. На весах Иова. // Сочинения. В 2 т. М., 1993.
- Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.
- Шестов Л.* На весах Иова. М., 2001.
- Шестов Л.* Лекции по истории греческой философии. М., — Париж, 2001.
- Шестов Л.* Философия трагедии. М., 2001.
- Шестов Л.* Sola fide — только верою. Греческая и средневековая Философия, Лютер и церковь. Париж, 1966.
- Ахутин А. В.* Античность в философии Льва Шестова. // Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М., — Париж, 2001.
- Булгаков С. Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова. // Булгаков С. Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Ворожихина К. В.* Лев Шестов и его французские последователи. М., 2016.
- Иванов Н. Д.* По ту сторону истины и лжи: путь Льва Шестова. // Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991.
- Лев Исаакович Шестов. (Под ред. Т. Г. Щедриной.) М., 2016.
- Л. И. Шестов: pro et contra. Антология. СПб., 2016.
- Милош Ч.* Шестов, или О чистоте отчаяния. // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.
- Морева Л. М.* Лев Шестов. Л., 1991.
- Мотрошилова Н. В.* Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. // Вопросы философии, 1989, № 1.
- Поляков Л. В.* «Афины» и «Иерусалим» на весах Льва Шестова. // Шестов Л. Сочинения. М., 1995.

Бердяев

Бердяев Н. А. Гнозис и экзистенциальная философия. // Шестов Л. Сочинения. М., 1995.

Бердяев Н. А. Духи русской революции. // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1990.

Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 2006.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Алексей Степанович Хомяков, М., 2007.

Бердяев Н. А. Кризис искусства. М., 1990.

Бердяев Н. А. Мировоззрение Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В двух томах. Т.2. М., 1994.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990.

Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990.

Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.

Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. М., 2009.

Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. М., 1999.

Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В двух томах. Т. 1–2. М., 1994.

Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990.

Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995.

Бердяев Н. А. Человек и Машина. // Вопросы философии, 1989, № 2.

Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989.

Избранная библиография

Л
е
к
ц
и
Р
О

Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа.* М., 1994.

Волкогонова О. Бердяев. М., 2010.

Мысливченко А. Мятежный апостол свободы. // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа.* М., 1994.

Николай Александрович Бердяев. (Под ред. В. Н. Поруса.) М., 2013.

Рябов П. Николай Бердяев: бунтарь и вольнодумец. // Бердяев Н. А. *Самопознание. Русская идея.* М., 2009.

Шестаков В. П. Философия любви Н. А. Бердяева. // Бердяев Н. А. *Эрос и личность. Философия пола и любви.* М., 1989.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Лекция 1. Введение в экзистенциальную философию .	11
Лекция 2. Блез Паскаль	81
Лекция 3. Философские идеи романтизма	140
Лекция 4. Сёрен Кьеркегор	207
Лекция 5. Мигель де Унамуно	277
Лекция 6. Хосе Ортега-и-Гассет	318
Лекция 7. Лев Шестов	358
Лекция 8. Николай Бердяев	400
Избранная библиография	454

Научное издание

Петр Рябов

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ
ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ**

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущие редакторы *П. Костюк, Д. Рындин*
Младший редактор *П. Дроздова*
Художественный редактор *И. Лицук*
Корректор *Т. Антонова*
Верстка *М. Залиева*

Подписано в печать 30.08.2019.
Формат издания 60×90¹/₁₆. Усл. печ. л. 29,0.

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик».
109147, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23.
www.ripol.ru

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии».
109316, Москва, Волгоградский пр., д. 42, корп. 5.
www.letmeprint.ru



*Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ.*

персона



Рябов Пётр Владимирович (родился в 1969 г.) — историк, философ и публицист, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета. Среди главных исследовательских интересов Петра Владимировича: античная культура, философская антропология, история освободительного движения, история и философия анархизма, история русской философии, экзистенциальные проблемы современной культуры.

Пётр Рябов — автор более чем трёх десятков книг и научных статей и двенадцати монографий: «От Бакунина до Лосева. Семь поколений русских мыслителей», «Культура Эллады: философия и категории», «Краткая история философии в XIX–XX веках. Анархические поиски», «История русского народа и российского государства с древнейших времён до начала XX века», «Великие философы» (в соавторстве с Д. А. Гусевым) и «Анархизм: От Прудона до новейшего российского анархизма».

ПАСКАЛЬ РОМАНТИЗМ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ
УНАМУНО БЕРДЯЕВ ИСТИНА ШЕСТОВ
АНТИСЦИЕНТИЗМ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ КЪЕРКЕГОР
ПОДЛИННОСТЬ ПЕРСОНАЛИЗМ БЫТИЕ
ЭКЗИСТЕНЦИЯ ПАРАДОКС СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА
ЗАБВЕНИЕ ^{МЫСЛЕОБРАЗ} ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ
ЧЕЛОВЕК-МАССА ВИНА ОТЧАЯНИЕ СМЕРТЬ СВОБОДА
ВЕРА ^{МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК} БЕЗЛИЧНОСТЬ
БЕСПОЧВЕННОСТЬ РЕФЛЕКСИЯ
ПОНЯТИЕ СТРАХА АГОНИЯ СТРАХ И ТРЕПЕТ
СТРАДАНИЕ ЖИЗНЕННЫЙ АКТ

ISBN 978-5-386-12788-6



9 785386 127886



РИПОЛ
КЛАССИК



ПЯНГЛОСС

ГРУППА КОМПАНИЙ РИПОЛ КЛАССИК