

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**А. И. Бродский**

**ОБРАЗЫ СУДЬБЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И ЛИТЕРАТУРЕ XIX–XX ВЕКОВ**



Санкт-Петербург  
2011

ББК 87.3  
Б88

Рецензенты: д-р филос. наук *Н. И. Безлепкин* (С.-Петербург. академия экон. и управления),  
д-р филос. наук *А. В. Малинов* (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета философского факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Бродский А. И.**

**Б88** **Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков.** – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – 122 с.

ISBN 978-5-288-05180-7

Ф. Ницше суммировал древнюю стоическую мудрость выражением «*amor fati*» (любовь к судьбе). Русская философия в лице Н. Ф. Федорова выдвинула альтернативный принцип жизни: «*odium fati*» (ненависть к судьбе). Кто же прав: древние стоики или русские философы, профессор Базельского университета или библиотекарь Румянцевского музея? И что вообще представляет собой *судьба*, которую мы должны то ли любить, то ли ненавидеть? Читатель книги так и не найдет в ней ответы на эти вопросы.

Для всех, интересующихся историей русской философии и литературы.

ББК 87.3

ISBN 978-5-288-05180-7

© А. И. Бродский, 2011  
© Философский факультет  
С.-Петербургского государственного  
университета, 2011

## Предисловие

### СВЯЗУЮЩАЯ НИТЬ

«Если вы считаете, что судьба – это только глупая и ненужная выдумка, тогда вам совсем не следует заниматься историей философии»<sup>1</sup>. На первый взгляд, это утверждение А. Ф. Лосева может показаться слишком категоричным. У философии достаточно других проблем. Более того, в истории философии мы найдем не так уж много мыслителей, которые бы напрямую рассуждали о том, что такое *судьба*. И все-таки, на мой взгляд, Лосев прав. Если справедливо утверждение, что философия пытается постичь некий общий смысл «жизненного мира» человека, то она неизбежно сталкивается с темой судьбы, даже если автор той или иной философской системе никогда не употребляет этого слова или использует его лишь как метафору. Жизнь человека состоит из событий, впечатлений и поступков, которые мы хотим *понять*, т. е. стремимся найти в них какой-то смысл. Но, подобно тому, как слова естественного языка приобретают смысл, только находясь в определенной лексической и логической связи друг с другом, все события нашей жизни становятся понятными и осмысленными, только если существует какая-то невидимая «нить», связывающая их в единое целое. И такая «нить» издревле считалась символом *судьбы*. Если связующая наши дни «нить» разрывается, мы перестаем понимать окружающую нас действительность; жизнь становится абсурдом. «Порвалась дней связующая нить./ Как мне обрывки их соединить!», – восклицает Гамлет, после того как призрак отца поведал ему тайну своей смерти<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 254.

<sup>2</sup> Цитирую по переводу Б. Пастернака. У Шекспира образа *нити* нет, но мысль о необходимости восстановить разломавшуюся временную последовательность жизни в изречении явно присутствует: «The time is out of joint. O cursed spite / That ever I was born to set it right!».

Если бы кто-то смог постичь характер связей, соединяющих разрозненные события жизни отдельного человека в последовательную историю, которую принято называть судьбой, то это было бы равносильно постижению устройства всего мироздания в целом. Известный католический автор начала XX века Леон Блуа, повествуя о судьбе Наполеона, между прочим отмечал: «В сущности, судьба каждого человека символична... У того, кто чудом проникнет в тайну любой отдельной личности, перед глазами, словно на карте мира, предстанет весь Божественный порядок»<sup>1</sup>.

Но почему же тогда столь редок в истории философии прямой дискурс о судьбе? Наверное, потому, что в самом этом понятии есть нечто глубоко противоречивое, непредставимое и невыразимое.

Во-первых, судьбу мы мыслим как нечто необходимое и неизбежное. «От судьбы не уйдешь», – гласит расхожее выражение. Но при этом мы относим к судьбе только то, что происходит совершенно случайно, т. е. не вытекает из известных нам законов природы или общества, не обусловлено какими-либо причинно-следственными связями, необъяснимо рациональными соображениями. «Судьбу обычно отождествляют с необходимостью, – писал в середине прошлого века крупнейший протестантский теолог П. Тиллих. – Однако вовсе не причинная необходимость, а отсутствие предельной необходимости, иррациональность, непроницаемый мрак судьбы превращают судьбу в источник тревоги»<sup>2</sup>.

Во-вторых, судьба представляется нам чем-то глубоко личным и индивидуальным. «У каждого своя судьба», – говорим мы. Личность человека неотделима от его судьбы. И в то же время мы мыслим судьбу в качестве чего-то внешнего, безликого, постороннего по отношению к человеку и совершенно равнодушного к его целям и желаниям. Говоря словами древнеримского поэта Сириуса, «у человека и у судьбы разные планы».

Итак, судьба – это *необходимость случайного и чужеродность личного*. О судьбе вообще невозможно говорить, не

прибегая к подобным оксюморонам. Причем этим противоречивость понятия судьбы не исчерпывается. Но о других противоречиях пойдет речь далее. Разумеется читатель не найдет в нашей книге ответа на вопрос «Что же такое судьба?». Но зато найдет в ней примеры того, как можно хотя бы думать и рассуждать об этом понятии.

Книга состоит из нескольких очерков, написанных в разное время и по различным поводам, но объединенных одной общей задачей: выделить и описать те логические, этические и идеологические конструкции, из которых складываются наши представления о *судьбе*. То, что материалом книги служит преимущественно история русской философии и художественной литературы, во многом объясняется «превратностями судьбы» самого автора. Но не только этим... Ф. Ницше суммировал древнюю стоическую мудрость выражением «*amor fati*» (любовь к судьбе). Русская философия в лице Н. Ф. Федорова выдвинула альтернативный принцип жизни: «*odium fati*» (ненависть к судьбе). Кто же прав: древние стоики или русские философы, профессор Базельского университета или библиотекарь Румянцевского музея? Этот вопрос, безусловно, – один из важнейших вопросов истории всей мировой философии.

<sup>1</sup> Блуа Л. Душа Наполеона // Блуа Л. Избранная проза. М., 2005. С. 205.

<sup>2</sup> Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 36.

# ПОВЕСТВОВАНИЕ

---

## ТРИ ЛОГИКИ

### 1

Во всех языках термин «судьба» употребляется, по крайней мере, в трех смыслах, соответствующих трем состояниям времени: прошлому, будущему и настоящему.

*По отношению к прошлому*, судьба – это единство и целостность биографии человека или народа, некая сюжетная завершенность и структурированность прожитого отрезка времени. Когда мы называем какие-то события судьбоносными, когда мы говорим о сложившейся или не сложившейся судьбе, то предполагаем, что все случившееся в прошлом произошло не просто так, а имело свой смысл, занимало свое место в общей схеме жизненного пути.

*По отношению к будущему*, судьба – это предопределенность будущих событий, фатальная неизбежность того, что с нами случится. Такое понимание судьбы лежит в основе всех гаданий и пророчеств, к которым человечество прибегало на протяжении всей истории своего существования и, вероятно, будет прибегать и впредь.

*По отношению к настоящему* судьба – это независимость нашего актуального состояния от нашей же воли, от наших желаний и решений. Ощущение собственного бытия как чего-то независящего от тебя, по-видимому, имел в виду Гегель, когда писал, что «судьба есть осознание самого себя, но как чего-то враждебного»<sup>1</sup>.

Что объединяет эти три смысла термина «судьба»? Очевидно, только убеждение, что сменяющие друг друга во времени события обладают какой-то внутренней связью, что

переход от одних событий к другим осуществляется по каким-то неведомым нам правилам, изменить которые мы не в силах. Если эти правила связи между событиями мы можем объяснить законами физики, химии или биологии, то перестаем называть их судьбой, а говорим о «природной необходимости». То, что Сократ умрет, учили еще древние греки, не есть его судьба, так как все люди смертны по законам природы. Но то, что Сократ умрет в тюрьме, выпив по приговору суда чашу с ядом, – именно судьба, так как это не вытекает из какой-либо естественной необходимости. А какие еще есть в мире связи, помимо законов природы? Еще существуют связи между осмысленными выражениями языка, которые мы называем законами логики. То, что эти законы не соответствуют законам природы и не вытекают из них, тоже было известно еще древним грекам. И все-таки они столь же неизбежны и необходимы, как и законы природы. Не означает ли это, что именно через призму логики мы только и сможем приблизиться к пониманию того, что представляет собой наша судьба?

Однако перед самой логикой со времен ее возникновения стоит проблема: согласуются ли логические преобразования языковых выражений с какими-либо процессами и взаимосвязями в мире объективных предметов, или они есть лишь правила оперирования с языковыми знаками и не могут интерпретироваться онтологически? Философы уже две с половиной тысячи лет спорят об этой проблеме и вряд ли придут когда-нибудь к однозначному выводу. Причем ответ на этот вопрос ищут не только философы, но и любой человек, когда, например, вспоминает о своем прошлом или пытается поведать об истории чьей-то жизни... Что есть наша жизнь? Или она всего лишь последовательность «атомарных» фактов (событий, ситуаций, поступков), которые мы связываем в своей памяти с помощью языковых правил в некий нарратив? Или наша жизнь есть необходимая цепочка преобразований, своей целостности образующих некую *историю*?

Герой романа Ж.-П. Сартра «Тошнота» Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни и даже одного дня в жизни неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких «истинных историй». Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 127.

никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантенем встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся непостижимыми в силу своей «атомарности» и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю.

С той же проблемой сталкивается и ученый-историк, стремящийся представить нам коллективную судьбу народов. В конце XX в. в западной философии весьма распространились представления о том, что известная нам история человечества есть не столько описание имевших место событий, сколько нарратив, повествование, зависящее от различных канонов описания мира. Всякое историческое исследование основывается либо на текстах, либо на предметах материальной культуры, которые «прочитываются» как текст. Следовательно, складывающейся у нас образ прошлого зависит от законов, которым подчиняется текст в большей мере, чем от законов, которым подчиняется реальность.

В России такой подход был реализован на практике в так называемой «альтернативной истории». Сторонники «альтернативной истории» утверждают, что известное нам по учебникам прошлое представляет собой фикцию, и в реальности все было не так, как мы привыкли себе представлять. Причем ложность известной нам истории объясняется обычно тем, что все исторические источники (хроники, документы, жития и т. п.) создавались с какой-либо идеологической установкой и изображают реальность такой, какой она должна была бы быть с точки зрения власти. В результате «историк-альтернатив-щики» предлагают принципиально иное, нередко фантастическое и эпатазирующее, описание событий прошлого. У традиционных историков такой подход вызывает возмущение. Но, на мой взгляд, в «альтернативной истории» есть определенная доля истины. И дело даже не в том, что хроники пишутся с какой-то идеологической установкой, а в том, что реальное описание события было бы настолько обрывочным и хаотичным, что история человечества оказалась бы совершенно абсурдной и бессмысленной.

Никакой внутренней связи между историческими фактами, скорее всего, нет. Реальные исторические события весьма слабо влияют на последующие события, возможно, вообще не влияют. Влияние оказывает тот смысловой (идео-

логический, моральный и т. п.) образ событий, который сложился в принятых описаниях. Например, есть все основания сомневаться, что апостол Андрей действительно странствовал по славянским землям и предсказал появление на Днепре великого града во Славу Божию, или, что принятию христианства на Руси действительно предшествовала беседа князя Владимира с мусульманином, иудеем и христианином, как об этом рассказывается в «Повести временных лет». Но вся последующая русская история определялась именно этими рассказами, а не тем, что было на самом деле. И связь между фактами образуется только тогда, когда эти факты становятся сюжетом некоего повествования. Только в этом случае факты становятся коллективной *судьбой*. С этой точки зрения, сами «альтернативные истории» вовсе не сообщают нам нечто такое, что было на самом деле, а лишь показывают возможность иного исторического нарратива, иного описания «коллективной судьбы».

Итак, проблема судьбы – это проблема связанности нарратива, то есть проблема синтаксиса, вернее *логического синтаксиса*, так как связки здесь не зависят от того конкретного естественного языка, на котором ведется повествование. Означает ли это, что в реальности никакой судьбы нет? Чтобы ответить на этот вопрос, следует определить, что вообще следует понимать под «реальностью» человеческого существования. Человек не существует вне языкового, коммуникативного пространства. Все что мы делаем – мечтаем, вспоминаем, планируем, верим, сомневаемся и т. д. – все представляет собой определенный нарратив. Вне нарративов никакого человеческого поведения не существует. А. Макинтайр вполне справедливо отмечает, что «нарратив – это не работа поэтов, драматургов и романистов, отражающих события, которые не имели нарративного порядка перед тем, как он был наложен певцом или писателем; нарративная форма не является ни прикрытием, ни декорацией... Человек в своих действиях на практике и в своих вымыслах представляет животное, которое повествует истории»<sup>1</sup>. А значит судьба – это подлинная реальность нашего существования, даже если мы признаем, что логические связки, с помощью которых организуется текст, – всего лишь языковые конвенции.

<sup>1</sup> Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 285, 291–292.

Наверное, древнегреческие стоики были первыми, кто указал на тесную связь судьбы и логики. Как известно, вера в судьбу была характерна для всей античной культуры. Из поэм Гомера мы знаем, что перед неумолимой судьбой, олицетворяемой в мифологии Мойрами или Тюхе, бессильны не только люди, но даже боги. Однако стоики довели этот фатализм до абсолютного выражения. Веря во всевозможные предсказания, греки все-таки надеялись, что своими действиями мы можем избежать неблагоприятных для нас событий. Иначе само получение предсказаний потеряло бы всякий смысл. И только стоики полагали, что уж если что-то предначертано нам нашей судьбой, то никакие знания об этом и никакие действия не помогут нам этого избежать. Если кому-то, например, предначертано утонуть во время морского путешествия, то, сколько бы этот человек ни избегал подобных путешествий, он все равно погибнет в морской пучине.

Стоики были не только великими фаталистами, но и великими логиками. На рубеже 20–30-х годов XX в. Я. Лукасевич доказал, что логика стоиков носит принципиально иной характер, чем логика Аристотеля. Если логика Аристотеля – это логика родо-видовых отношений, то логика стоиков – это логика исчисления высказываний, в которой на место именных переменных ставятся переменные пропозициональные. Именно стоики выделили основные типы сложных суждений (конъюнкция, дизъюнкция, импликация и т. п.) и обосновали положение, согласно которому истинность или ложность сложного высказывания – это функция истинности или ложности его составных частей<sup>1</sup>.

Другим важным вкладом стоиков в логику было отделение проблемы логического следования от проблемы истинности или ложности каждого суждения в отдельности. Материальная импликация (сложное суждение, части которого соединены союзом «если..., то...») – истина во всех случаях, кроме того, когда она начинается с истинного суждения, а заканчивается ложным. Тем самым стоики открыли так называемую иррелевантность логики, т. е. ее независимость от того, что имеет место в «физическом» мире. С идеей ирре-

<sup>1</sup> См.: Попович М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979 С. 82–88.

лвантности логики тесно связано такое важнейшее понятие стоической философии, как *лектон*. Лектон – это смысл языковых выражений, который не есть ни нечто физическое, ни нечто психическое, и который фиксируется вне всякой связи с истинностью или ложностью.

Наконец, именно стоики сформулировали принцип двузначности логики, т. е. положение, согласно которому любое высказывание может быть либо истинным, либо ложным. Для нашей темы особенно важно подчеркнуть, что стоики относили это правило не только к высказываниям о прошлом или настоящем, но также к высказываниям о будущих событиях.

Каким же образом все эти логические открытия стоиков связаны с их абсолютным фатализмом? Логика и судьба в философии стоиков едины прежде всего в том, что и то и другое говорит о существовании неких смысловых связей, которые не имеют ничего общего с законами физического или психического мира. Крупнейший стоический логик Хрисипп назвал эту связь *синтаксисом*. Синтаксис у стоиков – это не грамматическое понятие, а обозначение всяких соединений и взаимосплетений смыслов, которые фиксируются только на уровне языковых выражений, но каким-то образом определяют и рисунок нашей судьбы<sup>1</sup>.

Принцип иррелевантности логики означает, что логический синтаксис не зависит от тех или иных причинно-следственных связей, которые имеют место в мире. То же самое можно сказать и о «синтаксисе» нашей судьбы. Судьба свидетельствует о неизбежности событий, которые не могут быть объяснены «природой вещей», которые не являются необходимыми и не вытекают из известных нам законов физического мира. Мы не можем объяснить, почему судьба сложилась так или иначе, как не можем объяснить, почему правила логического синтаксиса такие, а не другие. Но в обоих случаях мы имеем дело с чем-то неизбежным, роковым и независимым от человека.

Центральным принципом фатализма выступает утверждение, согласно которому высказывания о будущих случайных событиях уже сейчас истинны или ложны. Проблему эту поставил еще Аристотель, который в знамени-

<sup>1</sup> См.: Гринцер Н. П. Грамматика судьбы // Понятие судьбы в контексте различных культур. М., 1994. С. 21.

той 9-й главе трактата «Об истолковании» рассуждает об истинности или ложности суждения «Завтра состоится морское сражение»<sup>1</sup>. Последователи Аристотеля и эпикурейцы полагали, что такие высказывания не истинны и не ложны, и на этом основании отвергали фатализм. А в XX в. Я. Лукасевич, во имя опровержения фатализма, построил и обосновал систему многозначной логики, в которой вводятся промежуточные значения между «истиной» и «ложью». Лукасевич утверждал, что метафизической основой многозначной логики служит *индетерминизм*, понимая под *детерминизмом* возможность в настоящем оценивать высказывания о будущем как истинные или ложные, т. е. веру в логическую необходимость тех или иных событий<sup>2</sup>. Но для стоиков принцип двужначности логики был абсолютно несомненным положением, и то, что высказывания о будущих случайных событиях могут быть истинны уже сейчас, Хрисипп доказывал «несомненным фактом» существования предсказаний.

В 30-е годы прошлого века неопозитивист Н. Шлик высказал сомнение в оправданности самого стремление Лукасевича избежать фатализма с помощью многозначной логики. Поскольку логические законы – лишь правила употребления языковых знаков, из них не могут вытекать эмпирические утверждения, вроде утверждения о предопределенности будущих случайных событий<sup>3</sup>. Но стоики – это не позитивисты, и для них логика не была лишь набором языковых конвенций. Стоики никогда не отказывались полностью от онтологической интерпретации законов логики. И, возможно, прав был А. Ф. Лосев, утверждавший, что понятие «судьбы» было необходимо для философии стоиков именно в качестве онтологического коррелята логических законов<sup>4</sup>.

По мнению того же Лосева, с логикой и судьбой связано и стоическое учение о Логосе. Логос у стоиков – это не природный закон, не физическая необходимость тех или иных явлений, а лишь смысловая связанность всего происходящего,

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 99–102.

<sup>2</sup> *Lukasiewicz J. On determinism // Lukasiewicz J. Selected works. Amsterdam; Warszawa, 1970. P. 113.*

<sup>3</sup> Цит. по: *Карпенко А. С. Фатализм и случайность будущего: Логический анализ*. М., 1990. С. 62–63.

<sup>4</sup> *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм*. М., 1979. С. 119–120.

которая осуществляется помимо всяких действующих и целевых причин. «Стоический Логос, – писал философ, – по самой своей сущности нуждается в судьбе, поскольку он не может дать конечного объяснения жизни, а создает только ее смысловой рисунок»<sup>1</sup>.

Наконец, нельзя не отметить связь всех этих представлений о логике и судьбе со знаменитой стоической этикой. В основе стоической этики лежит мужественное принятие своей судьбы (*amor fati*), которое только и делает человека свободным. Несвободный человек – это человек, который пытается противиться своей судьбе и потому пребывает в беспрестанном страдании; свободный человек – это человек, который бесстрастно приемлет то, что с ним происходит, сохраняя в целостности свой внутренний мир. «Покорного судьба ведет, непокорного – тащит», – гласит знаменитый афоризм Сенеки. Такая этика – прямое следствие отождествления судьбы и логики. *Amor fati* стоиков есть не что иное, как эстетическое принятие смысловой связанности нашей судьбы, а стоическое спокойствие и безразличие – психологическое отражение иррелевантности этой связанности. Здесь можно вновь процитировать Лосева, писавшего, что «стоическая атараксия и апатия тоже есть своя особенная иррелевантность, но только осуществленная в человеческом субъекте»<sup>2</sup>.

Итак, в учении стоиков мы имеем дело с представлением о судьбе как о логической связанности событий, которая осуществляется помимо как объективных причинно-следственных связей, так и субъективных решений. Подобно логике, судьба рациональна, но необъяснима. Логика не просто рациональна: она и есть суть всякой рациональности, критерий рациональности. Но почему логические законы такие, а не другие, мы объяснить не можем. Мы даже не знаем, отражает ли логика какие-то закономерности объективного мира, или она есть только результат наших договоренностей об употреблении языка. То же самое имеет место в нашей судьбе. Судьба разумна и слепа одновременно. В ней *случайное – необходимое; непредсказуемое – предопределенное*. В судьбе все разумно, но необъяснимо. Судьба куда-то ведет нас, но мы не знаем, куда и зачем.

<sup>1</sup> Там же. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

## 3

В истории мировой культуры невозможно найти более радикальную альтернативу греко-римскому фатализму, чем иудейский монотеизм. Здесь судьбы отдельных людей или народа всецело зависят от их взаимоотношений с Богом, который, внемля мольбам людей или видя их дела, может изменить даже свои собственные решения. «Над Израилем нет созвездий», – гласит Талмуд (Гемара, Шаббат, 156-а). Идущие путями Торы не подвластны влиянию звезд, не имеют predetermined с момента рождения судьбы, и удачная тшува (молитва или благотворительность) может изменить любую ситуацию. Сказанное не означает, что в жизни человека совсем нет ничего, что присуще ему от рождения. Согласно Талмуду, в момент зачатия каждого человека ангел спрашивает у Бога, будет ли этот человек мудр или глуп, богат или беден, но он не спрашивает, будет ли этот человек грешен или праведен, так как последнее зависит исключительно от самого человека, от его свободной воли. «Все в руках Божьих, кроме страха Божьего».

С. С. Аверинцев справедливо заметил, что антифатализм заложен в самой истории зарождения еврейского народа.

«По иудейской легенде, гороскоп отца иудеев Авраама гласил, что у него не будет детей, так что само рождение Исаака и происхождение “избранного народа” уже было прорывом роковой детерминации»<sup>1</sup>. Тот же антифаталистический смысл имеет и второе имя, которое получил праотец Иаков – Израиль, т. е. борющейся с ангелом. Израиль – это тот, кто борется с судьбой, кто, веря в свою миссию, борется с обстоятельствами своей жизни, даже если эти обстоятельства обусловлены некоей высшей силой.

Еврейские мыслители веками спорили, какие качества позволяет человеку стать независимым от predeterminedности своей судьбы. Согласно Талмуду, для этого достаточно быть евреем. Иехуде Галеви добавлял, что надо еще проживать на Земле Обетованной. Согласно Моше бен Маймону (Моисею Маймониду), необходимо быть еще и очень интеллектуальным человеком. Шем Тов бен Иосиф Фалакер полагал, что достаточно лишь добросовестно исполнять мицвот (613

заповедей Торы). Но в любом случае, чтобы человек вышел из-под власти слепой судьбы и стал полностью ответственным за все то, что с ним происходит, необходимо войти в непосредственный диалог с Богом.

Однако было бы неверно утверждать, что еврейская мысль отрицает *божественное провидение*. Напротив, божественное провидение – это и есть то, что противостоит слепой судьбе. Но *провидение* в иудаизме – это не *предопределение*, а постоянное *попечение* Бога о человеке, проявляющееся в наказаниях и наградах за совершенные поступки. Человек ощущает на себе действие Божественного провидения, если по делам своим получает «отклик» от Бога. Если такого отклика нет, то это означает, что человек оставлен Богом, находится под властью слепого случая, превратностей фортуны, расположения звезд и т. п.

Бог не только не предопределяет, но и не предвидит человеческие поступки. Средневековые еврейские схоласты подчеркивали, что абсолютное божественное знание есть знание вещей в аспекте возможного. Бог знает все возможные альтернативы, но Он не знает, какая из них будет реализована, и потому высказывания о будущих случайных событиях не могут быть уже сейчас истинными или ложными. «То обстоятельство, что Он (хвала Ему!) не знает, какая из двух возможных альтернатив будет актуализирована, не является ущербностью в Нем – учит еврейский философ начала XIV в. Герсонид (Леви бен Гершом). – Ибо совершенное знание какой-то вещи состоит в знании природы этой вещи... Он знает их в том аспекте, в каком они предначертаны ясным и определенным образом и вместе с тем в аспекте возможности, зависящей от выбора [человека] в той мере, в какой они являются возможными»<sup>1</sup>.

Такому отношению иудаизма к судьбе вполне соответствует его отношение к логике. Принято считать, что еврейской религиозности вообще чужда какая бы то ни была логика. Мнение это основывается на том, что библейские повествования полны противоречий, а многие заповеди Торы не имеют никакого рационального объяснения. Совершенно непонятно, почему нельзя есть свинину, надевать одежду из шерсти со льном, смешивать молочную и мясную пищу и т. д.

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Судьба // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 159.

<sup>1</sup> Цит. по: Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Иерусалим; М., 2003., С. 438.



Особенно знаменит «закон о рыжей телице», так как он не только необъясним, но и внутренне противоречив: пепел жертвенного животного (рыжей телицы), согласно этому закону, одновременно и очищает от ритуальной нечистоты, и оскверняет того, кто его приготовил. Иудейские богословы обычно объясняют подобную нелогичность богоизбранностью евреев. Повествования и заповеди Торы находятся вне логики в той же мере, в какой судьба евреев находится «вне созвездий», т. е. вне фатального предопределения. И то и другое призвано отличить евреев от других народов. Но важна здесь не сама идея богоизбранности, а то, в чем собственно она проявляется. Согласно иудаизму, богоизбранность проявляется в некоем «конструктивном» задании: продолжить начатое Богом творение мира, беспрестанно изменять наличное бытие. Мир, с точки зрения иудейского монотеизма, не есть нечто раз и навсегда данное и неизменное, а представляет собой нечто становящееся и изменяемое усилием человека. В XX в. логики показали, что для описания конструктивных и изменяющихся процессов классическая логика с ее принципом двужначности и законом «исключенного третьего» не годится. По отношению к тому, что находится в процессе становления, невозможно определить, какова будет последующая альтернатива, и, следовательно, если некоего элемента бытия еще нет, ни утверждение о существовании такого элемента, ни отрицание этого утверждения не будет истинным высказыванием. Согласно некоторым направлениям неклассической логики, логические законы не выступают независимыми от того, к чему они применяются. На мой взгляд, не будет большим преувеличением утверждать, что логика иудаизма бессознательно ориентирована на подходы, характерные для современной неклассической логики.

В греко-римской культуры мир – это вечный и неизменный космос; в еврейской культуре мир – непрерывный поток необратимых изменений. Для грека время циклично; для еврея – линейно и направлено. История для древнего грека – это бесконечный круговорот, постоянно возвращающий мир к его исходному состоянию. История для древнего иудея – это устремленная к определенной цели цепь событий. Поэтому греко-римское мышление описывает мир в аспекте прошлого, где каждое событие либо было, либо не было, каждое высказывание либо истинно, либо ложно; библейское мышление описывает мир в аспекте будущего, для которого

возможны различные альтернативы и по отношению к которому принцип двужначности логики (истинно – ложно) не применим. Античная культура ориентирована на прошлое, и для нее логика нарратива, повествующего о прошлом, является моделью для описания настоящего и будущего. Библейская культура ориентирована на будущее, и для нее логика нарратива, повествующего о будущем, – моделью для описания настоящего и даже прошлого. «Не вспоминайте прежнего, и о былом не помышляйте» (Ис. 43:18).

Различие во временной ориентации между эллином и иудеем определяет различие между ними в понимании того, что есть судьба. И для эллина и для иудея судьба – это определенная связанность событий. Только для эллина эта связанность фатально предопределена и не зависит от воли человека, а для иудея она есть нечто, конструируемое самим человеком, и предполагает наличие различных альтернатив. Отсюда и различие в понимании свободы. Для эллина свобода человека заключается в том, чтобы сохранить спокойствие и стойкость духа, невзирая на превратности судьбы. Для иудея свобода человека заключается в том, чтобы самому построить свою судьбу, находясь в постоянном общении с Богом.

## 4

Христианская культура зародилась на стыке традиций эллинизма и иудаизма. И едва ли можно найти проблему, в которой это слияние двух традиций привело бы к большим трудностям и противоречиям, чем проблема судьбы, которая в христианской интерпретации раскрывается как проблема согласования свободы человека и Божественного предопределения. Вслед за иудаизмом христианство говорит об ответственности человека перед Богом за свои дела и, следовательно, признает свободу воли. Но если спасение человека зависит только от него самого, то в чем тогда смысл земной жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа? «Через Иисуса Христа людям дана была благодать Божия» – учит церковь. Бог спасает и призывает нас «не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2 Тим. 1:9). А значит то, что случается с человеком в его земной и загробной жизни не может быть только результатом его собственных решений, а предопределено Бо-

жественной волей. С учением о благодати языческая Тюхе нашла свое место в монотеистическом мышлении. В определенном смысле христианский фатализм даже глубже языческого, так как последний говорил лишь о предопределенности внешних по отношению к человеку событий, а первый – о предопределенности самих человеческих решений. «Действует Бог в сердцах человеков, склоняя воления куда бы ни пожелал Он – к добру ли, ради милосердия Своего, к злumu ли, по суду Своему»<sup>1</sup>, – учил Блаженный Августин. Как можно согласовать неизменность Божественного предопределения и свободное самоопределение человека, чудесный дар Благодати и ответственность человека перед Богом? «Подальше, подальше от этих вопросов и недоумений ученых, вопросов, которые не научают, а только омрачают ум»<sup>2</sup>, – веками убеждают христианские проповедники.

Большинство христианских авторов старалось избегать термина «судьба», связывая его с языческим учением о предопределенности случайности. Для Божественного провидения ничего случайного нет. Августин сетовал, что ему приходится говорить слово «судьба», чтобы подчеркнуть непостижимую для человека «тайну управления», хотя слово не адекватно. «Так я говорю, – писал он, – и, однако все равно раскаиваюсь в том, что употребил слово “судьба”, ибо вижу в людях скверную привычку: вместо того, чтобы сказать “так захотел Бог”, они говорят “так захотела судьба”»<sup>3</sup>. В отличие от античной судьбы, христианское Божественное провидение не является «слепым», а имеет *достаточные основания* и направлено к определенной цели. Только эти основания и цели не доступны человеческому разуму. Однако в той или иной степени провидение, как и языческая судьба, обладает свойством фатальности. Степень этой фатальности в христианском богословии определялась по-разному: от абсолютно фаталистического учения о двойном предопределении (одних – к спасению, других – к гибели) у Августина или Кальвина до учения иезуитов о двойной благодати – *довлеющей* (*gratia*

*sufficiens*) и *действующей* (*gratia efficax*), в котором данная всем людям *довлеющая благодать* подчинена свободе воли таким образом, что последняя по своему произволу делает ее *действующей* или *недействующей*. Но в любом случае Божественное провидение в христианстве – это не только попечение, но и предопределение, Промысел Божий. Отказаться полностью от предрешищенного, независящего от человека действия благодати и утверждать, подобно иудейским богословам, что сам Бог не знает, какую из альтернатив выберет человек, в христианской мысли могли только еретики, вроде Пелагия, которых обычно и обвиняли в иудаизме.

Как мы видели, античный фатализм был основан на принципе двусмысленности логики, из которого следовало, что высказывания о будущих случайных событиях уже сейчас истинны или ложны. Большинство христианских авторов разделяло это мнения с тем добавлением, что высказывания о будущих случайных событиях истинны или ложны в божественном знании, но не человеческом. Бог всеведущ, и Он заранее знает, что должно случиться, что выберет тот или иной человек. Но Бог не определяет выбора, не предпосылает выбору каких бы то ни было *необходимых оснований*, и единственным основанием выбора всегда остается свободная воля человека. «Должно знать, – говорит Иоанн Дамаскин, – что Бог все наперед знает, но не все предопределяет... Ибо Он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели силою»<sup>1</sup>. Эту типичную для православия и католицизма позицию подверг рациональной критике Г. В. Лейбниц. Если Бог заранее знает, что произойдет, то может ли он дать основания своему предсказанию так, чтобы оно и для нас стало очевидным? Если не может, то значит, знание Бога не является совершенным, чего нельзя даже предположить. Если может, то теория, согласно которой Бог знает будущее, но не предопределяет его (т. е. не предпосылает ему достаточных оснований) является ложной<sup>2</sup>. Согласно самому Лейбницу, все происходящее имеет *достаточные основания* и в этом смысле предопределено. Лейбниц – протестант, и для него, как и для всякого протестанта, любое

<sup>1</sup> Августин. О благодати и свободном произволении // Гусейнов А., Ирлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 554.

<sup>2</sup> Пузрин А.В. Предопределение с точки зрения православия. – Электронный ресурс: <http://mokshan.ru/root/stati/predopredelenie>

<sup>3</sup> Цит по: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере: В 3 т. Т. 1. М., 1997. С. 201.

<sup>1</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 115.

<sup>2</sup> См.: Лейбниц Г. В. Среднее знание // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 142.

ограничение Божественного предопределения во имя свободы воли человека – непоследовательность.

Мы видели также, что античная философия в лице стоиков проводила различие между естественной и логической необходимостью и уподобляло судьбу лишь последней. Средневековая христианская схоластика пыталась сохранить это различие, проводя дифференциацию между *необходимостью следствия* (*necessitate consequentiae*) и *необходимостью следующего* (*necessitate consequentis*). *Необходимость следствия* – это необходимость, которая не вытекает из собственной природы объектов и обусловлена лишь желанием Бога. В этом смысле она подобна логической необходимости, которая тоже никак не связана с природой объектов. *Необходимость следующего* – это необходимость, вытекающая из самой сущности того или иного объекта. Противоречивость такого разделения в рамках христианского мировоззрения была показана Лютером. По мнению Лютера, схоласты, проводя такие различия, «потешаются над важностью вопроса». Необходимо существует только Бог. А все остальное существует лишь по желанию Бога и могло бы не существовать<sup>1</sup>. Иначе говоря, все, кроме Бога, в равной мере случайно и необходимо: случайно, потому что не имеет собственных оснований к своему бытию, необходимо, потому что отвечает планам Божественного проведения. В мире, где сам Бог есть Логос, т. е. некая смысловая, нарративная связь событий, осуществляющаяся помимо всяких «физических причин», ничто не выступает «природной необходимостью», но все есть *Судьба*.

Как и в иудаизме, в христианстве мир не есть нечто неизменное и устоявшееся, а представляет собой непрерывный поток направленных изменений. Христианству в принципе не чужда идея незавершенности творения. Более того, самый радикальный христианский фаталист Ж. Кальвин доказывал существование Божественного провидения именно указанием на незаконченности творения мира. «Наше представление о Боге, – учил Кальвин, – будет слишком далеко от реальности, если мы предположим, что Его творческий акт длился недолго и по сотворении мира окончательно завершился. Бог не оставляет попечительства над миром, ибо творение продол-

<sup>1</sup> См.: Лютер М. О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 200.

жается»<sup>1</sup>. Но только в отличие от иудаизма творческая инициатива приписывается здесь исключительно Богу. Человек является лишь пассивным исполнителем Божией воли. Что же дает нам вера, в которой человеку отводится лишь пассивная роль исполнителя Божественного замысла? «Прежде всего, то, – отвечает Кальвин, – что мы можем спокойно положиться на Его волю и смиренно принять ее и, главное, избавиться от суеверного страха, что угрожающие нам тварные существа сами по себе обладают способностью вредить нам»<sup>2</sup>. Кальвинистский фатализм не отрицает свободы человека, но понимает ее как свободу от страха перед земными силами и слепым случаем.

Какого же рода логика будет соответствовать христианскому мировоззрению? Мы видели, что языческая логика – это *логика повествования о прошлом*, в которой все высказывания либо истинны, либо ложны, а иудейская логика – это *логика повествования о будущем*, в которой принцип двусмысленности не применим. Рассуждая в таком временном аспекте, можно сказать, что логика христианства – это *логика повествования о настоящем*. Именно отсюда проистекает та кажущаяся противоречивость христианского мышления, о которой шла речь выше. То, что христианство осмысляет мир именно в настоящем, было очевидно уже для Боэция – христианского мыслителя, который пользовался еще исключительно категориями античной языческой философии. Вечность Бога, учил Боэций, это не бесконечное существование во времени, а «совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни», в котором «бесконечное превращение временных вещей уподобляется неизменному состоянию наличного бытия»<sup>3</sup>.

В акценте на настоящем заключается коренное отличие христианской эсхатологии от эсхатологии иудаизма. (Речь идет, разумеется, не об обыденном религиозном мышлении, а о богословско-философских выводах из вероучения.) Эсхатология иудаизма – это эсхатология будущего, данная нам как пророчество или прорицание о предстоящем приходе Мессии, Воскресении и Спасении. Христианская эсхатология – это

<sup>1</sup> Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1. С. 190.

<sup>2</sup> Там же. С. 193.

<sup>3</sup> Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 286, 287.

эсхатология «презентная», или «актуальная», которая утверждает, что после Христа Воскресение и Суд уже не предстоят в будущем, а совершаются в каждом верующем сейчас, в настоящем: принимающие Христа становятся причастными Спасению и Вечной жизни, а отвергающие остаются частью враждебного Богу мира. Как писал крупнейший протестантский богослов XX века П. Тиллих, обыденное представление о бессмертии наивно экстраполирует земное время на трансцендентную сферу бытия. Но нельзя рассчитывать на вхождение в Царство Божие после смерти, ибо «после» нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования в «реальном настоящем»<sup>1</sup>.

Таким образом, с христианской точки зрения, высказывания о будущих случайных событиях уже сейчас истинны или ложны, но не потому, что сами события уже сейчас предопределены к бытию или небытию, а потому, что Бог их видит не в будущем, а в настоящем. Предвидение Бога, говорит Бозций, «проистекает не из-за того, что произойдет в будущем, но вытекает из Его собственной непосредственности»<sup>2</sup>. Для существ, живущих во времени, такое мышление невозможно. Поэтому, строго говоря, нет и не может быть никакой «логики христианства». И любой христианский дискурс всегда будет разрываться между языческой *логикой прошлого* и иудейской *логикой будущего*. Как можно поведать о *настоящем*? Как превратить актуально происходящее в нарратив?.. Подальше, подальше от таких вопросов!

## 5

В начале прошлого века П. А. Флоренский обратил внимание на то, что многие термины, синонимичные термину «судьба», этимологически связаны как с понятиями не только о *времени*, но *речи*<sup>3</sup>. Например, слово «рок» во многих славянских языках имеет временной смысл: «рок» – это «год» в польском или украинском языке, любое определенное время

в чешском. (Русский язык сохраняет временной смысл слова «рок» в слове «срок»). В то же время «рок» восходит к славянскому «реще», т. е. означает нечто сказанное, изреченное. То же самое можно сказать и о латинском «fatum», которое восходит к корню «fa», означающему «говорить» и одновременно означает некий необратимый временной порядок, так что можно говорить о «fatorum ordo» или «fatorum series». Таким образом, *судьба – это время, выраженное в речи*; временная последовательность событий, представленная в виде определенного нарратива. И то, какое состояние времени – прошлое, будущее или настоящее – наиболее значимое, определяет логический синтаксис этого нарратива.

Фрагмент, рассматривающий этимологию слов «рок» и «fatum», Флоренский начинает с рассуждения о том, что существование во времени по существу своему есть умирание. «Жизнь и умирание – одно. А Смерть – не что иное, как более напряженное, более эффективное, более обращающее на себя внимание Время»<sup>1</sup>. Как связано утверждение о тождественности времени и смерти с утверждением о том, что судьба – это время, выраженное в речи? Сам Флоренский не дает пояснений на этот счет. Но на самом деле связь здесь очевидна. Как говорится в любом учебнике логики или грамматики, высказывание – это языковое выражение, обозначающее *законченную мысль*. Высказывание имеет значение и смысл только если оно закончено. Нарратив тоже связан или осмыслен только в свете своего завершения, финала. А это значит, что вне представлений о смерти сменяющие друг друга события нашей жизни не могут стать нарративом и, следовательно, не обладают никакой связью друг с другом. Смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность «атомарных» фактов в Судьбу.

<sup>1</sup> См.: Tillich P. Systematic Theology: in 2 vol. Vol. I. Chicago, 1956. P. 194.

<sup>2</sup> Бозций. Утешение философией. С. 290.

<sup>3</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 1, ч. 2. М., 1990. С. 530–534.

<sup>1</sup> Там же. С. 530.

## ФАТАЛИЗМ И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

И при жизни, и после смерти у Михаила Юрьевича Лермонтова было немало критиков, недоброжелателей, а то и прямых врагов. Однако все осуждения и обвинения, высказанные когда-либо в адрес Лермонтова, блекнут на фоне тех проклятий, которые обрушил на голову поэта философ Владимир Сергеевич Соловьев. «Если и были у Лермонтова истинные недруги, – писал в середине прошлого века Г. А. Мейер, – то, уж конечно, не Мартынов, убивший его на дуэли и всю жизнь молчаливым раскаянием искупавший свой грех, и не император Николай I, сердившийся на поэта за беспокойный нрав и на корнета за нерадение к службе. Нет, настоящим недругом Лермонтова, не считая корыстных и глупых издателей, был и остается один Владимир Соловьев»<sup>1</sup>. Считая Соловьева главным и злейшим врагом Лермонтова позволяет знаменитая статья «Лермонтов», которую философ написал незадолго до своей смерти, и в которой выдвинул в адрес давно погибшего поэта ряд ужасных обвинений.

По мнению Соловьева, первая и основная черта Лермонтова – это полная сосредоточенность на своем «Я», перерастающая в абсолютное торжество эгоизма. Следствием этой черты стала ненависть поэта к окружавшим его людям, доходившая до презрения ко всему человечеству. Поэт был убежден, что окружен одними глупцами, льстецами, предателями, и считал, что его гениальность дает ему право не иметь каких-либо обязательств по отношению к ближним. Второй чертой Лермонтова была склонность к разрушениям, проявившаяся еще в раннем детстве. «В саду он то и дело ломал кусты и срывал лучшие цветы, усыпал ими дорожку. Он с истинным удовольствием давил несчастную муху и радовался,

<sup>1</sup> Мейер Г. А. Фаталист // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. СПб., 2002. С. 887.

когда брошенный камень сбивал с ног бедную курицу»<sup>1</sup>. В юности поэт точно так же обращался с противоположным полом, и «демон кровожадности» дополнился «демоном нечистоты». Наконец, третьей чертой Лермонтова, вытекавшей из первых двух, стало сознательное богоборчество, постоянная «тяжба с Богом», обернувшаяся настоящим демонизмом. С детских лет, уверяет Соловьев, завелось в душе поэта «демоническое хозяйство». Иногда Лермонтов пытался с ним бороться, но бесплодно, так как «демоническое хозяйство не могло быть разрушено несколькими субъективными усилиями, а требовало сложного и долгого подвига, на который Лермонтов не был согласен»<sup>2</sup>. Все эти качества Лермонтова, по убеждению Соловьева, дают основания видеть в лице Мартынова карающую руку Божьего возмездия и считать, что после смерти душа поэта отправилась прямиком в ад.

Отвратительные черты характера Лермонтова повлияли, по мнению Соловьева, и на мировоззрение поэта, важнейшим элементом которого стал *фатализм*. «Фатализм сам по себе, конечно не дурен, – пояснял философ. – Если, например, человек воображает, что он роковым образом должен быть добрым, и делает добро, и неизменно следует этому року, то чего же лучше? К несчастью, фатализм Лермонтова покрывал только его дурные пути?»<sup>3</sup>. Из приведенной цитаты можно подумать, что Соловьев считает фатализм чушью, которая лишь используется для оправдания благих или дурных намерений. Однако это не совсем так.

«Демонизм» Лермонтова Соловьев не только связывает с фатализмом как с формой самооправдания, но и усматривает в нем исток реальной мистической способности поэта предвидеть будущее, которую тот не раз подтверждал своими произведениями<sup>4</sup>. Причем Соловьев возводит эту способность к ле-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Лермонтов // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. С. 342.

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

<sup>3</sup> Там же. С. 346.

<sup>4</sup> Соловьев уверяет, что Лермонтова в пророческом плане интересовала только собственная судьба (например, в стихотворении «Сон»), но не мировые исторические судьбы или судьбы своего отечества. Обвинение это явно несправедливо. Соловьев, например, забывает о знаменитом стихотворении «Настанет год, России страшный год...», которое в годы русской революции станет рассматриваться как прямое доказательство пророческого дара поэта.

гендарному шотландскому предку Лермонтова – Томасу Лермонту, который прослыл как стихотворец и прорицатель.

Итак, по мысли Соловьева, богоборчество и демонизм таинственным образом связаны с фатализмом и пророческим даром. Спустя сорок лет эту же мысль продолжил Мейер в своей юбилейной статье о Лермонтове. Хотя Мейер формально осуждает Соловьева за его «преисполненную дидактики и морализаторства» статью о Лермонтове, он все же полагает, что в этой статье есть мысли «большой верности и глубины». И прежде всего это касается мыслей о фатализме. «Отрицающий Бога, – пишет Мейер, – или, как Лермонтов, вступающий с Ним в борьбу, делается игралищем древнего Рока, от нещадного ига которого избавило нас пришествие Христа. Отвергающий Божественную Жертву предопределяет, того не ведая, собственную судьбу, лишается духовной свободы и принимает последствия им же самим содеянного греха»<sup>1</sup>. Неслучайно у Ф. Ницше, который, как и Лермонтов, встал на путь богоборчества и подменил Богочеловека человекобогом, важнейшим понятием стало стоическое *amor fati*. Любовь к судьбе – это все, что остается тому, кто идет против Бога.

Однако среди русских религиозных мыслителей начала XX в. находились не только обличители, но и защитники богоборческих тенденций в творчестве Лермонтова. В первую очередь речь здесь должна идти о Д. С. Мережковском, который в статье «М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» вступился не просто за поэта, но за само его богоборчество и фатализм.

Никто и никогда, говорит Мережковский, не бросал Богу такой вызов:

И пусть меня накажет Тот,  
Кто избрал мои мучения.

Никто и никогда не благодарил Бога с такой горькой усмешкой:

Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне  
Недолго я еще благодарил.

Но, осуждая Лермонтова, Соловьев забывает о библейском Иове, который тоже бросал в адрес Бога страшные обвинения и был за это Богом не только прощен, но и благословлен. И кто

<sup>1</sup> Мейер Г. А. Фаталист. С. 88.

знает, не скажет ли Бог судьям Лермонтова то, что сказал он друзьям Иова: «Горит гнев мой за то, что вы говорили обо мне не так верно, как раб мой Иов» (Иов. 9:32)<sup>1</sup>.

Забывает Соловьев также борьбу Иакова с Богом. «И остался Иаков один, и боролся Некто с ним до появления зари» (Быт. 32:24). И за эту борьбу Бог благословил Иакова и нарек гордым именем Израиль – борющийся с Богом. А ведь, согласно некоторым библейски толкованиям, борьба Иакова с Богом – это и есть борьба с судьбой, борьба с неблагоприятным стечением обстоятельств своей жизни, за которым библейский патриарх узрел влияние Высшей Силы. Бог, утверждает Мережковский, не говорит Иакову словами Достоевского: «Смирись, гордый человек!», а радуется его силе, благословляет его за то, что не смирился он до конца, за то, что в порыве своего буйства говорит Богу: «Не отпущу Тебя». Богоборчество благословенно. «Это святое кощунство, святое богоборчество положено в основу Первого Завета, так же как борение Сына до кровавого пота – в основу Второго Завета»<sup>2</sup>.

Подобно Соловьеву или Мейеру, Мережковский связывает фатализм и пророческий дар Лермонтова с его богоборчеством. Но он иначе толкует и оценивает то и другое. Дар прорицания был присущ Лермонтову, потому что он был «не от мира сего», был в числе избранных и тем самым был причастен к вечности. «Чувство рока – из причастности к вечности. Все, что будет во времени, было в вечности»<sup>3</sup>. Лермонтов был прорицателем и фаталистом, потому что, как и Иаков, был пророком, был избранником Божьим или был Израилем в точном библейском смысле этого слова.

Однако нельзя не заметить, что все названные философы, писавшие о Лермонтове, говорят о его фатализме как о черте мировоззрения, повлиявший на идейное содержание его произведений, но не на сам литературный дар поэта. Но так ли уж внешне фаталистическое мировоззрение по отношению к литературному мастерству? На мой взгляд, без фатализма Лермонтов никогда не занял бы то место в русской литературе, которое он занимает уже двести лет. Фатализм его – не просто мировоззрение, но и литературная форма, сде-

<sup>1</sup> См.: Мережковский Д. С. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. С. 368.

<sup>2</sup> Там же. С. 369.

<sup>3</sup> Там же. С. 366.

лавшая Лермонтова классиком. Попробую пояснить эту мысль.

Во-первых, напомним, что большинство критиков Лермонтова считало, что наибольшим образом гениальность поэта проявилась не в его поэзии, а в его прозе. Конечно, Лермонтов – автор многих поэтических произведений, которые бесспорно являются гениальными. Но можно согласиться и, например, с мнением Мейера, который утверждал, что с Лермонтова начался у нас и резкий упадок стихотворной культуры вообще, и что «все наши посредственные и просто плохие стихотворцы, вроде Фруга, Апухтина и Голенищев-Кутузова, неизменно подражали дурным образцам лермонтовской поэзии и довели русский стих до писаний Курочкина и Вейнберга»<sup>1</sup>. Зато проза Лермонтова, или, точнее говоря, роман «Герой нашего времени», всегда оценивалась очень высоко. Толстой и Чехов, например, сходились в том, что с «Героя нашего времени» собственно и берет свое начало великая русская проза XIX в. Кроме того, такие авторитетные литературоведы, как Б. М. Эйхенбаум и Л. Я. Гинзбург, полагали, что в своих лучших поэтических произведениях Лермонтов движется к повествовательно-прозаической форме, так как лирико-поэтический жанр к тому времени себя уже исчерпал.

Итак, вершина творчества Лермонтова – «Герой нашего времени». Но и различные главы этой повести оценивались по-разному. Толстой и Чехов считали лучшим разделом повести новеллу «Томань». Мейер считал, что «Томань» еще полна романтических штампов, и ставил выше новеллу «Фаталист». А скептический В. Набоков утверждает, что во всех составных элементах повести Лермонтова, «банальности то и дело бросаются в глаза, а неувязки зачастую производят комический эффект», но тут же замечает, что «в конечном счете, все решает целостное впечатление, в случае же с Лермонтовым это общее впечатление возникает благодаря чудесной гармонии всех частей и частей в романе»<sup>2</sup>.

Роман завершается новеллой «Фаталист», события которой явно предшествуют событиям других частей романа, но которая должна подвести некий мировоззренческий и художественный итог всему произведению. В чем состоит этот

<sup>1</sup> Мейер Г. А. Фаталист. С. 886.

<sup>2</sup> Набоков В. В. Предисловие к «Герою нашего времени» // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. С. 873.

итог? Что хотел сказать нам Лермонтов историей спора между Печориным и Вуличем? И есть ли какая-нибудь связь между этим итогом и той «чудесной гармонии всех частей и частей в романе», о которой говорит Набоков?

Ю. М. Лотман в статье «Проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова» связал тему «фаталиста» с проблемой взаимодействия различных культур, которая волновала Лермонтова в последние годы жизни. В европейском мышлении Восток однозначно связывался с фатализмом, тогда как Западная культура рассматривалась как культура, в которой выше всего ценится творческая инициатива человека, его способность изменять мир. Лермонтов, как и большинство его современников, рассматривал Россию как срединную страну между Востоком и Западом и потому метался между фатализмом и верой в безграничные возможности человека. Отсюда и противоречивые высказывания Печорина о фатализме: он то отрицает предопределение и надсмехается над «мировоззрением древних», то сам высказывается в фаталистическом духе, говоря, например, что на лице человека, который должен вскоре умереть, есть какой-то странный отпечаток неизбежной судьбы<sup>1</sup>. Однако, на мой взгляд, мировоззрение Печорина, как и мировоззрение самого Лермонтова, однозначно фаталистично. И, возвращаясь домой после спора с Вуличем, Печорин иронизирует не над самим фатализмом, а над верой древних, что судьба ведет нас к каким-то высшим целям, и что небо смотрит «с участием» на наши «битвы и торжества».

Лермонтов, конечно, полный фаталист:

Судьбе, как турок иль татарин,  
За все я ровно благодарен;  
У Бога счастья не прошу  
И молча зло переносу.  
Быть может, небеса Востока  
Меня с ученьем их пророка  
Невольню сблизили.

Следует заметить, что фатализм Лермонтова не имеет ничего общего с христианской идеей предопределения. Во-первых, это фатализм внешних событий, а не внутренних решений человека. В христианстве «действует Бог в сердцах людей, скло-

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю. М. Проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. С. 802–822.

няя воления куда бы не пожелал Он – к добру ли, ради милосердия Своего, к злему ли, по суду Своему»<sup>1</sup>. У Лермонтова же предопределение касается лишь внешних обстоятельств жизни человека, сам же человек остается внутренне свободен. Во-вторых, предопределение у Лермонтова лишено какой-либо телеологии, не имеет никаких высших целей; судьба олицетворяет здесь не Промысел Божий, а, скорее, Фортуны карточной игры. (Не случайно тема карточной игры занимает у поэта важное место и в новелле «Фаталист» и в последней, неоконченной повести «Штосс».) Таким образом, фатализм Лермонтова – это фатализм языческий, стоический. Но поскольку в остальном мировоззрение поэта остается монотеистическим, такой фатализм ведет к бунту, к богоборчеству. Поэт бунтует против Бога за то, что Он равнодушен к людям и миру, бросил их на произвол случайной и несправедливой судьбы<sup>2</sup>. Лермонтовский Демон говорит о Боге:

На нас не кинет взгляда:  
Он занят небом, не землей!

И брошенному Богом человеку остается лишь одно: стоическая любовь к судьбе, *amor fati*.

Вообще-то вера в судьбу и предопределение была свойственна многим литераторам 30–40-х годов XIX в.: В. А. Жуковскому, П. А. Вяземскому, Е. П. Растопчиной и др. В. Ф. Одоевский, в своих заметках к сочинению известного мистика Эккартсгаузену, утверждал, что «всякое происшествие можно угадать посредством Науки Чисел»<sup>3</sup>. А сестре А. С. Пушкина, которая, согласно легенде, предсказала своему великому брату раннюю насильственную смерть, принадлежат даже такие строки:

Фатализм – мой закон, он меня утешает,  
С небом, землей меня он мирит,  
Ропот в страданиях моих заглушает,  
Совість тревожную даже падит<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Августин. О благодати и свободном произволении // Гусейнов А., Ирлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 554.

<sup>2</sup> Об этом см.: Давыдов А. П. «Духовной жаждою томим»: А. С. Пушкин и становление «срединной» культуры в России. Новосибирск, 2001. С. 145–160.

<sup>3</sup> Цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма: князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1, ч. 1. С. 393.

<sup>4</sup> Там же. С. 370.

Наверное, можно сказать, что фатализм был закономерным явлением позднего романтизма и предвещал появление реалистической литературы. Фатализм как бы водворял идеальное, таинственное и мистическое в саму действительность. Ранним романтикам действительность представлялось пошлой, ничемной, скучной, пустой, теперь же она наполнялась тайным смыслом загадочного «закона жизни». Случайные и банальные события обыденной жизни выстраивались благодаря фатализму в предначертанную свыше *линию судьбы*. В том же контексте можно интерпретировать увлечения людей 40-х годов философией Гегеля, концепция исторического развития которого явно носила характер логического фатализма и «восстановливала в правах» действительность как сферу «развертывания» Абсолютного Разума. И на этом фоне начинает формироваться жанр реалистического повествования.

Р. Барт в работе «Введение в структурный анализ повествовательных текстов» писал: «Есть все основание считать, что механизм сюжета приходит в движение именно за счет смешения временной последовательности и логического следования фактов, когда то, что случилось после некоторого события, воспринимается как случившееся вследствие него. В таком случае можно предположить, что сюжеты текста возникают в результате систематически допускаемой логической ошибки, обнаруженной еще средневековыми схоластами и воплощенной в формуле *post hoc, ergo propter hoc*. Эта формула могла бы стать девизом самой судьбы, заговорившей на языке повествовательных текстов»<sup>1</sup>.

В чем особенность логики художественного повествования? Х. Л. Борхес, например, считал, что логика повествовательного искусства представляет собой «архаическую логику симпатий, которая предполагает связь между вещами либо в силу их внешнего сходства, либо пространственной близости»<sup>2</sup>. А литературовед В. Д. Днепров полагал, что здесь мы имеем дело с самой обычной логикой, и «сюжет представляет как бы художественный аналог логического доказательства в его принудительно-

<sup>1</sup> Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты. Статьи. Эссе. М., 1987. С. 398.

<sup>2</sup> Борхес Х. Л. Повествовательное искусство и магия // Борхес Х. Л. Письмена Бога. М., 1994. С. 202.



сти»<sup>1</sup>. Но так или иначе, повествовательный жанр предполагает некую логику событий, которая обладает «принудительностью» логики высказываний и выстраивает некие *необходимые связи*, которые можно назвать *линией судьбы*.

Еще важнее подчеркнуть, что «логический фатализм» реалистического повествования во многом изменил и представление о человеке. В классической литературе действуют люди с заданными свойствами: правдолюбцы, глупцы, честолюбцы, лицемеры, распутники. Романтизм «открыл» противоречие различных положительных и отрицательных свойств в одном человеке, борьбу между ними. Реалистическая же проза «открыла» человека «без свойств», т. е. человека, поступки которого определяются исключительно внешними обстоятельствами. Неслучайно литературовед Г. А. Гуковский считал, что реализм XIX в. всецело перенес ответственность на среду, освобождая от нее отдельного человека<sup>2</sup>. Таким образом, реалистическое повествование XIX в. как бы реализовало эстетический принцип Аристотеля, который в своей «Поэтике» (1450a20) утверждал, что в искусстве персонаж второстепенен и целиком подчинен сюжетному действию: могут существовать сюжеты без характеров, однако характеры без сюжетов существовать не могут<sup>3</sup>. В реалистической прозе сюжет или история не раскрывает характера, а создает его.

Сознательно в своем творчестве такие художественные принципы стал воплощать Л. Н. Толстой. В своем дневнике писатель отмечал: «Одно из величайших заблуждений при суждениях о человеке в том, что мы называем человека умным, глупым, добрым, злым, сильным, слабым, а человек есть все: все возможности, есть текучее вещество»<sup>4</sup>. Поэтому у Толстого предметом изображения выступают не *типы* и *характеры*, а сама жизнь с ее общими для всех людей законами. В свое время эту особенность творчества Толстого весьма точно подметил М. Пруст, писавший, что у Толстого «впечатление мощи и жизненности возникает именно потому, что все это не результат наблюдений, но что каждый жест, каждое слово, каждое действие является лишь выражением закона, и мы

как бы движемся среди законов»<sup>1</sup>. Но что представляют собой эти законы жизни, существующие помимо наблюдаемых характеров и типов, о которых говорит Пруст? На мой взгляд, это и есть *законы логики событий* или, иначе говоря, *законы судьбы*. И перенос внимания с *характеров* на таким образом понимаемые *законы жизни* мы находим уже в «Герое нашего времени» Лермонтова, хотя здесь подобный перенос, вероятно, осуществляется еще бессознательно.

В. Г. Белинский считал, что образ Печорина написан Лермонтовым блекло, неопределенно, «не совсем художественно» и не обладает теми яркими, типологическими характеристиками, которыми обладают остальные персонажи романа. По мнению критика, такая неполнота образа произошла в результате того, что Печорин – это сам Лермонтов. Персонаж здесь недостаточно отчужден от своего автора, и автор не может взглянуть на него со стороны. «Чтобы изобразить верно данный характер, надо совершенно отделиться от него, стать выше его, смотреть на него как на нечто оконченное, – писал Белинский. – Но этого, повторяем, не видно в создании Печорина. Он скрывается от нас таким же неполным и неразгаданным существом, как и является нам в начале романа»<sup>2</sup>. Однако, на мой взгляд, образ Печорина столь размыт вовсе не только потому, что Печорин – это Лермонтов. Просто у Печорина нет предваряющей его образ сущности. Зато есть предопределяющая происходящие с ним события судьба. Печорин не злодей и не циник, но, как говорит он сам, «судьба кидает его как камень», делая причиной несчастья людей. Вне своей судьбы, Печорин – ничто, но это-то и делает его свободным. Лермонтов тоже нес в себе элемент некой пустоты, и потому бунтовал против Бога за то, что Всевышний делает его таким, а не иным, за то, что бросает его на произвол судьбы. Позднее Н. А. Бердяев будет учить, что тайна человека заключается в его причастности Небытию, которое есть основа «несотваренной Свободы». Лермонтов, конечно, еще далек от подобной постановки вопроса. Но художественная интуиция поэта ведет его примерно в том же направлении.

<sup>1</sup> Днепров В. Д. Идеи времени и формы времени. Л., 1980. С. 130.

<sup>2</sup> См.: Гуковский Г. А. Реализм Гоголя. М.; Л., 1959. С. 451–456.

<sup>3</sup> См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 4. С. 652.

<sup>4</sup> Толстой Л. Н. Дневниковая запись 19 марта 1898 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 53. С. 150.

<sup>1</sup> Цит. по: Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. Л., 1977. С. 388.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Герой нашего времени, сочинение М. Лермонтова // Белинский В. Г. Собр. соч.: В 3 т. М., 1948. Т. 1. С. 627.

Итак, человек, пишущий прозу, создает логические связи между «атомарными» событиями нашей жизни, формируя тем самым жизненный мир как нечто организованное и упорядоченное. Вне повествования, действительность – набор случайных и бессмысленных фактов. Повествование придает случайности характер необходимости. Как утверждал П. Рикер, объясняя сущность повествовательного искусства, «случайность, то есть возможность для определенного события развиваться совершенно по-другому, обретает гармонию с необходимостью и вероятностью: то, что в жизни могло бы быть чистой случайностью, не связанной с необходимостью или вероятностью, в процессе повествования способствует развитию действия»<sup>1</sup>. Поэтому пишущий прозу всегда в той или иной степени фаталист, так как верит, что между фактами и событиями существуют сверхличные и необходимые сцепления.

Здесь следует вспомнить, что любая культура в своей основе задержит некий нарратив, например, миф или летопись. В иудео-христианской культуре мир как целое существует лишь благодаря Библии, которая повествует о сотворении этого мира и пророчествует о его конце. Дальше всего в этих представлениях пошел ислам, утверждающий, что Коран существовал еще до сотворения мира. Может быть, именно поэтому исламу в наибольшей степени свойствен фатализм. (Так, по крайней мере, принято считать в христианском мире.)

В этом смысле можно вполне серьезно относиться к утверждению Мережковского, что Лермонтов обладал пророческим даром, так как был «не от мира сего», был причастен к Вечности, в которой одновременно дано прошлое и будущее. «Кто рассказывает истории... подобен тем, кто занимается Меркавой (т. е. созерцанием Престола Божьего. – А. Б.)» – утверждает иудейская мистика<sup>2</sup>. Сочинение историй – это продолжение творения мира, или то, что в русской религиозной философии принято было называть Теургией – Божьей работой. А фатализм и пророческий дар – основа этой «Божественной работы», необходимые спутники всякого повествования.

<sup>1</sup> Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 24.

<sup>2</sup> Цит. по: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 428.

## КАРАТЕЛЬНАЯ СИЛА ВЕЩЕЙ

Владимир Сергеевич Соловьев как-то признался, что никогда не мог дочитать до конца роман Льва Толстого «Анна Каренина». «Ненавижу обыденщину», – пояснил философ. В наши дни это признание вряд ли кого-либо удивит. Недавно один литератор, выступая в телевизионной программе, заметил, что невозможно даже представить себе современного молодого человека, который бы целиком прочитал «Войну и мир». А ведь в «Войне и мире» есть приключения, баталии, политическая история. Что после этого можно сказать о такой многостраничной семейно-бытовой драме, как «Анна Каренина»? Наверное, она в принципе находится вне пространства современного чтения. И все-таки, по-моему, даже такой романтик и ненавистник обыденщины, как В. С. Соловьев, изменил бы свое отношение к роману Толстого, проживи он немного дольше. Роман «Анна Каренина» – произведение для очень взрослых людей, взрослых не по количеству прожитых лет, а по накопленному опыту житейских разочарований. А какое знание приходит к человеку в таком «возрасте»? Конечно, приходит понимание, что жизнь, в основном, и состоит из сплошной «обыденщины». Что в ней все складывается совсем не так, как, казалось, должно было бы сложиться. Что результаты поступков, как правило, не имеют никакого отношения к их мотивам. Но главное даже не в этом. Главное, что начинает с возрастом понимать человек, склонный хотя бы в небольшой мере обобщать прожитые дни и вникать в смысл происходящих с ним событий, так это то, что в жизни и вправду осуществляются грозные слова, которые Толстой вынес в эпиграф своего великого романа: *«Мне отмщение, и Аз воздам»*.

Эти слова встречаются в Библии дважды. Первый раз – во «Второзаконии», во фрагменте, именуемом «песнь Моисея» (Втор. 32:35). «У Меня отмщение и воздаяние», – говорит здесь Господь. И хотя во фрагменте речь идет лишь о том, что враги Господа не останутся безнаказанными, веками эта

фраза истолковывалась как запрещение людям мстить за себя. Мы не должны мстить за себя; прерогатива отмщения и воздаяния принадлежит только Богу. Именно в таком смысле повторяет слова «Второзакония» апостол Павел в «Послании к Римлянам» (Рим. 12:19). Наставляя повсеместно преследуемых христиан, апостол говорит им: «Не мстите за себя, возлюбленные мои... Ибо написано: “Мне отмщение. Я воздам”».

Почти все критики и комментаторы «Анны Карениной» толковали философию романа в свете его эпитафия. В духе недопустимости не только отмщения, но и какого-либо суда людского над героиней романа понял смысл эпитафия, например, Ф. М. Достоевский. Вообще-то Достоевский счел роман Толстого антисоциалистическим. Социалисты – это те, которые полагают, что грехи и страдания людей проистекают из неправильных общественных отношений, и что, изменив эти отношения, можно «вылечить» мир, избавить его от зла. Роман же Толстого говорит о том, что истоки греха находятся гораздо глубже, в неизведанных тайнах человеческой души, для которых не может быть ни то что «лекарей», но даже судей. «Ясно и понятно до очевидности, – писал Достоевский, – что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая остается та же... что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизведанны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть Тот, который говорит: “Мне отмщение, и Аз воздам”»<sup>1</sup>.

На наш взгляд, при всей общей справедливости приведенного рассуждения Достоевского, к роману Толстого оно не имеет отношения. Какие такие «тайны» заключены в душе Анны Карениной? Она – не «подпольный человек», не Кириллов, не Иван Карамазов и даже не Смердяков, а всего лишь женщина, которая хочет быть счастливой, хочет любви. Кроме того, разве может вообще идти речь о героине романа Толстого, как о ком-то, творящем зло? Исток трагедии Анны Карениной не в ней самой и, конечно, не в общественном устройстве, а в чем-то ином, в некоем сверхличном, и сверхсоциальном начале, может быть именно в том, которое мы обычно называем *судьбой*.

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. СПб., 1878. С. 189.

Представляется, что гораздо точнее, чем Достоевский, определил смысл эпитафия романа А. Фет. «Граф Толстой, – писал поэт, – указывает на “Аз воздам” не как на розгу брюзгливого наставника, а как на карательную силу вещей»<sup>1</sup>. Возмездие исходит не от людей, а заложено в самой природе вещей, в Боге. Но и Бог – это не «строгий наставник», который «сечет» нас за провинности, а Тот, кто устроил мир таким образом, что последствия наших действий имеют для нас «карательную силу». В подтверждение своих слов, Фет приводит слова Шиллера: «Закон природы смотрит сам за всем...». Известно, что Толстой вполне согласился с подобной трактовкой философии романа: в своем ответе Фету, он, выделив мысль о «карательной силе вещей», заявил: «Сказано все то, что я хотел сказать»<sup>2</sup>.

Интерпретации философии романа Толстого, сделанные Достоевским и Фетом, интересно сравнить с рассуждениями К. Н. Леонтьева, содержащимися в его поздней работе «Анализ, стиль и веяние. О прозе Льва Толстого». В этой статье Леонтьев выражает свое крайнее недовольство всей современной ему русской литературой, в особенности тем ее направлением, которое восходит к гоголевской «Шинели», и которое принято называть *психологической прозой*. Возмущение у философа вызывает сам художественный метод этой литературы, основанный на «ковыряниях в душах», подглядывании и подсматривании. Причем самым отвратительным образчиком этой литературы Леонтьев считает, конечно, творчество Достоевского, болезненный и извращенный «трагизм» которого «может только разохотить каких-нибудь психопатов, живущих по плохим меблированным комнатам»<sup>3</sup>. Однако для прозы Льва Толстого Леонтьев делает исключение. Хотя Толстой, по его мнению, внес свою лепту в современный литературный психологизм, в целом его творчество движется в ином направлении. Например, в «Воине и мире» помимо «ковыряния в душах» мы видим панораму великой битвы, героев, умирающих от ран и т. п. Здесь имеет место трагизм совершенно иного толка, чем у Достоевского; трагизм романа Тол-

<sup>1</sup> Цит. по: Бабаев Э. Г. Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. М., 1993. С. 171.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Анализ, стиль и веяние. О романах Льва Толстого. М., 1911. С. 7.

стого очищает и облагораживает душу. Еще выше «Войны и мира» Леонтьев ставит роман «Анна Каренина». И, рассуждая о достоинствах этого романа, Леонтьев формулирует мысль, которая, с моей точки зрения, ключевая для понимания художественного метода Толстого: трагизм романа «Анна Каренина» проистекает не из «копаний» в психологии персонажей, а из развития самого действия, из *логики событий*, из «связи между неизменным прошедшим, мгновенным настоящим и неизвестным будущим, которая сохранена и видна чуть не до математической точности»<sup>1</sup>. Именно *логика событий*, а не «тайны человеческой души», – главный источник страданий человека в его земной жизни.

Итак, согласно Леонтьеву, существуют два метода художественного анализа человеческих трагедий: метод «ковыряния в душах» и метод постижения логики событий. В XX в. литературоведы будут говорить о двух видах конфликтов в психологической прозе: *свободном* и *принудительном*. Об этих двух видах конфликтов рассуждала, например, Л. Я. Гинзбург<sup>2</sup>. Свободный конфликт – это конфликт, проистекающий из внутреннего духовного состояния героя, из идей, которые человек свободно выбирает, и которые затем обуславливают его поведение. Принудительный конфликт – это конфликт, возникающий исключительно под давлением внешних обстоятельств. По мнению Л. Я. Гинзбург, литература XX в. сделала акцент на принудительном конфликте, тогда как литературу XIX в. в большей степени интересовал конфликт свободный. Дальше всех в разработке темы свободного конфликта пошел Достоевский и довел ее до абсолютного выражения в образе Кириллова, застрелившегося без всякого внешнего повода. В качестве примера свободного конфликта Л. Гинзбург рассматривает и Константина Левина из «Анны Карениной». У Левина все хорошо: он – процветающий помещик, счастливый муж и отец, но размышления о смысле жизни и смерти доводят его до того, что он близок к самоубийству. Однако я от себя добавлю, что в историях Константина Левина и Анны Каренины, которые в романе Толстого почти не пересекаются, писатель как раз сталкивает два вида конфликтов. И если Левина к мыслям о самоубийстве приводит его собственное фи-

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

<sup>2</sup> Гинзбург Л. Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л., 1989. С. 347–350.

лософствование, то Каренину толкает под поезд совокупность обстоятельств ее жизни или, говоря точнее, *логика событий*... Не случайно К. Леонтьев утверждал, что самым неудачным в художественном отношении и неприятным персонажем у Толстого является именно Константин Левин, который со своим самоистязанием и богоискательством, «такой же противный лично, как и сам Лев Николаевич»<sup>1</sup>.

В более общем метафизическом плане и уже без всякой связи с романами Толстого о двух видах конфликтов говорит Н. А. Бердяев в работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Бердяев выделяет два вида трагедий: трагедию рока и трагедию свободы. Первая была известна античной культуре, вторая полностью раскрылась только в христианстве. В основе трагедии рока лежат неизбежные законы бытия, которым подчинены не только люди, но и боги. Это – «несчастье и страдание безвинное и безысходное»; и выход из этой трагедии возможен только через эстетическое с ней примирение, через *amor fati* стоиков. В основе же христианской трагедии свободы лежит человеческий дух, свободный от власти мира, власти космических сил. Даже самая первая человеческая трагедия – трагедия изгнания из Рая – была порождением свободного решения первых людей отвесть плоды с Древа познания добра и зла. И здесь есть понятие о сверхмиром Боге, «к которому можно апеллировать на страдание, на несчастье, на “роковое” в жизни». Поэтому трагедия свободы – трагедия не безвинная, но и не безысходная<sup>2</sup>.

Впрочем, Бердяев считает, что христианству известно и понятие Рока. Только сам Рок здесь мыслится как продукт свободы. Человек своими свободными действиями создает такие ситуации в мире, которые самого же человека поработают, становятся для него внешней, объективной необходимостью. Суть знаменитого бердяевского учения об «объективации» как раз заключается в том, что мы сами создаем мир, в котором живем, но созданный нами мир с его законами нам же враждебен, так как постоянно покушается на нашу свободу. В этом бесконечном превращении свободы в рок, по мысли

<sup>1</sup> Из переписки К. Н. Леонтьева, с предисловием и примечаниями В. В. Розанова // Русский вестник. 1903. Т. 285 (май–июнь). С. 431.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 64–66.

философа, и состоит Промысел Божий. Таким образом, в мире действует три силы: *свобода*, которая есть человеческий дух, *рок*, т. е. «природа осевшая и отвердевшая» и *Промысел Божий*, в котором противоположность между свободой и роком исчезает.

«Вооружившись» подобной метафизикой, обратимся опять к Толстому, но сначала не к «Анне Карениной», а к «Войне и миру», к представленной в этом романе философии истории. Толстого часто упрекали в логическом противоречии. Писатель, с одной стороны, говорит о том, что от личности в истории ничего не зависит и все происходит стихийно, само собой; с другой стороны, он морализирует по поводу исторического процесса, считает человека ответственным за то, что происходит вокруг него и ставит в вину тому же Наполеону гибель миллионов людей. Н. К. Михайловский, например, с изумлением отмечал, что в исторической концепции Л. Толстого «приходится осуждать то, что в данную минуту не может не существовать. Как тут быть? Это противоречие известно с очень давних пор, и много умных и глупых, ученых и неученых голов билось над его разрешением»<sup>1</sup>. В действительности, у Толстого никакого противоречия нет. В истории все действительно происходит стихийно, а люди, становясь звеном в бесконечной цепочки причинно-следственных связей, лишь выполняют роли, предписанные им ходом исторической драмы. Но роли свои люди выбирают сами, они – результаты наших свободно принятых решений. А вне этих ролей никакой «исторической драмы» не сложилось бы. И в этом смысле человек несет моральную ответственность за выбранную им роль и все, что с ней связано.

Сказанное имеет отношение не только к историческим судьбам народов, но и к личной, индивидуальной судьбе. Объяснение судьбы героини романа «Анна Каренина» выстраивается Толстым на тех же философских предпосылках, что и объяснение исторических процессов в романе

«Война и мир». Человек свободно выбирает тот или иной поступок, но каждый выбранный поступок создает ситуацию, по отношению к которой человек не свободен, которая выступает для человека в качестве внешней необходимости и в той или иной степени предопределяют последующий выбор

<sup>1</sup> Михайловский Н. К. Десница и шуйца гр. Л. Н. Толстого // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 63.

поступков. Складываясь в цепочку, эти ситуации и образуют то, что мы называем судьбой или роком. И хотя судьба заставляет человека подчиниться независимой от него «логике событий», человек все-таки несет ответственность за то, что с ним происходит.

Однако каким образом складывается сама «цепочка» причинно-следственных связей? Как соединяются между собой «атомарные» события исторической или личной жизни? В «Войне и мире» Толстой вводит для объяснения исторического процесса понятие «дифференциала истории».

«Дифференциал истории» – это отдельное человеческое влечение, которое, подобно математическому дифференциалу, представляет собой бесконечно малую величину. Складываясь друг с другом, эти отдельные и разнонаправленные влечения образуют некую функцию, которая и есть то, что мы называем «ходом истории». И мы, по мнению писателя, сможем понять и объяснить историю тогда, когда научимся находить эти бесконечно малые величины и брать их суммы, т.е. интегрировать.

В 1868 г. друг Толстого, математик кн. С. Н. Урусов, в книге «Обзор кампании 1812 и 1813 годов: военно-математические задачи» задался вопросом: а почему, собственно, мы не можем использовать дифференциальные и интегральные исчисления для объяснения исторических процессов? Ответ Урусова заключался в следующем: отдельное человеческое влечение представляет собой «ничтожно малую», но не «бесконечно малую» величину в истории, в результате чего мы имеем здесь дело не с *непрерывными*, а с *прерывными* функциями, с которыми мы пока не умеем работать. Между «ничтожно малыми» приращениями прерывных функций существует некий разрыв, который и есть мера неопределенности и свободы<sup>1</sup>. Спустя некоторое время, по инициативе Урусова, в Москве был создан философско-математический кружок, председателем которого стал известный математик Н. В. Бугаев. Кружок поставил своей целью разработку некой теории прерывных функций. Эту теорию называли *аритмологией*. Причем члены кружка усматривал в *аритмологии* не только новое направление в математике, но и новое мировоззрение. Если традиционная аналитическая математика говорит, что по каждому бесконечно малому приращению функции можно су-

<sup>1</sup> Урусов С., кн. Обзор кампании 1812 и 1813 годов: военно-математические задачи. М., 1868. С. 101.

дить обо всей функции и тем самым как бы утверждает жесткую подчиненность всех элементов бытия единым, универсальным законам, то *аритмология*, напротив, настаивая на прерывности и «зернистости» бытия, оставляет место для самостоятельности каждой бесконечно малой сущности и утверждает некоторую неопределенность в развитии универсума. По мнению участников философско-математического кружка, все это позволяет включить в научную картину мира представления о свободе и случайности. *Аритмология* показывает, что в мире есть место свободе воли, и в то же время свобода воли может действовать, подчиняясь общим закономерностям.

Московский философско-математический кружок развалился под напором математической критики. Никакой математически обоснованной теории прерывных функций членам кружка создать не удалось. Однако, с философской точки зрения, мысль уподобить анализ исторических или личных судеб анализу математических функций, на мой взгляд, не лишена здравого смысла. Исторические или личные судьбы подобны математическим функциям в том смысле, что они могут быть охарактеризованы в целом по их «малому приращению», т. е. по отдельному поступку, решению или стремлению. Но поступки, решения и стремления – не *бесконечно* малые приращения. И мы действительно имеем дело с «прерывными функциями», которым свойственен значительный элемент неопределенности.

Не зная, возможно ли описывать личные или исторические судьбы на языке математики, я попробую обратиться к языку логики. Но вначале отмечу, что последовательность событий как в личной, так и в общественной жизни имеет сходство не столько с каузальными связями в природе, в которых, как доказал еще Д. Юм, причина и следствие являются логически независимыми друг от друга, сколько с *логическим* следованием. В противном случае, мы не могли бы умозаключать от настоящего к прошлому. В свое время историк Р. Дж. Коллингвуд утверждал, что только гегельянская концепция, согласно которой сменяющиеся друг друга исторические периоды связаны отношением логического следования, может сделать историческое мышление доказательным. «Если... временная последовательность и логическое следование не имеют друг с другом ничего общего... если временной ряд – просто совокупность несвязанных событий, мы никогда не смогли бы до-

казывать от настоящего к прошлому»<sup>1</sup>. Это не означает, что мы можем логически предсказывать будущее. Логически необходимым могут быть лишь рассуждения от настоящего к прошлому, но не к будущему. Но и будущее не безразлично по отношению к настоящему: последнее, по крайней мере, ограничивает возможности. Если я вижу перед собой некоего профессора, то я могу заключить, что в прошлом он окончил какой-то вуз, получил высшее образование. И этот вывод будет обладать достоверностью простого категорического силлогизма, так как в понятии «профессор» уже содержится понятие «высшее образование». Однако если я вижу перед собой человека, получившего высшее образование, я не могу с необходимостью сделать вывод, что он станет профессором, хотя вероятность такого развития событий значительно выше, чем при других обстоятельствах.

К такому же выводу относительно прошлого и будущего нас подводят и рассуждения крупнейшего логика XX в. Г. Х. фон Вригта. Согласно фон Вригту, объяснение и понимание как отдельного, так и коллективного (исторического) действия представляет собой как бы обращенную форму «практический силлогизм» Аристотеля. В «практическом силлогизме» *большая посылка* говорит о цели действия, *меньшая посылка* связывает эту цель с некоторым действием как средством ее достижения, а в *заключении* говорится о совершенном действии как о результате. В историческом же объяснении, напротив, за исходное берется результат, а *заключением* оказывается суждение о цели действия. Но здесь возникает любопытная ситуация. «Практический силлогизм» сам по себе не является доказательным: связь между посылками и заключением не носит в нем характера логического следования. Однако в *обращенной форме* этот силлогизм приобретает характер логического доказательства. Фон Вригт пишет: «Посылки практического вывода не вызывают действие с логической необходимостью, из них не следует “существование” соответствующего им заключения. Постепенно подготавливая действие, силлогизм является “практическим”, но он отнюдь не является примером логического доказательства. Практическое рассуждение приобретает логически доказательный характер только после того, как действие уже совершено, и для объяснения или

<sup>1</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980. С. 106.

подтверждения его строится это рассуждение. Можно было бы сказать, что необходимость практического вывода – это необходимость, полученная *ex post actu*<sup>1</sup>. Все сказанное, по сути дела, является логической экспликацией того тривиального факта, что прошлое всегда выступает для нас в аспекте необходимости, а будущее – в аспекте возможности.

Итак, *судьба* – это неизбежность в прошлом и ограниченность возможностей в будущем. И мы движемся по отмеренному нам отрезку времени, прогрессивно накапливая ограничения своих возможностей вплоть до того последнего, полного ограничения, которое есть смерть.

В романе Милана Кундеры «Бессмертие» один из персонажей, отвечая на вопрос, верит ли он в Бога, говорит: «Я верю в компьютер Творца». Из дальнейшего рассуждения становится ясно, что этот персонаж представляет Бога в виде некоего программиста, создавшего программу для нашего мира. Ввести программу в мир-компьютер – вовсе не означает, что будущее запланировано в деталях и Богом изначально предопределено, что, например, в 1815 г. состоится сражение при Ватерлоо; дано лишь то, что человек по природе своей агрессивен, что войны нам уготованы и т. п. Все остальное предоставлено случаю. Программа указывает лишь пределы возможностей<sup>2</sup>. Желая продолжить аналогию Кундеры, но имея смутные представления об устройстве компьютерных программ, я предположу, что наша жизнь, протекающая в рамках заданной свыше программы, напоминает «алгоритм свободного типа». В таком алгоритме заранее не расписаны все шаги от поставленной цели до конечного результата, но каждый сделанный шаг определяет возможности последующих шагов, и то, каким может быть следующий шаг, выясняется только после осуществления предыдущего.

Таким образом, наш мир представляет собой некоторую «программу», в которой каждое наше действие должно оцениваться по отношению как к будущему, так и к прошлому. По отношению к будущему, совершенное действие ограничивает варианты последующих действий, уменьшает степень нашей свободы; а по отношению к прошлому оно становится роковой необходимостью, изменить которую уже не в наших силах.

<sup>1</sup> Вригт Г. Х. фон. Объяснение и понимание // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избр. труды. М., 1986. С. 147.

<sup>2</sup> Кундера М. Бессмертие. СПб., 2004. С. 16–17.

Однако причём тут *отмщение* и *воздаяние*? Причём тут вообще этика? Все это было бы необъяснимо, если бы добро и зло представляли собой изначально объективные и противопоставленные нам сущности, между которыми мы совершаем свой выбор. Но в действительности добро и зло – это то, что мы сами создаём своей деятельностью, побочные следствия наших «шагов». Сам же созданный Богом мир находится «по ту сторону добра и зла». Это – одна из центральных интуиций русской философии начала XX века. Так Л. Шестов считал, что Первые люди, сорвав плоды с Древа познания, не столько познали, что есть добро и зло, сколько породили и то и другое. А Н. Бердяев утверждал, что «свобода есть... не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»<sup>1</sup>. Если в этом контексте продолжить аналогию Кундеры, то можно сказать, что компьютерная программа, подобно миру, сама по себе не знает ни добра и ни зла. Но мы, работая с программой, то и дело совершаем «ошибочные действия», в результате которых программа «зависает», «вылетает», на экране появляется надпись: «Программа выполнила недопустимую операцию и будет закрыта». Здесь наши ошибочные действия – это и есть *зло*; а то, что в дальнейшем происходит с компьютером, нельзя расценить иначе как *отмщение* и *воздаяние*.

Анна Каренина совершает ряд недопустимых операций и закрывает программу!

У комментаторов «Анны Карениной» неоднократно возникал вопрос: почему принцип «отмщения и воздаяния» распространяется в романе только на Анну, и не распространяется, например, на такого «грешника», как Степан Облонский?<sup>2</sup> Ответ на этот вопрос кажется очевидным: у Степана Облонского *другая программа*. Стива Облонский – другой человек, чем его сестра; у него иная психология, иная физиология, и в его «программе» связь с гувернанткой не выступает «ошибочной операцией». Может быть, в этом примитивном рассуждении и заключен ответ на вечный вопрос ветхозаветного Иова (Иов. 12:6; 21:7–14): почему «покойны шатры нечестивых» и «беззаконные проводят дни свои в счастье»?

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 70.

<sup>2</sup> См. например: Алданов М. Толстой и Роллан. Т. 1. Пг., 1915. С. 169–170; Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой. Семидесятые годы. М., 1974. С. 163–165, 173.

В мире, как в программе, все должно находиться на своем месте. Когда нечто, в результате наших действий, смещается со своего места, возникает то, что мы называем злом. И затем с неизбежностью следует отмщение и воздаяние. Ж. Делез, объясняя значение этических оценок происходящих в нашей жизни *событий*, писал: «Либо в этике вообще нет никакого смысла, либо все, что она может сказать нам, сводится к одному: мы заслужили то, что с нами происходит»<sup>1</sup>. В этой фразе, на мой взгляд, есть значительная доля преувеличений и по отношению к этике, и по отношению к тому, что с нами происходит. Но, несомненно, лишь одно: если мы пытаемся как-то изменить мир и свое место в нем, если мы относимся к жизни «творчески», то зло, отмщение и воздаяние будут сопровождать нас всегда. Они – «логически» необходимый элемент нашей судьбы.

В заключение приведу слова, сказанные примерно 700 лет назад в одном таинственном сочинении: «Знай и поверь, что змей с момента своего сотворения должен был пребывать на своем месте, и тогда он был бы очень нужен для последующего исправления мира... Местом его было служить произрастанию и размножению, и это есть тайна древа познания добра и зла. Посему предостерег Господь, да будет Он благословен, Первого человека не касаться древа познания, пока добро и зло в нем слиты воедино. Но также сказано: “И взяла плодов его” (Быт. 3:6), и вот внешняя нечистота вошла вовнутрь... Знай, что каждое деяние Божье, если на своем месте оно, в том, что уготовано и предопределено ему, – хорошо оно. Если же изменяет оно свое место и покидает его, то становится злом. И потому сказано (Ис. 45:7): “Делаю мир и произвожу зло”»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 180.

<sup>2</sup> Йосеф Джикатила. Тайна Змея и суд над ним // Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 298–299.

## ПРОРОЧЕСТВА

### СВЕТ С ВОСТОКА

Хорошо составленные пророчества не могут не сбываться. Это относится не только к величайшим пророчествам, вроде книги пророка Даниила или Апокалипсиса св. Иоанна, но даже к цыганскому гаданию на картах, если конечно гадалка обладает достаточным уровнем профессионализма. Мастерски выполненное пророчество говорит на языке таких символов и образов, которые могут быть применимы в принципе к любой ситуации. К какому бы времени или региону мы ни отнесли то или иное предсказание, мы всегда найдем нечто, что может быть истолковано как свершение обещанных событий.

Я говорю это вовсе не из просветительского желания подвергнуть пророчества рациональной критике, а для того, чтобы обратить внимание на семантические особенности пророческих текстов. Можно согласиться с Ж. Делёз, который считал, что пророки – это «главные специалисты по знакам»<sup>1</sup>. Знаменитые пророчества сродни великим произведениям искусства, которые потому и «вечны», что могут интерпретироваться по-разному и в каждую эпоху приобретают новый смысл.

В России расцвет пророческой и мистической литературы пришелся на эпоху царствования Александра I. «Тайное знание» того времени было, в основном, импортным. Большую популярность приобрели учения таких виднейших европейских мистиков, как Я. Бёме, Э. Сведенборг, Ф. Фенелон; были переведены и изданы важнейшие сочинения Эккартсгаузена, И. Таулера, И. Госнера. Впрочем, появлялась и отечественная

<sup>1</sup> Делёз Ж. Критика и клиника СПб., 2002. С. 188.



мистико-морализаторская литература. Увлечение мистицизмом охватило, как известно, даже высшие правительственные круги, включая самого императора Александра I.

Разумеется, мистическим воодушевлением была тогда охвачена не только Россия, но и Западная Европа. Мистицизм был неотъемлемой частью художественного и философского романтизма. «Романтизм, – утверждал В. М. Жирмунский, – является своеобразной ... формой развития мистического сознания»<sup>1</sup>. И, обращаясь к европейской и русской мистической литературе той эпохи, мы неизменно наталкиваемся на образ «светоносного Востока» – излюбленного объекта всех романтических чаяний.

Среди мистических писателей, пользовавшихся особым авторитетом у немецких и русских романтиков, следует выделить вестфальского глазного врача, а по совместительству пиетиста, духовидца и пророка Иоганна Генриха Юнга-Штиллинга (1740–1817). В молодости Юнг-Штилинг был близок предромантическому литературному движению «Шторм и натиск», дружил с Гёте, переписывался с Кантом. Его собственные сочинения, состоявшие, в основном, из моралистических наставлений и пророчеств, нередко принимали форму художественного повествования. В России первой четверти XIX в. Юнг-Штилинг был чрезвычайно популярен. Все его книги были переведены на русский язык, в переписке с ним состояли многие высокопоставленные государственные деятели, духовная ученица Штиллинга г-жа Грюднер некоторое время играла заметную роль при русском дворе, а в 1814 г. русское правительство ссудило Штилингу значительную денежную сумму, и сын мистика был принят в Петербурге на службу.

Особую популярность среди русских читателей получило сочинение Юнга-Штиллинга «*Der graue Mann*», переведенное на русский язык известным российским мистиком, издателем «Сионского Вестника», писателем и переводчиком А. Ф. Лабзиным. В этой книге Штилинг собрал свои очерки, написанные в 1797–1805 гг. Очерки объединяло то, что в них действовал один и тот же персонаж: некий загадочный человек, странствующий по охваченной войной Европе, угрожающий, пророчествующий и утешающий измученных бедствиями людей. *Der graue Mann* переводится на русский как *Серый чело-*

<sup>1</sup> Жирмунский В. И. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1912. С. 10.

век. Однако Лабзин считал такой перевод названия маловыразительным. *Серый* по-немецки означает также *седой* и *угрюмый*, что вполне подходит к образу главного персонажа повести; но по-русски *серый* – это скорее *невежественный*, что уж никак не соответствует замыслу автора. Гораздо выразительней Лабзину показалось имя главного персонажа. Два немецких имени и фамилию Серого человека Лабзин перевел на русский; получилось: *Угроз Богданович Световостоков*. *Угрозом* Серый человек назван потому, что угрожает погрязшему в грехах человечеству. *Богданович* он потому, что послан на землю не иначе как самим Богом. Фамилия же *Световостоков* указывает на родину Угроза Богдановича – Вечный Восток. В России повесть Юнга-Штиллинга вышла под названием «Угроз Световостоков».

«Я имею целью, – вещает Угроз Световостоков, – набирать воинов для рати Господней». Пришло время бед. И раньше бывали войны, голод и мор, но нынешнее время превзошло в этом отношении все прежние времена. «Не есть ли все этот признак скорого избавления от всяких бед? Не должны ли мы тем более радоваться, что спасение наше так близко»<sup>1</sup>.

Как и положено любому христианскому пророку, Угроз Световостоков занимается толкованием ветхозаветной книги пророка Даниила и Апокалипсиса св. Иоанна. В книге пророка Даниила вавилонский царь Навуходоносор видит во сне некое тело, голова которого золотая, грудь серебряная, спина медная, а ноги из железа смешанного с глиной. Четыре части тела, объясняет Угроз Богданович – это четыре Царства, в плену которых находились евреи: Вавилон, Персия, Греция и Рим. Две ноги из железа и глины – это две части, на которые разделится Римская империя: Западная и Восточная. И сии ноги будут разбиты неким камнем, скатившимся с горы, в результате чего рухнет все тело.

Имеют ли отношение эти символы к современным событиям? Имеют, отвечает Угроз Световостоков, так как Римская империя существует и поныне. Ее западная часть – это современная Западная Европа, а Восточная – это то, что является в наши дни миром магометанским. И обе эти части современного Рима по всем признакам скоро должны будут рухнуть, что ознаменует собой конец земной, человеческой истории.

<sup>1</sup> Юнг-Штилинг И.Г. Угроз Световостоков: В 3 ч. Ч. 1. СПб., 1806. С. 83.

Те же царства Навуходоносор видит и в облике четырех зверей, выходящих из моря. Эгих зверей мы встречаем и в Апокалипсисе. Последний зверь – это опять же Римская империя. И тут Угроз Световостоков рекомендует обратить внимания на рога последнего зверя. Среди десяти рогов зверя, символизирующих десять царств, входящих в Римскую империю, есть один «малый рог». Сей «малый рог» есть «рог греха человеческого», и он возрастет и будет превышать все остальные рога. Только в наши дни, уверяет Угроз Световостоков, окончательно прояснилось, что символизирует этот «малый рог». Он есть самое злейшее и самое влиятельное государство современного Рима, источник всех грехов, заблуждений и соблазнов. «Малый рог» – это Франция.

«Именно Франция – говорится на страницах повести Юнга-Штиллинга – всегда давала собой пример всем государствам и всегда была первой в модах, науках и в роскоши. Все другие земли подражали ей. А теперь там даже время переменялось (новый календарь) и законы переменяются. И уж дан образчик Страшного Царя – Робеспьер. Но скоро дойдет дело и до настоящего»<sup>1</sup>. Имя настоящего царя в книге Штиллинга нигде не называется. Но у читателей не остается никаких сомнений: являющийся ныне во Франции Страшный Царь или Человек Греха есть не кто иной, как Наполеон Бонапарт.

Конечно, в те годы не один Юнг-Штилинг утверждал, что Наполеон был предсказан. Европейские мистики находили французского императора то в ветхозаветных пророчествах, то в Откровении св. Иоанна, то в книге XVI в. «Liber Marabalis», приписываемой св. Сезеру, то в загадочном «Трактате пророчеств Оливария». Разумеется, и у Нострадамуса нашли предсказание, что, после периода «разграбления церквей и убийств священников», с острова вблизи Италии явится Некто, кто, воцарившись во Франции, зальет весь мир потоками крови. Характерно, что французский «магистр оккультных наук» Элифас Леви, писавший уже в эпоху правления племянника Наполеона I Луи Бонапарта (Наполеона III), найдет у того же Нострадамуса фразу: «И племянник завершит то, чего не сделал дядя»<sup>2</sup>... Как тут не вспомнить эпизод из «Войны и мира», в котором Пьер Безухов узнает от своих друзей-масонов, что Наполеон является Антихристом, так как, если

<sup>1</sup> Там же. С. 135.

<sup>2</sup> См.: Леви Э. Учение и ритуал. М., 2002. С. 486.

выразить буквы французского алфавита в цифрах, то слова l'empereur Napoleon дают в сумме число Зверя – 666!

Но есть в Апокалипсисе один совсем уже странный зверь. Зверь этот имеет вид Агнца, но говорит он языком змея и рычит как лев (Отк. 13; 11). Как истолковать это загадочное существо? Зверь этот, – объясняет Угроз Световостоков, – духовная сила, которая поддерживает Римское царство, католическая церковь, паписты, монашеские ордена, особенно орден Иезуитов. «Но ведь иезуиты уничтожены!» – восклицают удивленные собеседники прорицателя. (Напомню, что в 1773 г. Общество Иисуса было распущено папой Климентом XIV и восстановлено лишь в 1814 г. Пием VII.) «Ничего подобного», – отвечает Угроз. – Иезуиты лишь спрятались и действуют теперь под видом иллюминатов, *Великого союза просвещения*, из которого вышло и Якобинство во Франции. А нынче иллюминаты-просветители вновь объединились с папистами. Воистину объединился Пилат с Иродом, чтобы явить миру Человека Греха! В этом месте повествования Юнг-Штилинг, по видимому, имеет в виду то, что в 1801 г. Наполеон заключил с папой Пием VII конкордат, восстановивший во Франции поверженную в годы революции католическую церковь.

В устах протестанта-пиетиста, каковым был Юнг-Штилинг, такая антикатолическая трактовка зверя, «имеющего вид Агнца», вполне понятна. Но она может подвергнуться и некоторому расширению. ...Через сто двадцать лет после выхода книги Юнга-Штиллинга на этого подозрительного Агнца обратит внимание Дэвид Г. Лоуренс в своих неистово-антихристианских комментариях к Апокалипсису. Только здесь уже зверь, «имеющий вид Агнца», окажется тождественным другому, главному Агнцу Апокалипсиса, Агнцу, который снимает печати с книг, и которые именуется «львом из колена Иудина» (Отк. 5:5-6). В «Апокалипсисе» от Лоуренса эти два зверя сливаются. И напрасно св. Иоанн пытается нас уверить, что снимающий печати Агнец, – действительно агнец! «Иоанн утверждает, – пишет Лоуренс, – что Агнец “как бы заклан”, но мы вовсе не видим, чтобы он был заклан; мы только видим его отправляющим на заклание миллионы.... И даже когда в конце он является в победоносных окровавленных одеждах – это кровь не его»<sup>1</sup>. В комментариях Лоуренса, зверь в шкуре Агнца является символом уже не какой-либо

<sup>1</sup> Lawrence D. H. Apocalypse. New York; London, 1974. P. 59.

христианской концессии или монашеского ордена, а христианства в целом, христианства победившего, торжествующего и кровавого.

Но вернемся к комментариям Юнга-Штиллинга. Иллюминаты-просветители (они же – замаскировавшиеся иезуиты) выдумали новое имя для тех, кто держится иного образа мысли: *обскурант*, то есть *затемнитель*. «И меня объявляют обскурантом, – жалуется Юнг-Штилинг Угрозу Световостокову, – и многих моих друзей»<sup>1</sup>. Что означают сии слова? Иллюминат, объясняет Угроз, – это человек, имеющий такие глаза, что нет ему нужды ни в солнце, ни в каком другом светиле, так как свет он пытается извлечь из себя самого, из собственного разума. Обскурант, напротив, не имеет никакого собственного света и видит лишь тогда, когда солнце осветит ему предметы, то есть когда разум его озарится божественным Светом с Востока. Все подлинные философы были в этом смысле обскурантами. «Самые великие философы нашего времени, Кант и Фихте, доказали с математической верностью, что разум, за пределом видимого телесного мира, не может собственно силою находить никакие истины. То, что говорили Кант и Фихте, должно было бы немедленно обратить человеческий дух паки к истинному источнику всей истины, к Священному Писанию и Христу»<sup>2</sup>.

Но сказано: отвалится от горы камень и ударит он по железно-глиняным ногам великана, и рухнет все тело. Гора – это Сион. А камень называется Шилог, т. е. *умиритель*, *примиритель*. И здесь Угроз Световостоков советует вспомнить, что тело великана из сна Навуходносора – это еще не все человечество. За пределами прошлой и нынешней Римской империи есть иные земли и иные народы. Именно оттуда следует нам ждать спасения. «Из высоких, неприступных гор Востока прорываются ныне тихие ручейки, составляющие изрядный поток, который катится потихоньку вперед и подмывает кое-где кукольные трофеи и карточные домики господ просветителей»<sup>3</sup>. Откуда же они, эти светлые ручейки? Кто те люди, которые несут свет с Востока? На страницах своей повести о Сером человеке, Юнг-Штилинг с необычной для такого рода сочинений откровенностью и конкретностью заявляет:

<sup>1</sup> Юнг-Штилинг И. Г. . Угроз Световостоков. Ч. 3. СПб., 1806. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 2. С. 251.

<sup>3</sup> Там же. Ч. 3. С. 279.

носители спасительного света в нынешнее время – это *Моравские братья – гернгутеры*.

Здесь необходимо сделать некоторые пояснения. Моравские братья – религиозная секта, возникшая в XV веке, после разгрома гуситского движения. В XVII веке, после поражения Чешского восстания 1618–1620 гг. Моравские братья переместились в Саксонию, где под покровительством графа Н. Л. Цинцедорфа основали город Гернгут (Град Господен). Отсюда их позднейшее название: гернгутеры. Однако Юнг-Штилинг считал происхождение Моравских братьев более древним. «Моравская Братская Церковь, – говорится на страницах “Угроза Световостокова”, – происходит непосредственно от древней Апостольской... Ее основание веры было, есть и будет Евангельским»<sup>1</sup>.

В гернгутерах Штиллингу нравится все. Но «особливо достойно примечания внешнее учреждение и гражданское их общежитие, их церковная и гражданская полиция. Она не имеет подобных себе и содержит неоспоримо зародыш и основание будущего царствия Иисуса Христа на земле... Моравская церковь есть колено Иудово между двенадцати колен духовного Израиля. Когда сие колено придет в движение, тогда будьте внимательны! Тогда мы все должны будем к нему примкнуть. Бдите и молитесь!»<sup>2</sup>.

Итак, Юнг-Штилинг находит для библейских пророчеств вполне конкретное и однозначное толкование. О чем это говорит? О том, что библейские символы слишком многозначны и могут быть истолкованы любым образом; или о том, что история представляет собой лишь постоянное воспроизведение неких прототипических ситуаций, описанных Священным Писанием? По-видимому, о том и о другом. Говоря точнее, библейская символика предоставляет нам столь обширное пространство для интерпретаций именно потому, что варианты исторических ситуаций не бесконечны. В конце XVII в. алхимик-богослов Атанасиус Кирхер в сочинении «*Ars Magna Sciendi sive Combinatoria*» насчитал 3 628 800 возможных толкований библейских текстов. Я думаю, что это таинственное число, полученное с помощью замысловатых правил каббалистической комбинаторики, намного превышает количество всех возможных в нашей земной жизни ситуаций.

<sup>1</sup> Там же. С. 233.

<sup>2</sup> Там же. С. 236.

Но, если говорить серьезно, важнее подчеркнуть другое. Так ли уж отличаются эти пророчества от того, что предлагает философия истории Нового и Новейшего времени? Еще в середине XIX в. социалист и атеист Пьер Прудон с сожалением говорил о том, что он сам, действуя в науке как материалист, т. е. путем наблюдения и обобщения, выводы свои вынужден излагать на языке богословия, так как у нас просто нет другого языка. «Не ведаю, – писал он, – будут ли мои формулировки – теологичные вопреки моей воле – поняты буквально или фигурально, но... наши законы, наши идеи, наши языки и наши науки – все заражено этим суеверием, вне которого мы не в силах ни говорить, ни действовать, ни даже мыслить»<sup>1</sup>. А в начале XX в. С. Н. Булгаков совершенно справедливо заметил, что «изобразить всю мировую историю как смену и борьбу нескольких апокалиптических зверей, это, по-своему, есть ведь такая же смелость логической абстракции и символизма, какую мы имеем в таких наших теперешних социологических понятиях, каковы “способ производства”, “развитие производительных сил”, феодализм, натуральное хозяйство, капитализм и т. д.»<sup>2</sup>. И в пророчествах и в философии истории мы имеем дело с абстрактным символизмом, без которого мы не смогли бы представить историю в качестве законосообразного процесса, имеющего ценностное содержание. В этом смысле, можно сказать, что для философии истории апокалиптика «имеет значение как бы формальной логики или учения об “основных категориях”»<sup>3</sup>.

Альтернативу абстрактно-символическим (апокалиптическим и историософским) описаниям истории представляют восходящие к науке Нового времени причинно-следственные или каузальные ее описания. Каким преимуществом обладают они перед тем, что мы находим у мистиков, пророков или умозрительных философов? Бесспорно, что каузальные модели объяснения приближают историческую науку к стандартам рациональности, принятой в естественных науках. Однако для исторического мышления они чреватые и определенными потерями.

<sup>1</sup> Цит по: *Абрамс М. Г.* Апокалипсис: тема и вариации // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 7.

<sup>2</sup> *Булгаков С. Н.* Апокалиптика и социализм // *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 384.

<sup>3</sup> Там же. С. 377.

Абстрактно-символическое описание исходит – сознательно или бессознательно – из логико-телеологической модели, в которой причина и следствие связаны между собой как антецедент с консеквентом, и в которой каждое новое историческое состояние может быть выведено из предыдущего с логической необходимостью. Благодаря предельной многозначности пророческих символов или предельной абстрактности историософских категорий каждое историческое состояние, обозначаемое тем или иным символом или категорией, может быть представлено как имплицитно содержащееся в предыдущем, в результате чего смена этих состояний – изображена ли она в виде выходящих из моря животных или, например, сменяющих друг друга общественно-экономических формаций – приобретает облик некой дедукции. Как показал еще Д. Юм, основным признаком каузальных моделей является то, что, причина и следствие здесь не связаны между собой какими-либо логическими отношениями, являются логически независимыми друг от друга. Однако в исторических науках, которые не имеют дело с непосредственно наблюдаемыми фактами, каузальные модели делают любые объяснения малоубедительными. Как уже отмечалось, Р. Дж. Коллинвуд не без основания утверждал, что только концепции, согласно которым сменяющие друг друга исторические периоды связаны отношением логического следования, могут сделать историческое мышление доказательным. Если временная последовательность и логическое следование не имели бы друг с другом ничего общего, мы никогда не смогли бы доказывать от настоящего к прошлому. Таким образом, апокалиптические и историософские концепции истории более доказательны, чем научные. Одна беда: они *слишком* доказательны. Доказать здесь можно все, что угодно.

А «угодно» доказывать, как правило, то, что носит характер долженствования. Любое пророчество всегда стремится определить цели нашей деятельности. Причем определить эти цели оно старается так, чтобы они представлялись неизбежным и независимым от нашей воли результатом некой исторической закономерности. Апокалиптика и историософия говорят о неизбежности выполнения нами некой миссии. Говоря словами уже цитировавшегося выше С. Н. Булгакова, то, что в других случаях утверждается в действительном залоге и повелительном наклонении, «апокалиптиками выражается

в страдательном залоге и желательном наклонении»<sup>1</sup>. Но именно во сфере «страдательного» и «желательного» у пророков возникают разночтения истории и «конфликты интерпретаций».

А. Ф. Лабзин сопроводил свой перевод Штиллинга небольшими комментариями. Не оставил он без внимания и рассуждения о Моравских братьях. В том месте, где Штилинг говорит, что Моравская церковь восходит непосредственно к церкви Апостольской, Лабзин замечает, что начало христианству в Моравии, как и в России, положили Кирилл и Мифодий. Когда же Штилинг говорит, что мы все скоро должны будем присоединиться к гернгутерам, Лабзин советует читателям «оставить это утверждение на совести автора». Вообще-то весь характер перевода и комментариев позволяет предположить, что мнение Лабзина по вопросу, откуда же следует ожидать спасение и где находится светоносный Восток, существенно расходится с мнением Юнга-Штилинга. Здесь между автором и переводчиком явно имеет место «конфликт интерпретаций». Ведь недаром штиллинговский Серый человек получил русские имя, отчество и фамилию. Святой Восток, страна Вечного Утра, откуда текут «тихие ручьи» – это, конечно же, Россия, великое православное царство, расположенное вне пределов бывшей и нынешней Римской империи... В том самом году, когда Юнг-Штилинг завершил работу над своим «Der graue Mann», а Лабзин приступил к переводу этой книги, русские войска перешли границу с Австрией, чтобы соединиться с австрийскими частями близ городка Аустерлиц. Россия вступила в войну с Наполеоном.

Здесь снова стоит обратиться к уже упоминавшемуся эпизоду из романа «Война и мир». Узнав, что Наполеон – это Антихрист, Пьер Безухов начинает задавать себе вопрос о том, кто именно положит предел власти Зверя, кто остановит Наполеона. «Пьер написал в ответе на этот вопрос: l'empereur Alexandre? La nation Russe? Он счел буквы, но сумма цифр выходила гораздо больше или меньше 666-ти. Один раз, занимаясь этими вычислениями, он написал свое имя – Comte Pierre Bésouhoff; сумма цифр тоже далеко не вышла. Он, изменив орфографию, поставил z вместо s, прибавил de, прибавил article le и все не получал желаемого результата. Тогда ему пришло в голову, что ежели бы ответ на искомый вопрос и заключался в его имени, то в ответе непременно была бы на-

звана его национальность. Он написал: «le Russe Bésouhoff» и, сочтя цифры, получил 671. Только 5 было лишних; 5 означает «е», то самое «е», которое было откинута в article перед словом l'empereur. Откинув точно так же, хотя и неправильно, «е», Пьер получил искомый ответ: l'Russe Bésouhoff, равное 666-ти. Открытие это взволновало его». Как мы помним, эти вычисления предшествуют решению Пьера Безухова убить Наполеона.

После того как наполеоновская Франция была повержена, император Александр I уверовал, что для Святой Руси наступил благоприятный момент обратить весь цивилизованный мир к православию. В 1915 г., на пути из Парижа в Вену он посетил Юнга-Штилинга, который доживал свои дни в г. Карлсруэ. Во время беседы Александр поинтересовался, какая же из христианских церквей, по нынешнему мнению Штилинга и в свете последних событий, ближе всего подошла к истинному учению Христа. В ответ дипломатичный Штилинг стал говорить, что, по его мнению, во всех христианских концессиях есть что-нибудь положительное, и что дело не в концессии, а в человеке: хороший человек, с открытым сердцем и возвышенным умом, в любой христианской церкви найдет путь к Богу. Александр таким ответом не удовлетворился, заявив, что ведь должны же быть у почтенного пророка какие-нибудь предпочтения. Штилинг вновь уклонился от прямого ответа. Тогда Александр, желая, по-видимому, спровоцировать собеседника на большую откровенность, сказал, что, по его собственному мнению, ближе всего к истинному учению Христа стоят гернгутеры. Но Штилинг на провокацию не поддался и вновь стал говорить, что, дескать, форма значения не имеет, лишь бы человек хороший попался... Император ушел от пророка разочарованным.

<sup>1</sup> Там же. С. 381.

## ЖЕЛТАЯ ОПАСНОСТЬ

В 1898 г. германские войска оккупировали китайскую гавань Киао-Чжоу. Этой политической акции император Вильгельм II предпослал своеобразное идеологическое обоснование: собственноручно написал аллегорическую картину под названием «Желтая опасность». На картине изображены женщины в боевых национальных костюмах, олицетворяющие европейские государства. Перед женщинами стоит архангел. В одной руке он держит пылающий меч, а другой указывает на Восток, откуда надвигается нечто ужасное: в клубящихся облаках, посреди языков пламени жертвенного костра, несется бог Востока – Будда. Подпись под картиной гласила: «Народы Европы, вспомните о своем великом призвании!».

На протяжении всего XIX в. в Европе раздавались призывы сплотиться перед лицом некой внешней угрозы. Довольно долго роль такой *внешней угрозы* отводилась России. О необходимости объединения европейских государств в федерацию перед лицом «русской опасности» писали Б. Бауэр, Ж. Мишле, А. Мартен, Ф. Ницше. Однако в 90-е годы враг сместился далее к Востоку. Россию стали рассматривать как одного из членов семьи европейских народов и форт-пост, преграждающий «желтой расе» путь на Запад. В России против такой роли не возражали. А в начале русско-японской войны брошюра с репродукцией картины Вильгельма II и кратким к ней комментарием была издана в России трижды огромным тиражом. «Германия, – писал анонимный автор брошюры, – в лице своего венценосного художника, раньше и глубже других держав почувствовала приближающегося чудовища-Левиафана, который зовется желтой расой»<sup>1</sup>. Теперь европейские государства должны понять, что жить так, как они жили раньше, нельзя. Необходимо забыть все разногласия, обиды и «превратиться в единый меч за единое великое дело»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Желтая опасность. Картина Императора Вильгельма II и объяснение к ней. СПб., 1904. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

После поражения России в войне с Японией разговоры о «желтой опасности» стали стихать. На первый план выдвинулись противоречия между европейскими державами. Многие авторы того времени предсказывали в скором будущем междоусобную европейскую войну. Так, например, в 1909 г. немецкий генерал Шлиффен объявил, что грядет великое столкновение мира Германского с миром Романо-славянским. (Англия поначалу примкнет к Романо-славянскому миру, но вскоре вспомнит о своих германских корнях.) Однако на заднем плане этих предсказаний почти всегда присутствовала перспектива глобальной войны цивилизаций. По мнению того же немецкого генерала, в результате европейской войны выигрывает «желтая раса». А вслед за «желтой опасностью» поднимутся и другие опасности – панисламистская и черная – которые, в конце концов, попытаются разрушить основы европейской цивилизации. Все надежды генерал возлагал на Соединенные Штаты Америки, которые, являясь пока что врагом Европы, будут с удовлетворением взирать на войну европейских государств, но по мере наступления «желтой расы» на Запад солидаризируются с Европой и встанут на ее защиту<sup>1</sup>.

В период Первой мировой войны пророчества грядущего столкновения цивилизаций не прекратились. Каждая из воюющих сторон обвиняла своих противников в развале европейского единства, а себя выставляла защитницей базовых европейских ценностей. На знаменитом заседании московского религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева в октябре 1914 г. все докладчики – С. Булгаков, Вяч. Иванов, Г. Рачинский, Е. Трубецкой, С. Франк, В. Эрн – сошлись в том, что духовной задачей России в текущей войне является возрождение «старой Европы». «Никогда еще за свою историю, – говорил С. Булгаков, – Россия до такой степени не сближалась с Европой, столь тесно, так органически не входила в ее семью»<sup>2</sup>. А, по мнению С. Франка, Россия защищает в этой войне те ценности, которые составляют духовный продукт всех европейских народов, в том числе и продукт «германского гения»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Рассуждения генерала Шлиффена привожу по кн.: Г. Л. Война будущего в современной иностранной литературе. СПб., 1909.

<sup>2</sup> Булгаков С. Н. Русские думы // Русская мысль. 1914. № 12. С. 113.

<sup>3</sup> Франк С. Л. В поисках смысла войны // Там же. С. 132.

Итак, разговоры о борьбе цивилизаций идут уже давно, и утверждение С. Хантингтона, что его книга 1996 г. «Столкновение цивилизаций» знаменует собой возникновение новой парадигмы социально-политического мышления, является, мягко говоря, преувеличением<sup>1</sup>. Но все-таки самым радикальным, самым бескомпромиссным и апокалиптическим образом проблема столкновения цивилизаций была поставлена мыслителем, даже не дожившим до XX в. – В. С. Соловьевым. Радикализм позиции Соловьева заключался в мысли, которую не решились высказать ни Вильгельм II, ни С. Хантингтон, а именно в утверждении, что все войны, которые когда-либо происходили на Земле, были, хотя бы в символическом плане, войной цивилизаций, войной Запада с Востоком, Европы с Азией. «Эта война есть начало земной, мирской истории, которая во все свое продолжение вращается вокруг роковой борьбы между Востоком и Западом при все более и более расширяющейся арене»<sup>2</sup>.

Я не берусь судить, миф или реальность, борьба цивилизаций. Возможно, что реальная история конфликтов, как в прошлом, так и сейчас, в большей мере определяется экономическими и политическими интересами отдельных государств, чем различиями культур. Но существует идеологическая конструкция, называемая «борьбой цивилизаций»; и очевидно, что она еще долго будет воздействовать на мышление людей в самых разных сферах их деятельности. Поэтому необходимо разобраться в философских основаниях этой конструкции. И с этой точки зрения, анализ истоков радикальных воззрений В. С. Соловьева представляет несомненный интерес.

Теория борьбы цивилизаций Соловьева – это непосредственное развитие его общей философии войны, своеобразный ответ на те вопросы, которые встают в связи с фактом существования войны. Войны сопровождают всю известную нам историю человечества, но в то же время они кажутся очевидным противоречием разуму, вызовом здравому смыслу. Не случайно война, – излюбленная тема тех философов, которые не склонны слишком доверять человеческому разуму.

<sup>1</sup> См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 27–30.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 476.

К философии войны Соловьев обратился в своих поздних произведениях: «Оправдание добра» (1897) и «Три разговора» (1900). Для дальнейшего изложения особенно важно подчеркнуть, что, как отмечают почти все исследователи творчества Соловьева, оба произведения в значительной степени представляют собой полемику с религиозно-нравственными воззрениями Л. Н. Толстого. «Оправдание добра» – это скрытая полемика с Толстым, так как имя писателя там нигде не упоминается. В «Трех разговорах» выведен персонаж – Князь, который является приверженцем толстовского учения, и вокруг его позиции завязывается спор. Помимо Князя в «Трех разговорах» участвуют Политик, Генерал, Дама и некий Z, представляющий точку зрения самого Соловьева. Позволю себе напомнить суть позиции Князя, Генерала и Политика относительно войны.

Князь утверждает, что война есть абсолютное нравственное зло. Она противна разуму и всей природе человека. Как и любое убийство, война запрещена Божией заповедью и существует лишь в силу диких предрассудков или сознательного нежелания жить по Правде и Воле Божьей.

С точки зрения Генерала, «война, как была, так и есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом...»<sup>1</sup>.

Позиция Политика заключается в том, что война была исторически оправданна как необходимый момент в становлении государственности и цивилизации. С развитием европейской цивилизации она уходит в прошлое. «Теперь наступает эпоха мира и мирного распространения европейской культуры повсюду. Все должны стать европейцами»<sup>2</sup>. Но для этого дела иногда еще придется прибегать к войне, например, русским – для усмирения диких кавказцев, или англичанам – для усмирения одичавших буров.

Наверное, было бы наивностью искать для Политика и Генерала конкретные прототипы. Позиции, которые отстаивают эти персонажи Соловьева, не представляют собой нечто оригинальное: подобные взгляды высказывали сотни публицистов в России и Европе. Но все-таки «Оправдание добра» и «Три разговора» создавались Соловьевым на фоне реальной полемики о войне, развернувшейся в то время в русской печати.

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 664.

<sup>2</sup> Там же. С. 697.

Участниками этой полемики были член ученого комитета министерства финансов, экономист Иван Станиславович Блюх (1836–1901), начальник Академии генерального штаба, генерал Михаил Иванович Драгомиров (1830–1905) и Лев Николаевич Толстой. (Точнее говоря, спорили с Толстым и друг с другом Блюх и Драгомиров; Толстой до непосредственной полемики с названными авторами не снисходил.) Позиции реальных *политика, генерала и графа*, в конечном счете, полностью совпадают с позициями персонажей «Трех разговоров», но обоснованы они, конечно, глубже и убедительнее. И обращение к этим позициям, на мой взгляд, позволит лучше понять философское и историческое значение пророчеств Вл. Соловьева.

Учение о войне Л. Н. Толстого непосредственно вытекает из всей его философии истории. Для Толстого бок о бок существует как бы два мира: мир духовный (свободный) и мир внешний (зависимый), внутренняя жизнь и жизнь общественная. К внешней жизни писатель относил все формы общественного бытия людей: государство, экономику, армию, церковь. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие предопределено предшествующими событиями, и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо. Война – это самый характерный показатель абсурдности всякой общественной жизни. Ее существование противоречит любым личным, внутренним интересам людей, противоречит разуму, противоречит самой природе человека. В этом смысле, война выступает как бы доказательством абсолютного антагонизма между внутренней и внешней жизнью. Человек может только вообще отказаться от участия во внешней жизни во имя жизни внутренней. Только здесь он обретает свободу, и только здесь он может жить по законам мира и добра.

Почему же люди участвуют в общественной, внешней жизни, которая не имеет никакого отношения к их подлинным интересам? Причину этого Толстой видел в том, что люди живут в плену иллюзий, заблуждений. Причем к «заблуждениям» писатель относил всю человеческую культуру, включая науку, религию и философию, которые, по его мнению, только и делают, что оправдывают недолжное состояние мира и безнравственную жизнь. На старинный вопрос – почему ни генерал, ни солдат, убивая себе подобных, не испытывают угрызений совести, хотя в своей частной жизни они не допустили бы

даже мысли об убийстве, – Толстой отвечал: потому что они *цивилизованные люди*. Генерал верит в существование каких-то «общих целей», «коллективных задач»; а солдат верит в разумность такого миропорядка, в котором он должен выполнять приказы генерала. Но и та и другая вера оказывается диким предрассудком, внушаемым всей системой культуры и образования.

На предрассудках общественной жизни основано и общее убеждение в необходимости сопротивления злу силою. Мнение, что мы должны противопоставить злу силу, основывается, согласно Толстому, на вере, что мы можем предвидеть ход внешних событий и воздействовать на них. В действительности, ни первое, ни второе невозможно. В нашей власти лишь мы сами. Мы можем лишь сами не совершать зла, внешняя же жизнь от нас не зависит.

Толстой верил, что бессмысленные и трагические процессы общественной жизни можно и должно остановить. В результате некой нравственной революции, которая выразится в отказе от участия в «делах внешних и коллективных», людям удастся прекратить ход истории. Начало этой революции будет положен всеобщим отказом от воинской службы и уплаты налогов, а высшим ее проявлением станет реализация принципа непротivления злу силою. Сама история косвенно способствует этому, доводя человеческие страдания до крайнего предела. «Жизнь, продолжая развиваться и усложняться в прежнем направлении, – пишет Толстой, – усиливает противоречия и страдания людей, приводит их к тому последнему пределу, дальше которого идти нельзя»<sup>1</sup>. Но источником установления на земле царства мира и справедливости явится не история, не развитие социальных институтов и общественных отношений, а нравственная инициатива, подвижничество отдельных людей.

И. С. Блюх посвятил проблеме войны пятитомный труд, увидевший свет в 1898 году<sup>2</sup>. В первых четырех томах этого сочинения рассматривались технические и экономические предпосылки будущей войны. Пятый том носил философско-политический характер и в нем, в основном, обсуждались возможности установления всеобщего мира.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 28. С. 130.

<sup>2</sup> См.: Блюх И. С. Будущая война в техническом, экономическом и политическом отношениях. Т. 1–5. СПб., 1898.



В вопросе о всеобщем мире Блюх занимал кантовскую точку зрения: причина войн заключается в анархическом состоянии межгосударственных отношений, состоянии, которое было характерно для внутренней жизни отдельных народов в догосударственный период их истории. Для осуществления всеобщего мира необходимо, чтобы отношения между государствами строились на тех же формальных началах справедливости, на которых строятся отношения между индивидами и группами внутри современного государства. «Вечный мир, – говорится в книге Блюха, – имеет свое основание на почве законности, т. е. установление межгосударственных отношений на той же нравственной и юридической основе, которая обуславливает отношения между единичными гражданами или группами граждан в государстве. Идея эта вытекает из успехов цивилизации и представляется необходимым ее дополнением»<sup>1</sup>.

Однако сам Кант полагал, что для осуществления такого идеала потребуется мировое правительство, некое «государство государств». Эту идею Блюх считал утопичной. Дело не в мировом правительстве, а в развитии идеи *справедливости*, что, в свою очередь, связано с общим развитием культуры и нравственности. Уже сейчас, утверждал экономист, в странах европейской культуры возможность войны снизилась. И когда-нибудь война и вовсе уйдет в прошлое. Дело мира напрямую связано с распространением принципов европейской цивилизации на весь мир.

С этих позиций Блюх подвергал критике миротворческие идеи социалистов и анархистов, в том числе и идеи Л. Н. Толстого. Конечно, социалисты и анархисты своей антимилитаристской проповедью содействуют ослаблению в массах популярности войны и воинской доблести. Но критикой милитаризма они пользуются только как средством для того, чтобы поколебать в умах идеи о необходимости государства, политического долга, гражданственности и патриотизма. На самом деле путь к миру состоит не в отрицании государства, права, культуры, как полагает Л. Толстой, а, напротив, в их всемерном развитии и укреплении. Кроме того, «в человеческом обществе невозможно все основывать на любви, в нем всегда сохраняется понятие о *справедливости*, которую проповедники всепрощения, конечно, оставляют без внимания»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Т. 5. С. 208.

<sup>2</sup> Там же. С. 205.

Толстой и Блюх, хотя по-разному понимали путь к всеобщему и вечному миру, все-таки сходились в убеждении, что вечный мир желателен, что война есть зло, что она противоречит природе человека. Именно эту общую для писателя и политика позицию сделал объектом своей критики третий участник спора – генерал М. И. Драгомиров.

«Война, – писал Драгомиров в своем «Разборе “Войны и мира”», – есть дело противное не всей человеческой природе, а только одной стороне этой природы – именно человеческому инстинкту самосохранения»<sup>1</sup>. В человеке этот инстинкт играет весьма важную роль, но далеко не единственную. В порядочном человеке и в цивилизованном народе он подчинен чувству личного достоинства. А в чувстве личного достоинства находят свою опору и другие чувства, столь же естественные, как и инстинкт самосохранения, но прямо ему противоположные: отвага, самоотверженность, упорство и т.п. «Если бы война была противна человеческой природе, – заключал генерал, – люди бы и не воевали»<sup>2</sup>.

Не менее важен и культурно-исторический аспект войны. «Мог бы переход от греко-римских воззрений к христианским, от католичества к протестантизму произойти без войны, а, например, путем переговоров? – спрашивал Драгомиров, обращаясь к Блюху, и сам же отвечал: – Нет!»<sup>3</sup>

Пока народы будут стремиться к осуществлению чего-либо вне пределов своих ежедневных естественных потребностей, пока будут существовать политические, культурные и религиозные идеалы, до тех пор вечный мир на этом свете не установится.

Итак, мы видим, что позиции трех участников спора, имевшего место в конце 90-х годов, т. е. как раз в период написания «Оправдания добра» и «Трех разговоров», действительно в общих чертах совпадают с позициями Князя, Политика и Генерала из последнего произведения Соловьева. Какой же ответ на поставленные в этом споре вопросы дает четвертый участник «разговоров» – Z. В самих «Трех разговорах» свою позицию Z манифестирует лишь тем, что зачитывает «Повесть об Анти-

<sup>1</sup> Драгомиров М. И. Очерки: Разбор «Войны и мира». Русский солдат. Наполеон I. Жанна Д'Арк. Киев, 1898. С. 61.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Драгомиров М.И. Ответ г. Антимилитаристу // Разведчик. 1897. № 325. С. 4.

христе» отца Пансофия. Однако принято считать, что Z – это сам Соловьев. Поэтому, чтобы понять, какого рода ответ на поставленные вопросы о войне дает мрачное пророчество Пансофия, необходимо, на мой взгляд, обратиться к собственным соловьевским рассуждениям о войне в «Оправдании добра».

Свое отношение к войне Соловьев выстраивает на противоречии между *субъективной* и *объективной* нравственностью, которое лежит в основе всей его моральной философии. С субъективно-личностной точки зрения, война, важнейшим элементом которой выступает чувство жалости, есть несомненной зло. «Нет и не может быть двух взглядов на этот предмет: единогласно всеми признается, что мир есть норма, то, что должно быть, а война – аномалия, то, чего быть не должно»<sup>1</sup>. Однако философ считал, что нравственность не может ограничиваться лишь субъективной сферой личной жизни. По самой своей природе она требует общественного осуществления. И здесь уже недостаточно ни нравственных чувств, ни совести, ни формального долга, так как все эти субъективные начала морали говорят нам лишь о том, чего мы не должны делать, но не указывают нам того, что мы делать должны, не дают никакой позитивной цели нашей деятельности. Моральный субъективизм отнимает у нравственной воли реальные способы ее осуществления в «общей жизни», а вне своего осуществления в общественной сфере мораль превращается лишь в отвлеченное понятие. Поэтому необходимо объективное понимание нравственности, выражающееся в «историческом делании». «Ведь цель исторического делания именно и состоит в окончательном оправдании добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при котором добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществиться»<sup>2</sup>. Асэтой исторической точки зрения, война уже не абсолютное зло, но не потому, что она хороша сама по себе, а потому что она – *необходимый* элемент человеческой истории.

Вопрос о смысле войны упирается в вопрос о смысле зла вообще. С толстовской точки зрения, считает Соловьев, зла не существует, так как Толстой учит, что если мы не будем сопротивляться злу силой, оно исчезнет. По Соловьеву, зло существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в поло-

жительном ему сопротивлении. Поэтому к Царству Божьему нельзя прийти лишь путем личного самосовершенствования. Борьба добра со злом составляет содержание истории, и это содержание есть своего рода оправдание зла.

«Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла»<sup>1</sup>. Таким образом, Соловьев принимает довольно традиционную для христианства точку зрения, которую можно обнаружить в трудах блаженного Августина, св. Фомы Аквинского, св. Иосифа Волоцкого, Г. В. Лейбница и др.: зло допускается Богом для того, чтобы извлекать из него большее добро.

Какого же рода добро может быть извлечено из войны? Согласно Соловьеву, войны, в конце концов, приводили к высшему из благ, к тому, что составляет сущность всякого блага, всякого добра, а именно к *единству*. «В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества, – говорится в «Оправдании добра», – война была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднявшего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах... Величайшая из завоевательных держав – Римская империя – прямо называла себя миром – рах гомала»<sup>2</sup>. Нравственный смысл войны заключается, следовательно, в том, что война была и есть главное средство на пути к осуществлению мира.

Исторический путь объединения людей в «едином теле человечества» с необходимостью предполагает существование некой силы, противостоящей этому процессу. Коль скоро история есть борьба добра со злом, зло в истории должно быть как-то персонифицировано. Вот тут-то в философской системе Соловьева и выдвигается фактор Востока. В своих ранних работах, например, в «Трех силах» (1877), Соловьев усматривал позитивные начала как в западной, так и в восточной цивилизации, при равной их односторонности. Однако в работах второй половины 90-х годов Восток расценивается философом только как зло. Отличие восточной религиозности – исламской

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 464.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 478, 467.

или буддистской – от христианской религиозности Запада заключается в «отсутствии идеала человеческого совершенства или совершенного соединения человека с Богом – идеала истинной богочеловечности»<sup>1</sup>. Восточные религии знают только подчинение человека Богу, покорность внешним пределам человеческого существования. Религия выступает здесь основой подавления жизни, а не основой ее развития, как в Европе. Поэтому борьба Востока с Западом, борьба, в которой, как уже отмечалась, Соловьев усматривает смысл всех войн, есть борьба двух несовместимых мировоззренческих принципов: принципа развития и принципа подавления.

Довольно долго главным врагом христианского, европейского мира был мир исламский. Но теперь, по мнению Соловьева, исламские страны не представляют для Европы серьезной угрозы, так как они либо слишком европеизированы, либо слишком слабы. На передний план выдвигается новая угроза – монгольская раса. «Эта раса, – пишет Соловьев в «Оправдании добра», – которой главный представитель, китайский народ, исчисляется, по крайней мере, в 200 миллионов душ, при величайшей племенной гордости, отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и своей. Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтой расой будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими»<sup>2</sup>. Пророчество о Пансофия из «Трех разговоров» открывается описанием великого нашествия монгольской расы на Европу.

Здесь целесообразно отвлечься от Соловьева и вспомнить современного пророка грядущей войны цивилизаций – С. Хантингтона. На протяжении всей своей книги «Столкновение цивилизаций» Хантингтон рассматривает в качестве главного источника межкультурных конфликтов исламскую цивилизацию. Но заканчивается книга описанием глобальной войны между Западом и Восточной Азией (Китай, Корея, Япония и т. д.), начало которой автор датирует 2010 г.<sup>3</sup> Трудно не заметить существенные совпадения пророчества Хантингтона с пророчеством «Краткой повести об антихристе». Если допус-

тить, что американский политолог не знаком с последним сочинением В. С. Соловьева и не подражает русскому философу сознательно, то подобные совпадения выглядят довольно мистически. И у Соловьева и у Хантингтона войне предшествует выделение в регионе некой доминирующей державы: Японии – у Соловьева; Китая – у Хантингтона. У обоих пророков война начнется с внутрорегиональной экспансии: у Соловьева Япония захватывает Китай; у Хантингтона Китай захватывает Вьетнам. Оба мыслителя говорят о появлении некой единой для цивилизации идеологии: Соловьев называет эту идеологию «панмонголизмом»; Хантингтон – «синской идеей». Наконец, и у Соловьева, и у Хантингтона, вслед за внутрорегиональными завоеваниями, начнется экспансия на русский Дальний Восток и Сибирь, война с Россией. Но самое главное, что причину поражения Запада в этой войне оба мыслителя усматривают в утрате западной цивилизацией собственной идентичности, в отсутствии духовного единства западных держав.

Наверное, излишне напоминать, чем заканчивается у Соловьева глобальная война цивилизаций: победа панмонголизма будет недолгой, объединившиеся европейские народы скинут восточное владычество, на земле наконец-то установится всеобщий мир. И этот всеобщий мир, это объединенное человечество окажутся ничем иным, как... царством Антихриста, абсолютным воплощением зла. Что означает такой финал исторической драмы? Совершенно неверно было бы трактовать пророчество об Антихристе в духе антиглобализма. Выводы Хантингтона – необходимо навсегда отказаться от какого бы то ни было универсализма и принять точку зрения «культурного релятивизма» – совершенно чужды философии всеединства В. С. Соловьева. На самом деле мысль Соловьева глубже и значительнее. Для понимания этой мысли необходимо опять обратиться к «Оправданию добра».

«Окончательное установление внешнего, политического единства, – пишет Соловьев, – решительно обнаружит его внутреннюю недостаточность, обнаружит ту нравственную истину, что мир внешний сам по себе еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества»<sup>1</sup>. Таким образом, окончательное осуществление высших целей земной истории окажется и окончательной дискредитацией истории как сферы осуществ-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896. С. 68.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 477.

<sup>3</sup> См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 516–522.

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 478.

ления не только материальных, но и культурных интересов людей. Смысл истории – в ее самоотрицании.

В «Краткой повести об Антихристе» спасение, конечно, приходит, но оно уже не выступает результатом исторического прогресса. Его провозглашают одиночки-праведники, люди, достигшие личного совершенства. С моей точки зрения, у Соловьева помимо желаний автора появляются толстовские мотивы в оценке истории: исторический процесс не несет в себе нравственного содержания, *ни к чему хорошему он не приводит*, а лишь путем умножения бед способствует извне приходящему спасению. Спасение – не в истории, а в ее преодолении. Это и имел в виду Толстой, когда говорил, что исторический процесс, продолжая развиваться в том же направлении, в каком он развивался до сих пор, доведет противоречия и страдания людей до такого предела, дальше которого идти уже нельзя.

В споре Князя, Генерала, Политика и Z о войне, прогрессе и конце всемирной истории побеждает Князь.

## ПРОРОЧЕСТВО ЛАКТАНЦИЯ

В 1906 г. в журнале «Перевал» была опубликована статья Максимилиана Волошина «Пророки и мстители. Предвестия великой революции», которая представляла собой попытку историко-философски осмыслить русскую революцию 1905 г.<sup>1</sup> В начале статьи Волошин сравнивает четыре пророчества о грядущей мировой катастрофе: бред Раскольникова из эпилога «Преступления и наказания», отрывок из трактата св. Киприана «К Деметриану», пророчество из седьмой книги «Божественных наставлений» Лактанция и стихотворение В. С. Соловьева 1894 г. «Панмонголизм». В двух из этих пророчеств – Лактанция и Соловьева – конец мира связывается с великой войной между Западом и Востоком. (Впрочем, и у Достоевского гибель представлена в виде «невиданной моровой язвы, идущей из глубин Азии на Европу».) Сам Волошин не акцентирует внимания на борьбе Запада с Востоком: его интересуют описания морального падения человечества накануне гибели. Однако для нашей темы особенно интересно сравнить Лактанция и Соловьева. Неужели истоки новейших пророчеств о столкновении цивилизаций следует искать уже у христианского апологета конца III – начала IV в.?

Приведу фрагмент из цитируемого Волошиным пророчества: *«...Меч пройдет по миру и пожнет жатву. Имя Рима будет стерто с лица земли. Ужас меня охватывает, когда я говорю это, но я говорю, потому что так будет; снова власть вернется на Восток, Азия снова будет править, а Европа будет рабой. И придут времена ужаса...»*

На самом деле, эти слова – никакая не цитата, а «вольный пересказ»; не перевод, а парафраза рассуждений, занимающих в сочинении Лактанция несколько страниц. Что же на самом деле имел в виду римский ритор, которого за чрезмерное крас-

<sup>1</sup> Позднее статья вошла в сборник «Лики творчества». См.: Волошин М. Лики творчества. Л., 1988. С. 188–208.

норечие прозвали «христианским Цицероном»? Какой смысл он вкладывал в понятия Запада и Востока? Действительно ли предвосхищают его откровения пророчества В. С. Соловьева? Мне кажется, что ответы на эти вопросы позволили бы лучше понять как философию войны Соловьева, так и истоки всей идеологической конструкции, называемой *борьбой цивилизаций*.

«Бог поразил Египет и освободил Свой народ, который подвергался тяжелому игу. Теперь Египет – весь мир» – такими словами начинает Лактанций свое мрачное пророчество. В те далекие времена Египет был поражен один, поскольку один был и народ Божий. «Но как Бог при конце мира распространит новый народ Свой по всем концам вселенной, и не будет ни одной страны земной, где бы народ этот ни страдал от притеснений, то не останется также ни одной страны, которая ни ощутила бы ударов, имеющих быть нанесенными от правосудия Божия к повсеместному освобождению сего народа»<sup>1</sup>. Однако кара Божия явится теперь в виде не язвы или тьмы, а непомерного увеличения злобы. Не будет больше между людьми ни милосердия, ни верности, ни честности, ни искренности. А главное: не будет на земле больше мира. Не только различные народы, но и различные города станут воевать друг с другом. Начнется повсеместная война всех против всех. И подобное состояние мира будет иметь вполне конкретную причину. «Причина такого опустошения будет то, что Римская империя, властвующая ныне над всею землей, столь сильная и могущественная (ужасно сказать, но скажу, потому что это должно случится), эта империя истребится»<sup>2</sup>.

Здесь мы имеем дело с весьма характерным для раннего христианства отношением к Римской империи. Даже в эпоху жесточайших гонений, христиане рассматривали империю не только как воплощение зла, но и как силу, препятствующую распространению зла в мире. У апостола Павла мы находим указание на то, что есть в мире *нечто*, не позволяющее раскрыться *тайне беззакония*. «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2:7.) Это место апостольского послания является, конечно, весьма темным. Но многие христианские богословы считали и считают, что это

*нечто*, «удерживающее теперь беззаконие» – не что иное, как Рим. Сами апостолы иногда прибегали к римским законам, как к своей защите. Когда того же Павла, проповедовавшего в Иерусалиме, толпа собирается забить камнями, апостол напоминает ей о том, что он – иудей, то есть свой, а не чужак. Но когда его собирается бичевать римская стража, он вспоминает и о своем римском гражданстве, говоря тысяченачальнику: «разве вам позволено бичевать Римского гражданина, да и без суда?» (Деян. 22:25). И тысяченачальник, убедившись, что перед ним действительно гражданин Рима, отпускает Павла. Римский закон спасает апостола от мучений, не дает осуществиться злу и беззаконию.

Для раннехристианских апологетов Рим – это, конечно, оплот идолопоклонства и ложной мудрости. В Риме жестокие правители и несправедливые суды. Рим утопает в роскоши и разврате. Жители Рима развлекаются кровавыми или бесстыдными зрелищами. Наконец, в Риме христиане подвергаются гонениям и мученической гибели. И все-таки именно этот город является единственным на земле гарантом мира и законности. «Мы знаем, – писал Тертуллиан, – что предстоящая мирозданию величайшая катастрофа и сам конец мира, грозящий страшными бедствиями, замедляется римской властью»<sup>1</sup>. Для того чтобы на земле не воцарилась всеобщая война и беззаконие, необходим Рим – рах гомана, великая сверхдержава, власть которой над народами оправданна ее военным и экономическим превосходством. Рим – оплот законности и порядка, несмотря даже на то, что сами римские власти постоянно эту законность нарушают. Всякая попытка как-то ограничить безраздельную власть Рима, всякий местный *антиглобализм* будет иметь своим следствием всеобщее опустошение. «Один этот город поддерживает и охраняет все!», – восклицает Лактанций<sup>2</sup>.

Но как же случится, что столь великая и могущественная империя будет разрушена? Вот тут-то, отвечая на этот вопрос, Лактанций и вводит понятие Востока. «Запад повергнется рабству, а восток получит власть повелевать»<sup>3</sup>. Начнется все с разделения высшей власти. Явятся десять царей и разделят

<sup>1</sup> Творения Лактанция, писателя в начале IV в.: В 2 ч. Ч. II. СПб., 1848. С. 128.

<sup>2</sup> Там же. С. 129.

<sup>1</sup> Цит. по: Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 133.

<sup>2</sup> Творения Лактанция... Ч. II. С. 149.

<sup>3</sup> Там же. С. 129.

между собой империю. И будет уже не один Рим, а десять. Начнутся междоусобицы. В это время появится некий народ с севера и захватит сначала три царства в Азии, а затем и весь мир. И народ этот «произведет нестерпимые жестокости на вселенной, нарушит божественные и человеческие законы, изобретет ужасные меры к утверждению своего владычества, уничтожит прежние постановления и выдумает новые.... И мир лишится красоты, и человек будет безутешен»<sup>1</sup>.

Таким образом, Восток у Лактанция – понятие не столько географическое (страшный народ придет с севера), сколько культурно-историческое. Запад – это Рим, т. е. сфера порядка, закона, цивилизации; Восток – это все остальное, сфера беззакония и хаоса. В некотором смысле, Восток зародится в самом Риме, когда произойдет разделение империи и тем самым будет нарушен единый мировой порядок. Восток – это сила разрушения и разделения.

Ну а потом явится, конечно, некий Пророк, который вновь объединит все народы, но уже «во имя свое» и заставит всех почитать себя как Бога. Потом защитники истины отделятся от злодеев и уйдут в пустыни. Потом Бог сжалится над людьми, небеса отверзнутся, Господь снизойдет на землю. Роль Востока, следовательно, заключается в том, чтобы сполна явилась «тайна беззакония», чтобы праведники отделились от нечестивцев, чтобы добро и зло полностью размежевались для своей окончательной схватки. Все это входит в планы Божественного Провидения. Не может быть победы добра, если не проявится абсолютное зло, как вообще не может быть победы, если нет врага. И с этой точки зрения, мы должна желать наступления всемирной катастрофы. Но... не дай нам Бог дожить до этого времени. «Мы можем только молить Бога, чтобы нынешнее царствие продлилось как можно дольше»<sup>2</sup>.

Я не знаю, был ли знаком В. С. Соловьев с «Божественными наставлениями» Лактанция. Впрочем, это и неважно. Совпадения пророчества Лактанция с пророчеством из «Трех разговоров» Соловьева не должно удивлять: оба автора отталкиваются от Апокалипсиса и ветхозаветных пророков. Важнее совпадения общей моральной или «идеологической» направленности этих прозрений, совпадение дидактических задач, которые преследуют их авторы.

<sup>1</sup> Там же. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

Как уже говорилось, М. Волошин сравнивает пророчество Лактанция со стихотворением «Панмонголизм». Строго говоря, в «Панмонголизме» речь идет еще не о столкновении цивилизаций, не о войне Востока и Запада, как в «Оправдании добра» или «Трех разговорах», а о надвигающейся гибели России. Соловьев напоминает о судьбе Византии:

Когда в растленной Византии  
Остыл Божественный Алтарь  
И отреклись от Мессии  
Народ и князь, иерей и Царь  
Тогда поднялся от Востока  
Народ безвестный и чужой,  
И под ударом тяжким Рока  
Во прах склонился Рим второй.

Выражение «растленная Византия» очевидным образом отсылает к первому письму знаменитых «Философических писем» П. Я. Чаадаева. «По воле роковой судьбы, – говорится у Чаадаева, – мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к *растленной Византии...*»<sup>1</sup>. Византия *растленна* так как, под влиянием человеческих страстей, впала в грех тщеславия, гордыни и оторвалась от «вселенского братства» христианских народов.

«В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства. ... Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и всякий импульс истекал из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу новых времен»<sup>2</sup>. Византия осталась чужда этому «чудотворному принципу», потому и погибла. И для России плачевная судьба Византии должна стать суровым предостережением.

Стихотворение «Панмонголизм» как бы продолжает начатые Чаадаевым размышления. Соловьев тоже сравнивает судьбу Византии с возможной судьбой России:

Судьбою древней Византии  
Мы научиться не хотим,  
И все твердят льстецы России:  
Ты третий Рим, ты третий Рим!  
Ну что ж, орудий Божьей кары  
Запас еще не истощен...

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 26.

<sup>2</sup> Там же.

Готовит новые удары  
Рой пробудившихся племен.

Согласно Соловьеву, возникший в средние века христианский мир (*tota cristianitas*), а затем современная европейская цивилизация – единственные законные наследники рах гомана, Римской империи. Всякие попытки вырваться из этого единства, противопоставить себя этому миру считается грехом, порожденным усилиями «национального себялюбия, стремящегося к враждебному отчуждению народов<sup>1</sup>, и заслуживают Божией кары. Но почему же будет, в конце концов, уничтожен весь западный мир, и на земле установится царство антихриста?

Как уже отмечалось, в историософии Соловьева конечная война Запада с Востоком и установившийся в результате нее мир должны будут обнаружить внутреннюю недостаточность всякого земного мира, всякого земного единства.

«Совершенное единство и святость – в Боге, в мирском человечестве – рознь и грех»<sup>2</sup>. В конце времен человечество ожидает еще одна битва, битва армии объединенного антихристом человечества с евреями, народом не восточным и не западным, а Божьим. Эта битва закончится уже полным светопредставлением: «произошло землетрясение небывалой силы..., открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все его бесчисленные полки...»<sup>3</sup> Именно это событие знаменует «развязку нашего исторического процесса». А дальше «небо распахнется великой молнией от востока до запада...» и т. д. Земная история кончилась, последующие события – встреча евреев с не принявшими царство антихриста христианскими праведниками, воскрешение мертвых, тысячелетнее царствие Христа, Страшный Суд – происходят уже в ином, внеисторическом времени, в Вечности.

Как понимать все эти впечатляющие образы? Надеюсь, не будет слишком большим нарушением историко-философской корректности, если для их интерпретации мы прибегнем к философу, чье учение по праву считается квинтэссенцией европейской метафизической и историософской традиции –

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 473.

<sup>2</sup> Там же. С. 508.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Три разговора... С. 761.

к Г. В. Ф. Гегелю. Гегель утверждал, что философия говорит на языке *понятий* о том же, о чем говорит религия на языке *представлений*. Попробуем и мы сказать о приведенных выше пророчествах на языке понятий гегелевской «Феноменологии духа».

Для Гегеля, как и для Соловьева, смысл войны заключается в том, что она ведет к единству. *Наличное бытие* человека – индивид, семья, государство – по природе своей *изолирующиеся сущности*. В них сущность общности начинается «развертываться в ее расчленении и сообщать каждой части устойчивость и собственное *для-себя-бытие*». Дух «всеобщего сочетания» по отношению к этим изолирующимся сущностям есть их *негативная сущность*, т. е. их отрицание. И для того чтобы *изолирующиеся сущности* «не укоренились и не укрепились в этом изолировании», необходимо «время от времени внутренне потрясать их посредством войн». Война несет в себе отрицание всяких изолирующихся сущностей, прежде всего потому, что предъявляет им их главного и вечного господина – *Смерть*. Смерть есть негативная сущность. Но эта «негативная сущность оказывается в собственном смысле *властью общности*»<sup>1</sup>.

Итак, если верить Гегелю, единство – отрицательное понятие. Всеобщее может мыслиться лишь как отрицание конкретности всякого наличного бытия. Поэтому, если человеческая история представляет собой путь к всеединству, она не может быть ни чем иным, как движением к смерти. В этом и заключается религиозный смысл всех войн, в том числе и последней апокалиптической войны, которая «*превратит мир в пепел*» (*solvet saeculum in favilla*).

Религиозно-профетическое мышление может не делать подобных умозаключений, но оно не может мыслить историю иначе.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. Т. 4. М.; Л., 1929–1959. С. 241–242.

# ПРОТИВОСТОЯНИЕ

## СМЕРТЬ ПРИ ЖИЗНИ

Можно ли считать религиозно-этическое учение Л. Н. Толстого христианским? Большинство христианских писателей давали отрицательный ответ на этот вопрос. «Считать религию Толстого христианской было бы ошибочно»<sup>1</sup>, – писал, например, С. Н. Булгаков. Еще более категорично высказывался Н. А. Бердяев: «Мироощущение и мирознание Льва Толстого вполне внехристианское и дохристианское»<sup>2</sup>. В конце XX века к этому мнению присоединился о. Александр Мень. Св. Синод свое отношение к религии Л. Толстого красноречиво выразил отлучением писателя от церкви.

Однако существует и другая точка зрения. Так, по мнению известного русского богослова и философа начала XX в. М. М. Тареева, «в России никто так глубоко не понял христианский закон, как Толстой»<sup>3</sup>. Я, разумеется, не берусь судить, какое из приведенных мнений ближе к истине. Но этическую сторону евангельского учения, на мой взгляд, Толстой воспринял если не глубже, то, во всяком случае, честнее, чем многие мыслители, считавшие себя христианами. В чем состояла эта «честность» великого писателя, я и постараюсь показать.

Христианство открылось миру как абсолютно духовная религия. Оно исключило из своего содержания все то, что бы-

ло обусловлено обожествлением природных сил: идолопоклонство, фетишизм, магию. Евангельская религия порвала также с обожествлением семьи, государства, нации. Иначе говоря, евангельская религия подняла человека над всем земным, человеческим и, в некотором смысле, оторвала его от всего, что он любит, что ему дорого, без чего невозможно продолжение жизни. «Если кто приходит ко Мне, – говорит Христос, – и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а при том и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лука. 14:26). Это отрицание жизни заложено уже в самом характере христианской морали. Христианство возвело в абсолют все нормы и принципы человеческой морали: людям предписывалось любить ближнего и ненавидеть врага, Христос повелевает любить и врагов наших; людям запрещалось убивать, Евангелие не позволяет даже гневаться; людям запрещалось прелюбодействовать, евангелие повелевает даже не смотреть на женщину с вожделением. Таким образом, перед лицом суровых требований христианской морали жизнь вообще не может быть оправдана. Поэтому если относиться к евангельскому учению серьезно и честно, не впадая в церковно-апологетический самообман и богословскую казуистику, то нельзя не признать некоторую справедливость слов Ф. Ницше: «Христианство с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верою в “другую” и “лучшую” жизнь»<sup>1</sup>. Богословам не следовало бы обходить вниманием эти слова великого «антихристианина». Обвинение, брошенное Ницше, не может остаться без ответа. Но, как говорил тот же Ницше, «у кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно»<sup>2</sup>.

История христианского богословия – это история компромиссов между Евангелием и жизнью, история «окультуривания» христианства. Это «окультуривание» проводилось двумя путями. Первый – снижение требований христианской морали. Любой семинарист уверенно объяснит, что, например, заповедь «не противьтесь злomu» имеет отношение лишь к злу,

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой // О религии Л. Толстого. М., 1912. С. 78.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет о религиозном сознании Л. Толстого // Там же. С. 177.

<sup>3</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли: В 4 т. Т. IV. Сергиев Посад, 1908. С. 127.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 53.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов: Антология. М., 1989. С. 24.



причиняемому тебе лично, и не относиться к злу, причиняемому ближним, т. е. к злу общественному. Очевидно, что такая оговорка вполне оправдывает существование войн, тюрем, смертной казни и, следовательно, делает христианство вполне совместимым с обычной социальной практикой людей. Второй путь – придание религиозного смысла тем или иным формам социального бытия людей: государству, церкви, народу, нации. Государство, церковь, народ или нация возводятся здесь в ранг абсолютных ценностей и становятся критерием личного морального выбора, что позволяет не только примирить христианство с реальной практикой людей, но и передать евангельской религии определенные социальные функции, такие как легализация власти, формирование критериев рациональности, организация быта и т. п. Без всех этих компромиссов христианская церковь не могла бы существовать. Но всегда были люди с христианским умонастроением, в жилах которых текла не «богословская кровь», а кровь художников и философов. Эти люди воспринимали евангельскую проповедь во всей ее чистоте и бескомпромиссности. И тогда жить той жизнью, которой живут все, становилось для них невозможно. Таким человеком и был Л. Н. Толстой.

Толстой подошел к христианству с уже сложившимся мировоззрением, которое строилось, как уже отмечалось в предшествующих главах, на противопоставлении *внешней* и *внутренней* жизни, жизни общественной и личной. «Есть две стороны жизни в каждом человеке, – говорится “Войне и мире”. – Жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательно орудием для достижения исторических общечеловеческих целей»<sup>1</sup>. К *внешней* жизни писатель относил все формы общественного бытия людей: государство, экономику, культуру, церковь. Она есть царство безразличного к интересам и целям отдельного человека Рока. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие предопределено предшествующими событиями, и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из *внешней* жизни неустранимо. Человек может

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 11. М.; Л., 1932. С. 6.

только вообще отказаться от участия во *внешней* жизни во имя жизни *внутренней*. Только здесь он обретает свободу и может жить по законам добра.

Нельзя не заметить, что разделение жизни человека на внешнюю и внутреннюю имело для Толстого примерно тот же смысл, что для И. Канта отнесение человека к двум мирам: феноменальному и ноуменальному. Не случайно писатель боготворил Канта и называл его «великим религиозным учителем». Подобно Канту, Толстой настаивал на невыводимости морали из эмпирической реальности, на ее исключенности из цепи причинно-следственных связей, и, подобно Канту, считал, что это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только к миру явлений, но и к миру вещей в себе, к миру интеллигибельному. С одной стороны, как писал Кант, причисляет себя в качестве мыслящего существа к интеллигибельному миру, и только как принадлежащая этому миру действующая причина оно называет свою причинность волей. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственно воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют место лишь как явления этой причинности»<sup>1</sup>. Однако Кант считал, что феноменальный и ноуменальный миры не могут проникать друг в друга, и поэтому морализаторское отношение к истории недопустимо. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы»<sup>2</sup>, который осуществляется помимо нравственных намерений людей. Толстой же не только морализировал по поводу исторического процесса, но искренне верил, что этот процесс можно и должно остановить. Выходило, что *внутренняя* жизнь может активно вторгаться во *внешнюю*, и «*фатальный ход истории*» не так уж и фатален. Разумеется, допустить подобное можно, лишь признав внешнюю жизнь чем-то нереальным. И Толстой, действительно, был склонен считать всю внешнюю жизнь ложью, иллюзией, чем-то вроде покрова майи в индийской философии. Кантовский критицизм Толстой переосмыслил в духе иллюзионизма и верил, что стоит только людям отказаться от иллюзий и познать истину, как осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божьим.

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 298.

<sup>2</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. Т. 6. М., 1966. С. 18.

Что же представляет собой внутренняя жизнь? Прежде всего – это жизнь вне пространства и времени. «Жизнь моя, – пишет Толстой, – проявляется во времени, пространстве. Но это только проявления ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, вне времени и пространства... Все пространственно и временное – призрачно»<sup>1</sup>. Находясь вне пространства и времени, внутренняя жизнь и внеиндивидуальна. Внутренняя жизнь есть жизнь вообще, жизнь рода человеческого, и каждый из нас в отдельности есть лишь видимое проявление этой общей жизни. «Удивительно, – записывает Толстой в своем дневнике, – как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отдельности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного»<sup>2</sup>. Эта внеличная, вневременная и внепространственная жизнь и есть Бог религии Льва Толстого. Таким образом, вопрос о религиозном Спасении превращается у писателя в вопрос о том, как нам избавиться от ощущения своей особенности и индивидуальности и слиться с мировой жизнью.

В свете подобного понимания Бога и Спасения по-новому раскрывается содержание таких категорий христианства, как «Вечная Жизнь», «Царство Небесное», «загробное существование». Толстовскую эсхатологию можно, на мой взгляд, с полным основанием отнести к так называемой «презентной», или «актуальной» эсхатологии, которая, в отличие от традиционной «апокалиптической» эсхатологии, утверждает, что Воскресение и Суд не предстоят в будущем, а совершаются в каждом верующем сейчас, в настоящем: принимающие Христа становятся причастными Спасению и Вечной жизни, а отвергающие остаются частью враждебного Богу мира. Подобная «презентная» эсхатология, элементы которой находят уже в Евангелии от Иоанна, весьма характерна для богословия XX века. В наиболее законченной форме ее проповедовал крупнейший теолог нашего столетия П. Тиллих. Согласно Тиллиху, обыденное представление о бессмертии наивно экстраполирует земное время на трансцендентную сферу бытия.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 400.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Дневник 1897 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 53. М.; Л., 1953. С. 150.

Нельзя рассчитывать на вхождение в Царство Божие после смерти, ибо «после» нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования в «реальном настоящем»<sup>1</sup>. Согласно учению Толстого, Христос никогда не утверждал ни личного Воскресения, ни бессмертия личности. Нашей временной и конечной жизни Он противопоставлял не будущее загробное существование, а жизнь общую, связанную с жизнью всего человечества. Кто исполняет заповеди Христа, тот «переносится» в Сына человеческого и таким образом становится вечным, не подлежащим смерти. Бессмертие достигается не в будущем, а в каждый бесконечно малый момент настоящего, и бессмертна не отдельная личность, а мировая жизнь. «В том, что моя личная жизнь погибает, – пишет Толстой – а жизнь всего мира по воле Отца не погибает, и что одно только слияние с ней дает возможность спасения, в этом я уже не могу усомниться. Но это так мало в сравнении с возвышенными религиозными верованиями в личную будущую жизнь! Хоть мало, но верно»<sup>2</sup>.

Каким же образом может человек достичь сознания своей слитности с мировой жизнью? Какие пути ведут нас к Спасению? В первый период своей проповеднической деятельности (до 90-х годов) Толстой видел путь к Спасению в опрощении, сближении с природой, в физическом труде. Такой жизнью живут русские крестьяне, которые, по мнению писателя, не боятся смерти. (Об этом Толстой писал уже в своем раннем рассказе «Три смерти».) Однако в последние годы своей жизни Толстой отказывается от идеализации природы, земледельческого быта и, в особенности, от абсолютизации роли труда. Теперь он убеждает своих последователей: «Я думал и думаю, что работа... грех, но что идеал Христа, как и в брачном вопросе, состоит в том, чтобы не жать, не сеять, и что работа как добродетель, le travaill, как то считается в Европе и у нас трудолюбивыми мужиками, есть величайший и злейший соблазн»<sup>3</sup>. Таким образом, в конце жизни Толстой начинает от-

<sup>1</sup> См.: Tillich P. Systematic Theology. Vol. I. P. 194.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. В чем моя вера // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. М.; Л., 1957. С. 400.

<sup>3</sup> Толстой Л. Н. Письмо П. И. Бирюкову и Е. И. Попову от 24 августа 1890 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 65. М.; Л., 1953. С. 148.

вергать не только историю, политику, культуру, но и труд, семью, деторождение, саму природу. Что же тогда представляет собой «христианская жизнь»? Толстой приходит к выводу, что христианский идеал жизни лучше всего обозначить таким понятием, как «нирвана». «Я чувствую, – пишет он, – она (нирвана. – А. Б.) гораздо интереснее, чем жизнь, но я согласен, я ничего не придумаю другого, как то, что нирвана – ничто. Я стою только за одно: за религиозное уважение, ужас к этой нирване»<sup>1</sup>.

Итак, нирвана интереснее жизни, хотя она и ничто. Итог религиозных исканий Л. Толстого можно выразить знаменитыми словами А. Рембо: «...подлинная жизнь – это отсутствие. Нас нет в мире». И, отвергнув жизнь, Толстой полюбил смерть. Это утверждение не противоречит тому факту, что всю жизнь писатель испытывал мучительный страх смерти. Напротив, как писал один современник Толстого (Ф. Шперк), «надо любить смерть, чтобы ее бояться, и бояться смерти только ее любя»<sup>2</sup>. Смерть – одна из главных тем творчества Толстого. Ю. Н. Тынянов даже утверждал, что страх смерти в России выдумали Толстой и Тургенев. Сказано это было, конечно, в шутку. Но нельзя не заметить, что до Толстого никто в России так много не писал об умирании и смерти, и никто так не нагнетал ужас перед небытием, как яснополянский мыслитель. Сам Толстой утверждал, что именно мысли о смерти привели его к пониманию абсурдности жизни и бессмысленности всех человеческих устремлений. Однако такое рассуждение кажется нелогичным: вечность не прибавила бы жизни смысла. Мысли о смерти преследуют именно того, кто уже считает жизнь абсурдной и бессмысленной. И у Толстого неприятие жизни первично по отношению к страху смерти.

Какого же рода утешение Толстой искал в религии? Рассказывают, что в некоторых хосписах с пациентами и персоналом проводят следующую процедуру: с помощью гипноза или наркотиков человека вводят в состояние близкое к состоянию умирания, заставляя его как бы пережить смерть. Будто бы после этой процедуры страх смерти у людей исчезает. Однажды пережив свою смерть, человек больше ее не боится. Теперь вспомним, как умирает Андрей Болконский. «Любовь

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету от 30 января 1873 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 62. М.; Л., 1957. С. 7.

<sup>2</sup> Шперк Ф. О страхе смерти и принципе жизни. СПб., 1895. С. 9.

есть Бог, – размышляет князь Андрей, – и умереть – значит: мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику». Эти мысли кажутся ему утешительными. Но – это только мысли, только «одностороннее личное, умственное – не было очевидности. И было тоже беспокойство и неясность». И вот князь Андрей засыпает и ему снится сон: он пытается запереть дверь, на которую с другой стороны давит что-то ужасное. Усилия оказываются тщетными, и оно входит, и оно есть смерть. Князь Андрей умирает и просыпается. «“Да, это была смерть. Я умер – я проснулся. Да, смерть – пробуждение”, – вдруг просветлело в его душе, и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его»<sup>1</sup>. Таким образом, чтобы избавиться от страха смерти, необходимо пережить смерть еще при жизни. Этого состояния переживания смерти Толстой искал в религии. И он нашел его в том образе жизни, который проповедовал Иисус Христос.

«Невозможно не заметить, – писал в одной из своих статей В. В. Розанов, – что лишь не глядя на Иисуса внимательно, можно придаваться искусствам, семье, политике, науке. Гоголь взглянул внимательно на Иисуса – и бросил

перо, умер. Да и весь мир по мере того, как он внимательно глядит на Иисуса, бросает все и всякие дела свои – и умирает»<sup>2</sup>. В литературе не раз отмечалось, что писательский путь Толстого – это путь постепенного творческого угасания. В начале он отказывается от художественного творчества и пишет лишь проповеди и религиозные трактаты. Эти проповеди год от года становятся все суше, все однозначнее и, что самое удивительное, все косноязычнее. Наконец, завершается творческий путь Толстого созданием такого произведения, как «Круг чтения», которое представляет собой набор цитат из сочинений мудрецов всех времен и народов. Здесь Толстого как личности, как писателя и творца уже нет. Остался один безличный «нравственный закон». Поэт А. Белый в свое время объяснил это творческое угасание Толстого тем, что, мол, писатель понял, что ему не победить мир ни творчеством, ни пророчеством, ни вообще словом, и потому замолчал, а потом и вовсе ушел из мира.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 12. М.; Л., 1933. С. 63–64.

<sup>2</sup> Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 427.

«Бегство Толстого из мира – писал А. Белый – есть единственное поучение его нам»<sup>1</sup>. Возможно, это и так. Однако причина творческого угасания Толстого указана Белым неверно. Уничтожая себя как творческую личность, Толстой сознательно и последовательно осуществлял свой религиозный идеал: он уходил в нирвану, в небытие, умирал еще при жизни, надеясь, что когда придет реальная физическая смерть, она никого уже не застанет...

Удалось ли писателю достичь своего идеала? Последние дни Толстого отмечены его уходом из дома. Это событие – бунт, вызов, бесконечно далекий от состояния нирваны. Льву Николаевичу так и не удалось превратиться в ничто.

«Бескомпромиссному христианству» так и не удалось осуществиться в культуре.

## НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ТВОРЕНИЯ

В начале XX века в еврейских национальных организациях активно обсуждался вопрос о том, к какому типу культуры – западному или восточному – относится еврейская культура. Деятели еврейской культуры того времени четко разделились на «восточников» и «западников». «Мы – азиаты!», – провозглашал один из главных теоретиков еврейского «восточничества», сын знаменитого реаниматора иврита Элизера Бен-Иегуды, Итамар Бен-Ави.

«Восточноевропейские евреи, – писал другой деятель еврейского национального возрождения – Фриц Штернберг, – до сих пор остаются почти совершенно восточными людьми»<sup>1</sup>. Евреи – выходцы из Азии, и, следовательно, люди с «восточной душой». Именно на Востоке, а не в Германии, России или где бы то ни было еще в Европе, евреи должны искать свою «духовную родину». Возрождение еврейской культуры предполагает прежде всего освобождение от европейских влияний и возвращение к своим «восточным корням». «К Востоку! К Востоку!» – такими словами оканчивался гимн организации религиозных сионистов «Мизрахи»<sup>2</sup>.

Противоположную, «западническую» позицию занимали лидеры политического сионизма того времени: Теодор Герцель, Макс Нордау, Зеев Жаботинский. «Мы, – писал, например, М. Нордау, – содействовали созданию европейской культуры больше, чем своей собственной; она принадлежит нам в той же мере, как немцам, французам, англичанам»<sup>3</sup> «Может быть, мы, – вторил ему З. Жаботинский, – больше всякого другого народа имеем право сказать: “западная” культура есть... от нашего духа. Отказаться от “западничества”, сродниться с чем-либо из того, что характерно для “Востока” значило бы для нас отречься от самих себя»<sup>4</sup>. Но возникал вопрос:

<sup>1</sup> Белый А. Лев Толстой и культура // О религии Льва Толстого. С. 170.

<sup>1</sup> Лакер В. История сионизма. М., 2000. С. 316.

<sup>2</sup> Само слова «мизрахи» означает «восточный».

<sup>3</sup> См.: Нордау М. Об Ахад-Гааме. Белосток, 1903. С. 5.

<sup>4</sup> Цит. по: Бела М. Мир Жаботинского. М., 1992. С. 235–236.

в чем суть этого самого еврейского духа, который столь тесным образом связан с основаниями европейской культуры? По мнению того же Жаботинского, та «западная идея», с которой должно отождествить себя еврейство, – это прежде всего идея *незавершенности этого мира*, необходимости его «исправлять», активно вмешиваться в процесс творения. Восток же – это, напротив, «моральное спокойствие» и *фатализм*.

Действительно, некоторые особенности западноевропейской культуры принято объяснять глубоко укоренившимися представлениями о необходимости постоянно изменять и совершенствовать мир. «Запад, – писал К. Ясперс, – знает с неопровержимой достоверностью, что он должен формировать мир»<sup>1</sup>. Дело, разумеется, не в том, что Восток не знает изменения мира, истории, цивилизации, а в том, что он не ставит все это в качестве сознательного, целенаправленного принципа. Поэтому еще Гердер был убежден, что человеческая жизнь приобрела исторический характер только в Европе, тогда как ни в Китае, ни в Индии истории в полном смысле слова нет, поскольку там нет сознательного принципа *коммулятивного развития*. А в России П. Я. Чаадаев, со свойственным ему радикализмом, отнес к Востоку даже Древнюю Грецию и Рим, поставив эти цивилизации, традиционно считающиеся «лоном» европейской культуры, в один ряд с Индостаном и Японией. Все эти цивилизации, по мнению русского философа, преследовали лишь удовлетворение физического существования человека, и потому, достигнув некоего предела, остановились в своем развитии или вовсе исчезли<sup>2</sup>. Идеал Востока и античного мира – покой и созерцание; идеал Европы – преобразование мира.

Ни у кого не вызывает сомнения, что представления об истории как о направленном процессе, в котором постоянно происходят какие-то необратимые изменения, пришли в европейскую культуру вместе с христианством, точнее говоря, вместе с библейским пониманием времени, хотя нередко эти представления приобретали совершенно секуляризированный характер и даже противостояли религии. Содержание исторических изменений в разные эпохи мыслилось по-разному. Средние века предполагали лишь духовное изменение человека,

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 86.

<sup>2</sup> См.: Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 106.

рассматривая природу и социум как нечто неизменное. «Христианская философия, – отмечает А. Я. Гуревич, – утверждала прогресс, в отличие от радикального пессимизма, с которым смотрела на историю античность. Однако понятие прогресса... распространялось лишь на духовную жизнь: в ходе истории люди приближаются к познанию Бога, проникаются Его истиной»<sup>1</sup>. Новое время добавило к этим представлениям идею социального прогресса – постоянного изменения и совершенствования государственных и общественных форм жизни. С эпохой промышленной революции пришли представления и о целенаправленном преобразении природы, подчинении ее воли и разуму человека. Наконец, в эпоху модернизма явился и «космизм», т. е. представление о том, что деятельность человека имеет некие планитарно-космические задачи. Все это неизбежно приводило религиозно настроенных философов к мысли, что творческое преобразование мира и есть основная задача человека, возложенная на него не иначе как самим Богом. Мысль эта стала чуть ли не центральной в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Софиология В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова, сциентистская утопия Н. Ф. Федорова, апокалиптические прозрения Д. С. Мережковского, символический мистицизм П. А. Флоренского, теософские увлечения А. Белого и т. п. – все эти доктрины сходились в убеждении, что культурный прогресс человечества есть выполнение некой божественной работы, *теургии*, и не ограничивается лишь земным благоустройством, а имеет высшие эсхатологические задачи. Но, пожалуй, лишь Н. А. Бердяев довел эту мысль до своего логического конца, заявив, что творение мира Богом не было завершено в шесть дней, а продолжается и поныне культурной деятельностью человека.

Творчество, согласно Бердяеву, это не изменение условий человеческой жизни на земле, не преобразование природы и общества, а преобразования самого бытия. «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь»<sup>2</sup>. Допустить такое можно лишь предположив, что то, что мы называем миром, есть не что иное, как проекция человеческого Я вовне. «Объективный мир, – утверждает Бердяев, – не есть подлинный реальный мир, это есть лишь состояние подлинного ре-

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 137.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 241.

ального мира, которое может быть изменено. Объект есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность»<sup>1</sup>. Воспринимаемый нами мир – это мир человеческих смыслов, значений, ценностей, и вне всех этих смыслов и значений он есть *ничто*, одна лишь возможность бытия. Поэтому всякое культурное смыслотворчество есть творение мира, творение бытия в прямом смысле этого слова. Вне человеческой культуры никакого мира нет.

Подлинное творчество – это, по Бердяеву, всегда создание нового, еще не бывшего. Оно никогда не может быть возвращением к чему-либо бывшему или быть лишь усовершенствованием того, что есть. Такое творчество, хотя и возложено на человека в качестве задачи Богом, в своих результатах Богом не предопределено. Бог предназначил человека к творчеству бытия, но силы и способности свои человек берет не от Бога, а от иного, противоположного Богу начала, из Небытия, из «несотворенной свободы». Так что самому Богу неизвестно, что, в конце концов, сотворят люди из своей жизни и истории.

Поскольку Бердяев всегда называл себя мыслителем религиозным и христианским, постольку возникает вопрос о том, в какой мере приведенные выше идеи о незавершенности творения и творческих задачах человека соответствуют христианской религии? Бердяев сам дает вполне однозначный ответ на этот вопрос: такие идеи совершенно чужды не только ортодоксальному христианскому богословию, но и Евангелию. «В Евангелии, – пишет философ, – нет ни одного слова о творчестве. ... Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве»<sup>2</sup>. Действительно, в христианстве речь может идти не о продолжении творения мира, а лишь о восстановлении того, что было утрачено с грехопадением первых людей, т. е. не о *творчестве*, а об *Искуплении*. Согласно же Бердяеву, задачи искупления или личного нравственного совершенствования – напротив, помеха творчеству. Творческий человек «забывает о спасении. ... Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом»<sup>3</sup>. В теологическом объяснении, цель человеческой деятельности – возвращение человека к состоянию до грехопадения, т. е. возвращение в Рай. Но в Рай, говорит

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 277.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 327.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 406.

Бердяев, «не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и, в конце концов, бессмысленность мирового процесса»<sup>1</sup>. Хотя именно такую «бесприбыльность» утверждает ортодоксальное христианство.

Подчеркивая независимость творчества от Искупления, Бердяев приходит к выводу, что творческое задание дано было человеку *еще до грехопадения*. В этом смысле творчество стоит «по ту сторону добра и зла». Но грехопадение и последующие за ним задачи оправдания законом (Ветхий завет) и Спасения через жертвенное искупление Иисуса Христа (Новый завет) отодвинули творчество на второй план. Мысль о том, что творение мира продолжается в культурном творчестве, и что человеческая задача не исчерпывается задачей Искупления, составляет, согласно Бердяеву, содержание еще не проявленного Третьего Завета, Завета Св. Духа. Что же касается Евангелия, то, как утверждает философ, мы чувствуем лишь «священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве»<sup>2</sup>.

Можно ли найти в истории европейской философии идеи, похожие на идеи Бердяева? Как правило, классическая европейская историософия рассматривала исторический процесс если не как восстановление некоего утраченного состояния, то, по крайней мере, как реализацию чего-то заложенного изначально<sup>3</sup>. Неслучайно в самых грандиозных историософских системах Фихте, Шеллинга или Гегеля история есть реализация существовавшей еще до ее начала некой логической схемы. Здесь мы действительно имеем дело с тем, что Бердяев называет «бесприбыльностью»: в истории не возникает ничего такого, чего бы не было задумано Богом «в начале времен».

Нечто похожее на утверждения Бердяева мы можем найти, скорее, в эзотерической, оккультной европейской традиции. Действительно, в середине XIX века «магистр оккультных наук» Элифас Леви писал: «Философский камень, всеобъемлющая врачебная наука, превращение металлов, квадратура круга и секрет непрерывного движения – все это ни мистификация науки, ни мечты безумия, это – ...различные признаки одной и той же операции, которую определяют более общим образом, называя ее Великим делом». Благодаря этому

<sup>1</sup> Там же. С. 407.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 328.

<sup>3</sup> Речь, конечно, не идет о научных, каузальных объяснениях истории, в которых подобная проблематика не ставится в принципе.

«Великому делу» человек, в конце концов, «будет в состоянии разрушить и изменить лицо мира»<sup>1</sup>. Кроме того, для оккультной философии всегда было характерно убеждение в существовании глубокой связи между внутренним миром человека и его внешним окружением; почти все эзотерические учения склонны интерпретировать бытие как проекцию человеческого Я вовне. Не случайно Бердяев на страницах «Философии творчества» весьма положительно отзывается о магии, считая, что она стоит у грани перехода к творческой мировой эпохе как познание тайн, поколебавших «физическую устойчивость» космоса<sup>2</sup>.

Упоминание о магии подводит нас к разговору об одном из основных источников всех европейских эзотерических учений, к разговору о Каббале. О Каббале Бердяев тоже отзывается весьма положительно. Она восхищает его прежде всего своим антропологическим учением об Андроине, которое, с его точки зрения, глубже обычной христианской антропологии. Но и в каббале истина о человеке еще не стала творческой, динамической, какой она должна стать в Третьем Завете<sup>3</sup>. В целом же иудаизм расценивается Бердяевым традиционно похристиански: еврейская религия есть *религия законническая*, и уже в этом смысле противостоит свободе и творчеству.

Однако, на мой взгляд, если внимательно всмотреться в учение Бердяева о незавершенности творения и назначении человека, то окажется, что мысли русского философа в некотором отношении стоят ближе как раз к иудаизму, чем к христианству.

Разумеется, в иудейской теологии можно найти самые разные высказывания о сотворении мира Богом и о роли человека в этом мире. Однако почти все еврейские теологии сходятся в том, что на человека возложены некие космические творческие задачи. Уникальное свойство человека состоит в том, что он способен изменять различные аспекты окружающего его мира и в этом смысле быть «соратником Бога». «Преображение мироздания при участии человека, – учил седьмой любавичевский ребе Менахем-Мендл Шнеерсон, – это достижение даже большее, чем сотворение мира из ничего»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Леви Э. Учение и ритуал. М., 2002. С. 20–21.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 512–515.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 300–301.

<sup>4</sup> Учение об учении ребе М.-М. Шнеерсона / Сост. А. Саломон. М., 2006. С. 169.

Иногда эти задачи по изменению мироздания понимаются лишь как средство возвращения мира к своему изначальному совершенному состоянию в Боге. «Каббалисты, – отмечает, например, Г. Шолем, – едины в том, что видят в мистическом пути к Богу обращение того процесса эманации, с помощью которого мы возникли из Него»<sup>1</sup>. Но иногда путь человека понимается именно как сотворчество с Богом, как продолжение творения, которое с самого начала не было завершено. Не случайно для той же каббалистики характерна интерпретация истории о Потопе как истории обновления изначально несовершенного творения. Потоп – это не кара за грехи, а символ того, что старый мир может быть разрушен, и на его месте люди могут построить новый, иной мир.

«По сути дела, – пишет современный еврейский богослов Пиханс Полонский, – Бог делает мир несовершенным именно для того, чтобы человек смог принять участие в его совершенствовании, т. е. стать “партнером” Бога»<sup>2</sup>. В каббалистике есть даже особый термин для обозначения этого процесса человеческого усовершенствования мира – *тикун*. Причем «механизм» этого совершенствования понимается здесь вполне «побердяевски»: человек «придает каждой из частей мироздания значимость и смысл»<sup>3</sup>, тем самым как бы определяя эти части мироздания к бытию. Тора, с этой точки зрения, есть не что иное, как практическое руководство к действию, учение, объясняющее, как именно человек должен исправлять мир.

Мистике в этих доктринах принадлежит особая роль. Сам Танах носит, в основном, морально-практический характер: его следствие – чисто практические наставления Галахи и Агады. Не случайно в начале XX века кантианец Г. Коген, сконцентрировавшийся в конце жизни на проблемах иудаизма, писал: «на вопрос, что есть сущность Бога, еврей должен отвечать: “этого я не могу знать, этого я не хочу знать”»<sup>4</sup>. Не тому, что есть Бог сам по себе, учит нас Библия, а тому, что есть человек и каково его предназначение в мире. Однако

<sup>1</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 54.

<sup>2</sup> Полонский П. Две истории сотворения мира. – Электронный ресурс: [www.machanaim.org/tanach/in\\_2i.htm](http://www.machanaim.org/tanach/in_2i.htm)

<sup>3</sup> Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим; М.; Рига, 1990. С. 63.

<sup>4</sup> Cohen G. Ethik des reinen Willens. Berlin, 1904. S. 52.

с первых веков нашей эры еврейские теологи под влиянием античной философии, постоянно пытались придать иудаизму метафизическое истолкование, осмыслить его с помощью платонических или аристотелевских категорий. И, как отмечает Г. Шолем, если, метафизические системы еврейских рационалистов-аристотельянцев, вроде Моисея Маймонида или Саади Гаона, не имели никакого отношения ни к Галахе, ни к Агаде, тем самым как бы «соблюдая» дуализм *теоретического* и *практического разума*, то мистики-каббалисты с самого начала стремились дать метафизическое обоснование именно практическим предписаниям, пытались осмыслить эти предписания как некое «космическое дело», способствующее изменению мира. «Каждая мицва (доброе дело. – А. Б.), – пишет Шолем, – становится событием космической важности, актом, воздействующим на динамику вселенной»<sup>1</sup>.

Центральное значение для понимания «механизмов» творения и преобразования мира еврейская мистика придает каббалистическому учению о *сфирот*. *Сфирот* – это проявленные атрибуты или «созидательные имена» непостижимой и невыразимой сущности Бога – *Эйн-Соф*. Посредством десяти *сфирот* Бог сотворил мир. Но они же составляют основу человеческого действия в мире. Библейское утверждение, что человек создан по образу и подобию Бога, означает в глазах каббалистов то, что сила сфирот существует и действует в человеке, превращаясь в творческую энергию преобразования мира. Такие же значения имеют и буквы еврейского алфавита, сочетания которых определяют различные ситуации в нашем мире. Каббалисты верят, что, по-разному переставляя и комбинируя эти буквы, человек может магически воздействовать на мир, так как в результате таких перестановок возникают иные, новые смыслы.

Еще важнее подчеркнуть, что иудаизм, предполагая необходимость творческого изменения мира, не связывает задачу этого изменения с Искуплением, так как здесь вообще отсутствует характерное для христианства представление о первородном грехе. Разумеется, иудаизм признает и сам факт грехопадения первых людей, и то, что последствия этого грехопадения сказываются до сих пор. Но последствия грехопадения, согласно иудаизму, проявляются не в фатальной поврежденности нравственной человеческой природы и тем более не передающейся из поколения в поколения ответственности за

грех первых людей, а, скорее, в усложнении условий жизни человека и в уменьшении его силы. С грехопадением первых людей в мир пришла смерть, человек вынужден трудиться «в поте лица своего», в муках рождаться, земля стала плодотворной и червей, растения перестали приносить плоды несколько раз в год и т. д. Но грехи последующих людей – это результаты только их собственных поступков, собственного выбора и никак не связаны с грехом Адама.

В христианстве спасение человека напрямую зависит от принятия или непринятия им Христа. Неслучайно христианская традиция, начиная с апостола Павла, отождествляет Христа с Адамом. «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешниками, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Иудаизм же в принципе не допускает идею какого-то посредника между человеком и Богом. «Никакой священник в качестве наместника Бога, – пишет Г. Коген, – и даже никакой Богочеловек не может сказать: “Я путь к Богу”. Без всяких посредников борется здесь душа и завоевывает свое спасение»<sup>1</sup>.

Если теперь вновь обратиться к философии Бердяева, то складывается впечатление, что не только в понимании творческих задач человека, но и в интерпретации последствий грехопадения первых людей философ стоял ближе к иудаизму, чем к христианству. Согласно Бердяеву, последствия грехопадения тоже сказываются не столько в неизбежной греховности и вечной ответственности человека, сколько в усложнении условий его жизни и в уменьшении его силы. Это усложнение условий жизни и уменьшение силы человека проявляется в том, что человеческое творчество обречено на неудачу. «Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу»<sup>2</sup>. Эту неизбежную творческую неудачу человека Бердяев называет *объективацией*: вместо преобразования мира у людей всегда получается создание еще одной «вещи» в этом несовершенном мире. Все достижения культуры носят символический, а не реалистический характер.

Впрочем, есть все-таки одно положение, которое радикально отличает концепцию творения и грехопадения у Бер-

<sup>1</sup> Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Новый восход. 1910. № I. С. 7.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. С. 195.

<sup>1</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 62.



деява от соответствующих концепций иудейских богословов. Речь идет об убеждении, что какое бы то ни было преодоление неблагоприятных условий жизни человека в этом мире вообще невозможно. В еврейской мысли Бог есть гарант того, что *должное* рано или поздно находит свое воплощение в *сущем*. Ортодоксальный иудаизм с осторожностью и с оговорками говорит о возможности достижения полного, абсолютного совершенства мира, но все-таки предполагает такое абсолютное совершенство в качестве идеала, к которому следует стремиться. Об этом свидетельствует весь еврейский мессианиззм. В основе иудейской эсхатологии лежит не столько индивидуальное спасение и загробное воздаяние, сколько бесконечное, постыторное совершенствование мира и человека. Бердяев же, напротив, утверждает, что «внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного состояния, задача истории за ее пределами»<sup>1</sup>. На страницах «Опыта парадоксальной этики» Бердяев приходит даже к той парадоксальной мысли, что конечным результатом земного человеческого творчества должен стать Ад. «Ад, – пишет философ, – и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат»<sup>2</sup>. На мой взгляд, именно в этом пессимизме сказывается все-таки христианская основа мировоззрения Бердяева.

Христианская эсхатология может давать разные ответы на вопрос о конечных судьбах истории. Иногда речь идет и о всеобщем преображении мира и установлении царства Божьего на земле. Но чаще – и это, вероятно, более аутентично для христианства – утверждается, что Христос никогда не обещал нам царства добра и справедливости на земле, а, напротив, предрекал, что мир погибнет во зле и разврате, и лишь некоторые спасутся. В России рубежа XIX–XX вв. подобных взглядов придерживались К. Леонтьев, В. Несмелов, М. Тареев и многие другие философы и богословы. «Изменить наличные условия человеческой жизни значило бы прямо разрушить все спасительное дело Христа»<sup>3</sup>, – писал, например, Несмелов. Суть идеи спасения состоит в том, чтобы преодолеть грех, а не в том, чтобы убежать от него, и, следовательно, несовершенные условия земного существования есть условия нашего спасения, а всякие попытки преодолеть это несовер-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 236.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. С. 405.

<sup>3</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 2. Казань, 1906. С. 339.

шенство – своеобразное бегство от выполнения христианских задач на земле. А Тареев подчеркивал, что в Евангелии мы вообще нигде не найдем слово «надежда». «Вечная жизнь» и «Царство Божие», о которых говорил Христос, есть не идеал некоего исторического будущего, а то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное переживание. Только каждый человек в отдельности и в глубине своей души может преодолеть противоречие между сущим и должным, вне внутреннего мира личности – в природе, в истории – сущее и должное не соединяются никогда<sup>1</sup>. Невозможно ни обустроить этот мир на божественных началах, ни вырваться из него. Человеческая история может лишь закалить дух в борьбе со страданиями и соблазнами, укрепить его в борьбе с *судьбой*, но сама по себе она не имеет никакого религиозного смысла.

Взгляды Бердяева на конец земной истории выражены не столь определенно, как взгляды, приведенные выше. Но в целом мировоззрение философа оставалось в пределах парадигмы индивидуального спасения при всеобщей гибели мира. И в этом отношении взгляды Бердяева, конечно, коренным образом расходятся с общей тенденцией иудаизма. Философ остается христианином настолько, насколько он остается пессимистом.

Из всего сказанного могут быть сделаны некоторые выводы относительно иудео-христианского диалога? Прежде всего, следует заметить, что современное понимание иудео-христианского диалога исключает какое бы то ни было миссионерство, но предполагает заимствование обеими религиями каких-либо ценных моментов друг у друга. Библейско-теологическая основа такого заимствования давно определена: христианам надлежит помнить, что «жизнь и учение Иисуса формировали богослужение, этика и практика иудаизма»; иудеи должны видеть в Христе не богоотступника, а праведника, «великого ревнителя Закона и Храма»<sup>2</sup>. Но не менее важно взаимодействие экзистенциальное, на уровне восприятия жизни и мира. И здесь пример Бердяева свидетельствует о том, что христианство могло бы воспринять от иудаизма более широкое, т. е. не связанное только с Искушением, понимание творческих задач человека. Это, между прочим, способствова-

<sup>1</sup> См.: Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли: В 5 т. Сергиев Посад, 1908–1910.

<sup>2</sup> Цит по: Барац А. Теология дополненности. – Электронный ресурс: [www.abaratz.com/teol.htm](http://www.abaratz.com/teol.htm)

ло бы углублению диалога между христианскими церквями и современным секуляризованным миром, в котором человеческое творчество уж точно никак не связывается с Искуплением. Что же касается иудаизма, то ему не помешала бы определенная доля христианского пессимизма относительно земного существования. Иудейский оптимизм – не результат жизнелюбия, а следствие исторической «неустроенности» национальной жизни. Не случайно именно в периоды крупных национальных катастроф в еврейском народе особенно возрастали мессианские ожидания. (Та же закономерность имеет место, разумеется, и у христианских народов. Только для евреев состояние катастрофы стало чуть ли не перманентным состоянием.) Христианский же пессимизм есть, напротив, не проявление отчаяния и упадка, а как раз выражение некоего «духовного здоровья». В отличие от порожденного страданием оптимистического ожидания иной, «светлой» жизни, пессимизм свидетельствует о самодостаточности человека. Для пессимиста вся полнота бытия дана здесь и сейчас, он не нуждается в чаяниях «иной жизни», но в полной мере живет в настоящем.

## РУССКИЙ ПАНУЭЛ

### Был ли символ?

*«И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари...» (Быт. 32:24).*

Эта знаменитая история борьбы патриарха Иакова с Богом на берегу реки Иавок, борьбы, в которой патриарх одерживает победу, но в то же время просит у Победленного благословения, в результате которой патриарх получает рану бедра и новое имя Израиль, безусловно, является одним из самых загадочных мест Священного Писания. Конечно, в книгах Ветхого и Нового завета немало темных и загадочных фрагментов. Но все эти фрагменты веками подвергались многочисленным богословским толкованиям. О богоборчестве Иакова этого не скажешь. Толкования этого фрагмента Библии в христианской традиции столь малочисленны и скудны, что современный экзегет Ф. Н. Козырев считает возможным назвать историю поединка Иакова «потерянным символом». «Богоборчество Иакова, – пишет Козырев, – было запечатлено в гравюрах Г. Доре, украшающих многие современные издания Библии, оно было воспеано Рильке, о нем размышляли русские религиозные мыслители В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский. Но в том-то и дело, что этот образ стал темой гравюры и живописи, а не иконописи, темой лирики и философии, а не гимнологии и литургики... Церковь словно положила печать молчания на самую важную встречу самого Иакова с Богом. Ни св. Иоанн Златоуст, ни блаж. Феодорит Кирский, на трудах которых зиждется современная православная экзегетика, не обмолвились в своих толкованиях на книгу Бытия ни единым словом насчет символического значения богоборчества Иакова, и это немое свидетельство Отцов стало одновременно и немой указанием для будущих по-

колений экзегетов»<sup>1</sup>. К сказанному можно добавить, что в утверждении, будто над этим символом размышляли В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский, тоже есть значительная доля преувеличения. Русские философы конца XIX – начала XX века иногда использовали образ борьбы Иакова в различных контекстах, но не оставили каких-либо подробных и обстоятельных его толкований. Возможно стоит даже порадоваться тому факту, что поединок Иакова так и не получил однозначной богословской или философской интерпретации, а остался лишь «художественным образом», в который любой обращающейся к Библии человек – верующий, скептик, или атеист – может вложить любой угодный ему смысл.

Впрочем, может быть никакого «духовного смысла» у этой истории и вовсе нет? Мы однозначно придем к такому выводу, если вслед, например, за Дж. Дж. Фрэзером допустим, что история поединка Иакова с Богом есть остаток какого-то языческого мифа о столкновении человека с речным духом или джином при переправе. Аналогичные мифы, согласно Фрэзеру, встречаются у многих народов Азии, Африки и Америки и представляют собой объяснения каких-то ритуалов и табу<sup>2</sup>. Фрэзер – сторонник «обрядовой теории мифов», согласно которой ритуалы и табу предшествуют мифам. Мифы возникают в качестве «объяснения» практикуемых обрядов. В этом случае библейский миф, по его мнению, объясняет, почему евреи не едят сухожилий из бедра животного. С этой научно-исторической точки зрения, вся Тора представляет собой достаточно хаотичное собрание всевозможных мифов и легенд, и составители Торы были мало озабочены их смысловой или логической связанностью. Однако происхождение фрагмента текста также мало связано с его смыслом в составе всего текста, как этимология слова – с его актуальным употреблением в языке. Понимание фрагментов Писания обусловлено пониманием всего Писания в целом, равно как и понимание Писания в целом достигается пониманием его отдельных частей. Знаменитая проблема «герменевтического круга» – понимание целого зависит от понимания его частей, а понимание частей зависит от понимания целого – не только «методологическая трудность», но и условие существования смысла вообще. И если

<sup>1</sup> Козырев Ф. Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. М., 2005. С. 223, 227.

<sup>2</sup> Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 277–284.

для миллиардов людей Библия обладала и обладает единым «духовным смыслом», то мы имеем все основания искать этот смысл в каждом ее фрагменте, тем более в таком ярком и выразительном, как богоборчество Иакова. Происхождение фрагмента и первоначальный контекст его употребления в этом случае не имеют значения.

## Иаков и Исав

В отличие от христианской традиции, благочестиво умолкающей перед историей единоборства Иакова, иудейская традиция не оставляет эту сцену без внимания. Хотя здесь, вопреки прямому указанию Торы, противника Иакова принято называть все-таки не Богом, а Ангелом. Ведь сказано же, что всякий, увидевший Бога, должен умереть (Исх. 19:21; Втор. 5:24–26; Суд. 13:22). Иногда этот Ангел понимается как Ангел Божий, несотворенный Ангел, т. е. некое видимое проявление самого Бога; но чаще – как Ангел-хранитель брата Иакова Исав, а иногда и как «падший Ангел», демон Самаэль. Но во всех случаях это единоборство связывается с предстоящей встречей Иакова со своим братом Исавом.

Обманным путем Иаков получил благословение отца своего Исаака и тем самым присвоил себе первородство Исав, за что Исав вознамерился убить его. Опасаясь мести брата, Иаков вынужден бежать из Ханаана. Спустя двадцать лет он возвращается на землю своих предков и узнает, что брат Исав движется к нему навстречу с отрядом из четырехсот человек. И накануне этой встречи происходит единоборство с Ангелом. Иаков победил Ангела и получил от него благословение, что внушило патриарху уверенность в победе над Исавом и праве на владение Ханааном. В результате встреча с Исавом закончилась самым неожиданным для Иакова образом: «И побежал Исав к нему навстречу и обнял его, и пал на шею его и целовал его, и плакали (Быт. 33: 3–4).

Сходное понимание единоборства на Иавоке встречается и в христианских толкованиях. «Мнение некоторых раввинов, будто боролся с Иаковым Ангел-хранитель Исав или даже демон мстил Иакову за Исав – писал в конце позапрошлого века крупнейший русский библеист А. П. Лапухин – конечно, странно, но заключает в себе некоторый элемент истины, поскольку ставит таинственное борец Иакова с враждебными

отношениями его к брату»<sup>1</sup>. И Иоанн Златоуст, и блаженный Феодорит тоже считали, что Бог боролся с Иаковом, дабы Иаков «не убоился брата своего Исава». Ф. Н. Козырев считает такое толкование богоборчества Иакова чисто *психологическим* и лишенным какого-либо символического смысла. «Традиционный подход к объяснению смысла богоборчества Иакова, при всей его видимой ясности и простоте, едва ли удовлетворяет читателя, навывкшего искать в ветхозаветных образах если не символический и пророческий, то, по крайней мере, назидательный смысл»<sup>2</sup>. Кроме того, по мнению Козырева, если все дело заключалось в том, чтобы укрепить дух Иакова и вселить в него мужество, то для этого Богу незачем было прибегать к столь «странному и соблазнительному способу». Достаточно было бы явить Иакову какие-либо чудеса и знамения или ограничиться одним лишь увещанием, что неоднократно имело место в истории сынов Израиля. Однако объяснение смысла единоборства Иакова исключительно в аспекте предстоящей встречи с братом перестанет восприниматься как только «психологическое» и приобретет глубокий символический и пророческий смысл, если мы вспомним, символами чего выступают сами братья Иаков и Исава.

«Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и, однако же, Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел и предал горы его опустошению, и владения его – шакалам пустыни» (Мал. 1:2). Греческому слову «история» в еврейском языке соответствует слово «толлот», что буквально означает *родословие*. История взаимоотношений различных народов и цивилизаций еврейская традиция рассматривает как историю взаимоотношений различных потомков патриархов. Исток столкновений цивилизаций заложен во внутрисемейных конфликтах. Так, от брата Исаака Измаила, которого Авраам еще при жизни отослал на Восток, происходят, согласно иудейской традиции, не только арабы, но и все восточные народы. От Исава, согласно Библии, произошли злейшие враги Израиля эдомитяне, которые уже в эпоху таннаев стали отождествляться с римлянами. Так, в Талмуде и Мидраше утверждается, что Рим был основан потомками Исава. А в средневековой еврейской литературе

ре *Эдом* стал синонимом христианского мира. Иаков же, который в отличие от Авраама и Исаака – предок только евреев, и чье имя, полученное после единоборства на Иавоке, стало именем всего народа, рассматривается раввинистической литературой как «избранник среди патриархов» (Быт. Р. 76:1), которому Бог открыл тайну мессианского избавления и которого поместил выше всех остальных смертных и чуть ниже ангелов (Мид. Пс. 8:7; 31:7). Противостояние Иакова и Исава толкуется здесь как субстанциальный антагонизм Израиля и языческого мира, к которому иудаизм причисляет и мир христианский. В этом смысле ночная борьба Иакова есть борьба за мессианское призвание Израиля.

С этой точки зрения, удобнее считать противника Иакова все-таки не Богом, а демоном, что и делает каббалистическая традиция. Но что же тогда означают слова противника Иакова: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32:28)? Вот как отвечает на это важнейшая каббалистическая книга «Зогар»: «Он сказал: “Твое имя будет Израиль. Потому что ты бился с Элохимом”. Что значит “с Элохимом”? Ты мог бы подумать, что он говорит о самом себе, однако... написано не “против Элохима”, но “с (вместе с) Элохимом”»<sup>1</sup>. Иначе говоря, не Бог боролся с Иаковом, а *вместе с Богом* Иаков боролся против демона Исава и всех язычников.

Сходную трактовку поединка Иакова дает крупнейший современный экзегет Д. Щедровицкий, очевидно хорошо знакомый с каббалистической традицией. Причем, согласно Щедровицкому, слова Иакова «я видел Бога лицом к лицу» (Быт. 32:30) следует понимать в том смысле, что *раньше* Иаков неоднократно «ходил перед лицом Бога» и потому побеждает в битве с демоном, а имя «Израиль» следует переводить не как «боровшийся с Богом», а как «воин Божий»<sup>2</sup>.

В христианской традиции этно-конфессиональная интерпретация Иакова и Исава меняется на прямо противоположную. Для *прототипического* толкования Ветхого Завета, т. е. толкования, согласно которому «весь Ветхий Завет был

<sup>1</sup> Толковая Библия, или Комментарии на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового заветов / Под ред., проф. А. П. Лопухина: В 7 т. 4-е изд. Т. I. М., 2009. С. 279.

<sup>2</sup> Козырев Ф. Н. Испытание и победа святого Иова. С. 246.

<sup>1</sup> Цит по: Дугин А. Г. Мессианство каббалы. – Электронный ресурс: [www.arcto.ru/modules.php?na-me=News&file=article&sid=374](http://www.arcto.ru/modules.php?na-me=News&file=article&sid=374)

<sup>2</sup> См.: Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. М., 2008. С. 289–294.

одним великим прообразом грядущего Нового Завета»<sup>1</sup>, значение имеет не «физическое родословие», а символизм внутрисемейных отношений. Христианские экзегеты важнейшее значение придают отношениям между старшими и младшими братьями – Каином и Авелем, Измаилом и Исааком, Исавом и Иаковом, Манасием и Ефремом – в которых старший брат лишается преимущества своего первородства, и благословение переходит к младшему. Эти отношения рассматриваются как прообраз отношения между Ветхим и Новым заветом, иудаизмом и христианством. Уже апостол Павел в послании Галатам (4:22–31) отождествил двух жен Авраама – рабыню Агарь и свободную Саару – с Ветхим и Новым заветом, а их сыновей – Измаила и Исаака – с иудеями и христианами. Но «что сказано в отношении к смыслу Новозаветного толкования истории Измаила и Исаака, то, по тесной связи понятия семени, должно иметь силу и в отношении к толкованию истории Иакова и Исава»<sup>2</sup>. В этом случае единоборство Иакова оказывается борьбой Ветхого и Нового завета, Закона и Благодати, иудеев и христиан. И нет здесь необходимости считать противника Иакова демоном, а не Богом, так как, во-первых, Ветхий Завет тоже от Господа, а, во-вторых, воплощение Сына Божьего делает возможной теофанию, т. е. видение Бога. А полученное Иаковом в результате этой борьбы новое имя становится и самоназванием христиан: с момента своего зарождения христианская Церковь именуется Новым Израилем.

В связи с иудейскими и христианскими токованиями образов Иакова и Исава трудно удержаться от одного замечания. Чтение Торы оставляет об Исаве самое благоприятное впечатление: он искренне любит отца, прощает Иакова и даже мирно делит с ним землю своего проживания. Моральный же облик Иакова более чем сомнителен. Иаков обманом приобрел благословение, трусливо бежал из дома, непорядочно обошелся с Лаваном, у которого прожил двадцать лет, и которого тайно покинул, прихватив часть имущества. Наверное, есть некий «загадочный смысл» в том, что и иудеи, и христиане хотят отождествить себя с хитрым и трусливым Иаковом, а своих противников – с грубоватым, но честным и великодушным Исавом.

<sup>1</sup> Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 99.

## Противостояние судьбе

Итак, истолкование богоборчества Иакова в свете отношений патриарха с Исавом придает фрагменту характер пророчества относительно судеб народов и религий. Однако ни иудейские, ни христианские экзегеты обычно не ограничиваются профетическим истолкованием фрагментов Писания, а стремятся постичь их смысл *sub specie aeternitatis*, т. е. увидеть в них отражение тех моральных, метафизических или мистических процессов, которые происходят вне времени и касаются фундаментальных условий человеческого бытия в мире. Христианские богословы издревле выделяют *тропологический смысл*, который «имеет отношение к моральным действиям христианина», и *анагогический смысл*, «касающийся свершения спасительных реалит в вечности»<sup>1</sup>. А в XX веке протестантские и некоторые католические теологи заговорили еще и об экзистенциальном смысле, который есть «личное и ответственное употребление текста, когда текст вопрошает тебя лично»<sup>2</sup>. Что же означает единоборство на берегу Иакова в свете этих уровней толкования?

Здесь стоит обратить внимания на контекст упоминания единоборства на Иавоке у русских философов начала прошлого века. Русские философы обычно никак не связывали богоборчество Иакова с предстоявшей встречей с Исавом, но рассматривали его как нечто *ценное само по себе*.

Д. Мережковский, например, говорит о единоборстве Иакова в связи с богоборческими тенденциями в творчестве Лермонтова: «Бог не говорит Иакову: “Смирись, гордый человек!” – а радуется буйной силе его, любит и благословляет за то, что не смирился он до конца, до того, что говорит Богу: “Не отпущу тебя”. Нашему христианскому смирению это кажется пределом кощунства. Но это святое кощунство, святое богоборчество положено в основу Первого завета, так же как беготня Сына до кровавого пота – в основу Второго Завета»; «...тосковал и был в беготне до кровавого пота» – сказано о Сыне Человеческом»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Антонини Б. Божественное Откровение. М., 1992. С. 88.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов – поэт сверхчеловечества // Мережковский Д. С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 398.

Вяч. Иванов упоминает борьбу Иакова в связи с байроническими тенденциями русской литературы. «Амплитуда колебаний этого богоборства, – пишет Иванов, – простирается от Каина до Прометея; на вертикали маятника – Иаков или Израиль, борющийся в ночи с Неведомым и оставшийся хромцом на всю жизнь. Причина борьбы – неуступчивость при установлении условий договора. Итог этого свободолюбия – сознание несоизмеримости притязаний свободной личности как с естественными законами ее земного воплощения, так и со всеми устойчивыми формами человеческого общежития»<sup>1</sup>. Здесь богоборчество – необходимый момент в становлении личного, индивидуалистического самосознания, которое, в свою очередь, – условие грядущего соборного единства.

Богоборчество – излюбленная тема Н. Бердяева. Бердяеву важен аспект отстаивания человеком своей свободы перед Богом и противодействия судьбе. «Грек и римлянин (трагедия, стоицизм) смирялись перед судьбой... Древние евреи бунтовали, боролись с самим Богом (Иов, пророки, псалмы). Безраздельной власти царящего над миром закона противопоставляли или бесстрашие и покорность, или восстание и бореие с Богом»<sup>2</sup>. Все сюжеты, связанные с богоборчеством, Бердяев рассматривает как предвозвестия Третьего Завета, Завета свободы и творчества.

Характерно, что русское богословие XIX в. тоже рассматривало сцену на Иавоке как символ противостояния судьбе. Однако богословы благочестиво утверждали, что *борьба* – это лишь метафора *молитвы*. Так знаменитый московский митрополит Филарет (В. М. Дроздов), который был, по-видимому, первым русским богословом, прокомментировавшим единоборство Иакова, писал: «*Бороться с Богом* есть то же, что, по выражению Апостола, подвизаться с Богом в молитвах (Рим.15:30), объять Его верою и любовью и соединением своей воли с Его волей, привлекать к себе Его благодатную силу и благословение»<sup>3</sup>. Протоиерей В. Н. Амфитеатров связал

<sup>1</sup> *Иванов Вяч.* Байронизм как событие в жизни русского духа // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 270.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 148.

<sup>3</sup> *Свт. Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Творения. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 3. М., 1887. С. 68.

богоборчество Иакова с предшествующей молитвой, которую патриарх вознес к Богу. «Он был теперь исполнен упования на помощь Божию и убежден, что молитва приобретает человеку милость от Бога, что она может переменить даже гнев Божий на милость»<sup>1</sup>. Таким образом, молитва – это единственный способ переломить судьбу, изменить обстоятельства.

В наши дни богослов В. Сорокин истолковывает богоборчество уже не столько как *молитву*, сколько как *теофанию*. Вся жизнь патриарх Иаков боролся против своей судьбы. Это борьба началась уже в утробе матери, когда братья боролись за то, кому первому появиться на свет (Быт. 25:23). Иаков добивался всего в жизни – благословения, женитьбы на Рахили, возвращения в Ханаан и т. д. – вопреки складывающимся обстоятельствам. И в самые решительные моменты патриарх удостоивался теофании. Так в Вифеле, спасаясь от мести своего брата, Иаков увидел лестницу, по которой двигались ангелы и архангелы, и на вершине которой находился Господь, сказавший Иакову:

«Я с тобой, и сохраню тебя везде, куда ты не пойдешь» (Быт. 28:15). Уходя от Лавана, Иаков повстречал отряд Ангелов (Быт. 32:1–2), и это видение укрепило его в намерении вернуться в Ханаан. Наконец, единоборство на Иавоке тоже было видением Бога, и сам патриарх нарек это место Пануэл, «ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32:30). По мнению В. Сорокина, встреча с Богом лицом к лицу «представляла собой обычно бурный экстаз, который мог сопровождаться конвульсиями и каталептическими состояниями, во время которых вполне можно было получить в том числе и вывих бедра. Вероятнее всего, именно такой экстаз и переживает Иаков во время теофании, но субъективно он воспринимает ситуацию как человек своего времени, то есть как борьбу с Богом своих отцов за благословение, и можно думать, что именно в такой форме он и рассказывал о ней современникам, сохранившим его рассказ в неизменном виде и передавшим его потомкам»<sup>2</sup>.

Итак, русские мыслители усматривают в сцене богоборчества Иакова образ *противостояния судьбе*, только бого-

<sup>1</sup> *Амфитеатров В.* Очерк из Библейской истории Ветхого Завета. М., 1895. С. 187.

<sup>2</sup> *Сорокин В.* Историко-культурный контекст Ветхого Завета. – Электронный ресурс: <http://www.bible-center.ru/book/context/struggle>

слова считают эту «борьбу» метафорой молитвы или теофании, а философы – именно *борьбой* в прямом смысле этого слова. Здесь нельзя не увидеть некую фундаментальную черту русской мысли, которую, с легкой руки Н. Федорова, принято называть «*Odiium fati*» (Ненависть к судьбе).

«*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Рокковому – «*Odiium fati*»... «*Amor fati*» – это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это природный страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т. е. к рабству?<sup>1</sup> Таким образом, вся история патриарха Иакова может быть истолкована как выражение радикального *антифатализма* теистического сознания.

## Богоборчество Сына

Истолкования богоборчества как *противостояния судьбе* выявляет некое противоречие внутри самой Божественной Воли. Ведь и судьба дана нам от Бога, и противостояние ей Бог благословляет. Что же в таком случае представляет собой *проявление* или *промысел* Божий? Большинство богословов отказывается вникать в столь неизъяснимые тайны; и, наверное, правильно делает. Однако и здесь есть исключения.

Наиболее обстоятельная (хотя, на мой взгляд, зачастую не вполне вразумительная) христианская трактовка богоборчества Иакова содержится в уже неоднократно цитированном мною сочинении современного экзегета Ф. Н. Козырева «*Поединок Иакова*». Автор ставит перед собой задачу с христианской точки зрения раскрыть нравственные и мистические основания оправданного Богом богоборчества.

Во-первых, по мнению Козырева, Бог вызывает на бой Иакова, чтобы внушить патриарху и его потомкам, что Он – не бесплотная идея, не слепая всеподавляющая сила и не нравственный императив, а Личность, с которой человек должен

<sup>1</sup> Федоров Н. Ф. «*Amor fati*» или «*Odiium fati*»? // Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 560.

входить в личные отношения. Во-вторых, в богоборчестве раскрывается апофатический путь богопознания – путь последовательного отрицания присутствия божественной сущности в каких-либо формах видимого бытия. В-третьих, в богоборчестве открывается факт разобщенности человека и Бога: борьба здесь – символ встречи с Неведомым, Иным. В-четвертых, богоборчества в Ветхом Завете предвосхищают слова Христа о том, что Царствие Небесное «силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12)<sup>1</sup>.

Но главный смысл богоборчества Иакова заключается все-таки не в этих четырех аспектах, а в том, что оно символически связано с борением Христа «до кровавого пота», с богоборчеством самого Сына Человеческого.

К богоборчеству Христа, согласно Козыреву, можно отнести знаменитое «моление о чаше» в Гефсиманском саду, когда Сын, накануне Своего крестного страдания, вопрошает Отца о возможности «пронести чашу сию мимо» (Лк. 22:42), а также страшный возглас с креста: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил» (Мф. 27:46). В этих евангельских фрагментах христианское богословие усматривает наивысшее выражение кенозиса (самоуничижения) Господа. Кенозис означает не просто ситуацию схождения Бога в мир людей, но и принятие Им самых тяжелых и мучительных условий человеческого существования, вплоть до смерти, а также покорность этим условиям. Классическим местом Писания (*locus classicus*), содержащим понятие кенозиса, считается фрагмент послания апостола Павла филиппийцам, в котором апостол говорит, что Господь «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7-8). «Моление о чаше» и возглас с креста позволяют говорить, что кенозис Господа простирается вплоть до ужаса смерти и чувства богооставленности. Но, напоминает Козырев, мы не должны забывать, что и противостояние Христа воле Отца в Гефсиманском саду, и упрек, прозвучавший с креста, проистекают от Того, Кто сам есть Бог. И, следовательно, мы можем говорить здесь о некоем *противоборстве внутри Нераздельной Троицы*<sup>2</sup>.

Стремясь согласовать свои выводы с догматическими определениями, Козырев вдается в сложнейшие тринитарные рас-

<sup>1</sup> См.: Козырев Ф. Н. Испытание и победа святого Иова. С. 260–356.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 357–366.

суждения, перед которыми я почтительно умолкаю. Но, не ощущая себя связанным какой-либо догматикой, я рискну предложить свою интерпретацию этического и онтологического смысла богоборчества. Правда сделать это постараюсь таким экзегетическим методом, который в некотором смысле обратный христианскому прототипическому толкованию.

### *Хесед и Гвура*

В середине XIX в. либеральный протестантский богослов и ориенталист Август Вюнше определил Новый Завет как «весьма удачный мидраш, имеющий христианские цели»<sup>1</sup>. Действительно, никто из авторов книг Нового Завета не считал, что пишет Писание. Для авторов новозаветных книг Писание – это только Танах. Сами же они писали мидраши на темы Священного Писания. В таком случае уже не Ветхий Завет есть символическое предвосхищение Нового Завета, а Новый Завет представляет собой символическое истолкование некоторых сюжетов Ветхого Завета. Наверное, раввины могли бы принять подобную трактовку Нового Завета с той лишь оговоркой, что для последующей судьбы евреев этот «мидраш» оказался не столь уж удачен.

Христианство вынудило иудаизм заново переосмыслить некоторые свои основы и, в частности, выявить некоторые различия внутри Божественного единства. «Обычно иудеи, – пишет современный израильский теолог Арье Барац, – характеризуют себя как последовательных монотеистов и обвиняют христиан в том, что те “троют” Божество. Но это поверхностный взгляд. Подлинное различие пролегает вовсе не в этом. Различие внутри Божества допускается и иудаизмом»<sup>2</sup>. Наиболее явственно о различиях внутри Бога говорит Каббала.

Unde malum? Что служит источником зла? Любая монотеистическая религия утверждает, что зло относительно и возникает из того, что само по себе злом не является. В противном

<sup>1</sup> Цит. по: *Корсунский И.* Иудейские толкования Ветхого Завета. М., 1882. С. 5.

<sup>2</sup> *Барац А.* Там и всегда // Сознание третьего храма. Минск, 2007. С. 98.

случае мы должны были бы допустить иное, противоположное всеблагому Богу субстанциональное начало. Каббала выделяет в Боге атрибут Милости (Хесед) и атрибут Строгого Суда (Гвура), символизируемые Его правой и левой стороной. В Боге эти атрибуты нераздельны, и Строгий Суд (он же – Гнев Божий) всегда умиротворяется Милостью. Но в результате некоей катастрофы, например, в результате грехопадения первых людей, Строгий Суд удаляется от Милости и тем самым отделяется от Бога вообще, становится чем-то самодостаточным. И тогда он преобразуется в зло, в геенну, в мир Сатаны. «Мир Сатаны появляется в результате чрезмерного усиления гнева (силы Строго суда)», – утверждает «Зогар»<sup>1</sup>.

Древняя «Сефер йецира» («Книга творений») описывает тридцать два пути Мудрости, с помощью которых Бог сотворил мир: двадцать две буквы еврейского алфавита и десять сфирот. Каббала обычно отождествляет буквы со Строгим Судом, а сфирот – с Милостью или Светом. Иудаизм онтологизирует язык: мир создан десятью Речениями. Конфигурации букв определяют закономерности мира, господствующий в нем порядок, мировую необходимость. Но если бы мир определялся *только буквами*, он бы царством *слепого и безжалостного Рока*, юдолью страданий и смерти, примерно таким, каким он виделся греческим трагикам или стоикам. Поэтому Господь не оставил мир без *света*: свет включен в десять речений. Свет снимает ограничивающее действие букв и позволяет человеку вырваться из-под власти жестокого Рока. «Суд – это буквы, а милосердие – это свет, который не связан формой букв, то есть закономерностями нашего мира. Поэтому он проявляется в раскрытии Божества через *праведников, знамения и чудеса*, то есть явления, находящиеся вне ограничений природы» – пишет современный еврейский теолог Шолем Лугов<sup>2</sup>.

В свете такой интерпретации Творения, противоборство на Иавоке может быть понято как столкновения *букв и света*, Строгого Суда и Милости. (Для каббалистических книг характерно истолкование историй патриархов как символических описаний процессов, происходящих внутри Божества.) В результате этой борьбы Иаков-Израиль вырывается из-под вла-

<sup>1</sup> Цит. по: *Шолем Гершом.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004., С. 296.

<sup>2</sup> *Лугов Ш.* Врата единства и веры. Урок 5. Строгий Суд и Милосердие. – Электронный ресурс: [www.moshiach.ru/lesson/tania2/](http://www.moshiach.ru/lesson/tania2/)



сти Рока. «Над Израилем нет созвездий», – гласит Талмуд (Гемара, Шаббат, 156-а), т. е. судьба Израиля определяется отныне не расположением звезд или еще какими-либо факторами, с которыми люди связывают предопределенность происходящих с ними событий, а исключительно взаимоотношениями Израиля с Богом.

Имеет ли какое-либо отношение символика *букв и света, Суда и Милости* к евангельскому учению? Полагаю, что имеет. Подтверждают это знаменитые начальные строфы евангелия от Иоанна, в которых говорится о Слове (Логосе) и Свете (Ин. 1:1–14). Только эллинизированный автор четвертого Евангелия соединяет иудейскую онтологию языка (мир сотворен речениями и является конфигурацией букв) с греческим учением о Логосе. Что сообщает нам «мидраш от Иоанна»? Что мир был сотворен Словом, которое было у Бога, т. е. Строгим Судом; что в Слове был Свет, т. е. что Строгий Суд был соединен с Милостью; что мир Свет не познал, и тогда Слово стало плотью и обитало с нами. Вместе со Словом людям был дан и Свет, который вполне может быть отождествлен с третьим лицом Святой Троицы – Св. Духом, о котором мы тоже узнаем от Иоанна (Ин.14:16-17, 26). «Сын и Дух, – разъясняет православный богослов В. Н. Лосский, – открываются нам в Евангелии как два Божественных Лица, посланные в мир; Одно, чтобы соединиться с нашей *природой* и ее возродить. Другое, чтобы оживить личную нашу *свободу*»<sup>1</sup> (курсив мой. – А. Б.). Природа – это Сын; свобода – это Дух. В Иисусе Христе Бог обретает человеческую природу, т. е. принимает на Себя условия человеческого существования, условия страдания, богооставленности и смерти, дабы явить человеку Свет, т. е. возможность вырваться из-под власти безжалостного рока. Именно этого иудеи и ждут от Мессии.

Но что же тогда разделило Старый и Новый завет? Почему иудеи не могли узнать в Христе Мессию. Думаю, важнейший, хотя, конечно, и не единственный ответ на этот вопрос содержится в уже цитированном «кенотическом» отрывке из послания апостола Павла: «...смирил Себя, быв послушным...». Иначе говоря, в отличие от богоборчества Иакова, богоборчество Сына оказывается лишь «психологическим моментом» на

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 2009. С. 371.

фоне общего смирения. И заканчивается богоборчество Сына неизменно словами: «Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42).

## Кенозис

«Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом». Когда богословы цитируют эти знаменитые слова св. Афанасия Александрийского, то неизменно пишут стоящее в конце фразы слово «бог» со строчной, а не прописной буквы. Тем самым как бы подчеркивается, что речь не идет о том, будто человек может приобрести всемогущество и всеведение Бога. О «боге» здесь говорится в переносном смысле. Чаще всего речь идет о том, что, через *обожение* или *теозис*, человек может восстановить свое утраченное с грехопадением богоподобие и обрести свободу над законами своего плотского бытия. Но это не означает, что законы человеческого существования перестают действовать вообще, и человек сливается с Богом. Человек может приобщиться к божественной жизни, оставаясь человеком. В этом и заключается смысл евангельского кенозиса. Господь становится человеком, принимает образ «раба» и остается «послушен» принятым условиям существования. Как учил в начале XX в. известный русский богослов М. М. Тареев, уничтожение, которое лежало в основе вочеловечения, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что «Его Божественная слава проявляется именно в его уничтожении, она не отрицает ограниченной природы, и час Его славы совпадает с часом его страданий»<sup>1</sup>.

Наиболее полно идея кенозиса раскрывается в сцене искушения Христа в пустыне. Как известно, дьявол искушал Христа трижды, предлагая поочередно то превратить камни в хлеба, то броситься вниз с крыши Храма, то сделаться властелином всех царств мира. Смысл этих искушений может быть понят только в контексте мессианских чаяний иудеев. В глазах иудеев Мессия, во-первых, должен быть «кормильцем», освобождающим людей от нужды и вечной заботе о хле-

<sup>1</sup> Тареев М. М. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования. М., 1901. С. 172.

бе насущном; во-вторых, он должен быть чудотворцем, стоящим выше естественных законов природы; в-третьих, он должен быть Царем-освободителем, освобождающим народ от иноземного ига и впоследствии становящимся властелином мира. В этих чаяниях выразилось вечное стремление людей избавиться от тяжелых условий земной жизни. Но Сын Божий в искушениях устоял. На первое искушение Он ответил указанием на то, что «не хлебом единым жив человек». На второе – отказом искушать Господа. При третьем искушении Он и вовсе прогнал Сатану. Тем самым Христос не противопоставил Себя естественным условиям жизни, не отделил Себя от других людей, остался послушен Своему кенозису.

Сказанное, на первый взгляд, противоречит идее Воскресения Христова. Разве воскресение Христа не является символом преодоления земной ограниченности? Позволю себе здесь вновь сослаться на Тарева. Согласно богослову, воскресение Христа может быть понято только в свете Его смерти. А значение смерти Христа определяется тем, как была пережита эта смерть Его учениками. Для них смерть Сына Божьего оказалась крушением последних остатков мессианских чаяний, отказом от всех надежд вырваться за пределы трагических условий земного существования, преодолеть удел человеческий. И в то же время она стала рождением иной, новой, духовной веры. Воскресение Христа – это духовное воскресение. Христос воскрес *для веры верующих в него*. «Понимаемое в таком смысле воскресение Христово не представляет внешнего события. Оно предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига»<sup>1</sup>.

Потому-то евангельское учение связывает спасение человека исключительно с его верой. В иудаизме вера находится на втором месте по отношению к делам. Согласно Иерусалимскому Талмуду, Господь говорит: «Пусть лучше они (евреи. – А. Б.) оставят Меня, но будут продолжать следовать моим законам» (Хагига 1:7). В противоположность этому, ап. Павел утверждает, что «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:2). Степень зависимости спасения от веры может пониматься у христиан по-разному: от убеждения православных и католиков в том, что «вера без дел мертва» (Иак.2:17), до протестантского принципа спасения «только верою» (*sola fide*). Но в любом случае никакие дела не избавят

<sup>1</sup> Тарев М. М. Основы христианства. Т. I. С. 341.

человека от его земного удела, от его земной ограниченности, ибо сказано: «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, оно там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк.17: 20-21).

## О Божественном Бессилии

В. В. Розанов говорил, что в евангельской сцене искушения Христа в пустыне Бог *обессилил* мир. «В том и смысл искушения в пустыне. “И дам тебе все царства мира”. Он не взял. Но как же тогда Он “спас мир”? Неделанием. “Уходите и вы в пустыню”. Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно вообще ничего...»<sup>1</sup>. Потому-то христианство оказалось бесильно изменить земную жизнь. Евангельский образ Христа, по словам Розанова, не являет собой ничего, кроме немощи, бессилия и покорности судьбе. Во Христе Бог разделил с человеком его скорбный удел и остался послушен этому уделу «вплоть до смерти». «Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны»<sup>2</sup>.

Мысль о бессилии Бога перед лицом собственного же творения можно обнаружить и в Ветхом Завете. Ее находят в книге Иова, в Екклесиасте, в некоторых других фрагментах Танаха. «Тайна, которой остаются верны иудеи, – пишет в наши дни Славой Жижек, – это ужас божественного бессилия. И именно этот секрет “раскрывается” в христианстве. Вот почему христианство может “наступить” лишь после иудаизма: оно открывает ужас, с которым столкнулись иудеи»<sup>3</sup>. Господь не способен изменить порожденный Его же Строгим Судом мир. Само ожидание Мессии, составляющее лейтмотив ветхозаветных книг, говорит о некой *недостаточности* Божественного управления для исправления мира. В иудаизме Мессия восполняет Бога; в христианстве Сын восполняет Отца. «Явно, что сын мог бы “прийти”, только чтобы “восполнить отца”.

<sup>1</sup> Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Соч. Л., 1990. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 226.

Без онтологической недостаточности отца не может быть сына, хотя бы отец и был “вечно рождающим” и даже только в сути своей именно “рождающим”»<sup>1</sup>.

Но если восполнение Божественного бессилия через чаемого иудаизмом Мессию есть восполнение *богоборчеством*, то восполнение Отца через Сына есть восполнение покорностью и верою. Не человек стал богом, а Бог стал человеком. Не человек приобщается к величию Божьему, а Бог приобщается к человеческому ничтожеству. После смерти Христа люди по-прежнему остаются в плену обстоятельств своей земной судьбы, получая от Всевышнего лишь Утешителя. «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:16).

Христианское богословие часто стремилось как-то преодолеть евангельский пессимизм относительно земного удела человека. Восточно-христианская эсхатология, например, всегда делала акцент не только на индивидуальном спасении, но и на *парусии*, т. е. на глобальном преображении всего мира в конце времен. Идея *парусии* определила и основные черты русской религиозно-философской мысли, а именно ее *мессианство* и *утопизм*. Призывы к Царствию Божьему на земле П. Я. Чаадаева, теократическая мечта В. С. Соловьева, сциентистская утопия Н. Ф. Федорова, софиология С. Н. Булгакова, пророчества о Третьем Завете Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева – все эти концепты русской философии основаны на вере в возможность преодоления тяжких условий земного существования. *Усилиями людей можно восполнить Божественное Бессилие*. Мир может стать иным. Вэтом собственно и сказывается *odium fati* русской философии. Однако и в России находилось немало мыслителей (К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, В. И. Несмелов, М. М. Тареев), которые говорили о радикальном несоответствии идеи преображения мира всему духу новозаветной проповеди. Христос никогда не обещал нам, что мир избавится от зла, страданий и смерти. Он обещал лишь, что *некоторые* из нас спасутся. Святой Дух был оставлен нам в качестве Утешителя, но не в качестве Преобразователя. Причем идея преображения мира противоречит не только евангельской покорности Христа условиям Своего кенозиса, но и завершающей книге Нового Завета, Откровению св. Иоанна. Если этот мир может быть преображен, то зачем же Бог разрушает его столь ката-

строфическим образом, как это описано в Апокалипсисе? Если Бог не бессилен изменить мир, то зачем же Он его уничтожает? В свете Апокалипсиса становится очевидным, что всякие попытки изменить этот мир обречены на провал. *Милосердию* не побороть *Строгого Суда*.

Но почему же тогда богоборчество все-таки благословенно? Очевидно потому, что это единственный способ «душу свою сохранить». Противостояние миру есть то, что делает человека сознательным существом, способным отвечать перед Богом. Богоборчество бесперспективно, но необходимо. Переломить данную нам судьбу невозможно, но смирение перед ней есть грех, так как в этом случае человек отказывается от своего главного символического призвания: быть «образом и подобием» Божьим... как в Его могуществе, так и в Его бессилии.

<sup>1</sup> Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. С. 508.

## Вместо заключения

### АПОЛОГИЯ ЛИТЕРАТУРЫ

«Истории случаются с теми, кто умеет их рассказывать», – гласит знаменитый афоризм писателя Генри Джеймса. Этой шуточной фразе можно придать вполне серьезный философский смысл: события в жизни как отдельного человека, так и народа складываются в *судьбу*, только если становятся содержанием нарратива, т. е. некой рассказываемой истории. В этом заключается великое значение литературы.

Принято считать, что исключительная особенность русской философии состоит в *литературоцентризме*, т. е. в постоянном обращении к художественным текстам, например, к сочинениям Толстого или Достоевского. Однако, на мой взгляд, *литературоцентрична* не только русская, но и любая другая философия. Античная философия отталкивалась от мифов, поэм Гомера, греческих трагедий. Средневековая философия была рефлексией тех историй, которые сообщает Священное Писание. Новоевропейские литературные стили (классицизм, романтизм и т. п.) предшествовали соответствующим им философским системам. Социология и психология, на мой взгляд, никогда бы не возникли, если бы не было великой реалистической прозы XIX века. Экзистенциализм зародился не в трактатах Хайдеггера и Сартра, авпрозе Пруста, Кафки, Музеля и др. Философия всегда вторична относительно повествования. Только в России эта связь литературы и философии проявилась более непосредственно, чем в Западной Европе.

Что же делает литература? Ответ на этот вопрос представляется мне очевидным: она создает связки между элементами мира. Это утверждение вытекает из номиналистического понимания характера логического следования, например, из логического учения Л. Витгенштейна. Согласно «Логико-философскому трактату», структура атомарного предложения

изоморфна факту. Из атомарных предложений с помощью логических союзов строят молекулярные (сложные) предложения. Но поскольку логические союзы не имеют референтов и являются лишь результатом наших конвенций, постольку среди реальных фактов никаких «молекулярных фактов» нет. А это, в свою очередь, означает, что логическая необходимость существует только в языке. В реальном мире все случайно. «Из существования какой-то одной ситуации никак нельзя заключить о существовании другой, совершенно отличной от нее ситуации.... Выводить события будущего из событий настоящего невозможно. Суеверие – вера в такую связь»<sup>1</sup>.

С этой точки зрения, литература как раз и есть тот инструмент, с помощью которого мы вносим *связки* в этот мир. Причем разные жанры литературы делают это своим, специфическим способом. Проза, например, устанавливает *логические* связи между высказываниями; поэзия – *лингвистические*. (Поэтому поэзия, в отличие от прозы, непереводима на другие языки.) Объективный мир, разумеется, существует вне языка. Но этот внеязыковой мир сам по себе есть либо аморфная и тошнотворная жижа, которую обнаруживает герой романа Сартра «Тошнота», либо бессвязное нагромождение фактов, которое открылось Витгенштейну в период написания «Логико-философского трактата». В любом случае, в таком мире жить невозможно.

Если наш «жизненный мир» есть продукт нашего же творчества, то почему он нам дан в аспекте необходимости, неотвратимой судьбы, безжалостного Рока? Потому что образует свои, автономные и совершенно независимые от нас закономерности. Объяснить эту мысль можно с помощью попперовского учения о так называемом «третьем мире», т. е. мире «объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей, произведений искусства»<sup>2</sup>. Будучи продуктом интеллектуальной человеческой деятельности, «третий мир» существует совершенно автономно от нее. «Объективная эпистемология, исследуя третий мир, может в значительной степени пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 38.

<sup>2</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания // Поппер К. Избр. работы. М., 1983. С. 440.

мышления, но обратное не верно»<sup>1</sup>. Поясняя идею «третьего мира», К. Поппер брал в качестве примера интуиционистское (конструктивистское) понимание последовательности натуральных чисел: можно согласиться с Л. Э. Я. Брауэром в том, что последовательность натуральных чисел есть человеческая конструкция, но различие между четными и нечетными числами нами не порождено, а есть непреднамеренное и неизбежное следствие нашего творчества. Продолжая этот пример, можно сказать, что, даже если логические союзы, которые вносит нарратив в мир, – это результат наших конвенций, образующиеся с помощью этих союзов *взаимосвязи и закономерности* конвенциями не будут: они – непреднамеренные и объективные факты, с которыми мы вынуждены считаться.

Творение мира не завершено. Оно продолжается человеческим творчеством. Но мы бессильны перед лицом нами же созданного мира, бессильны перед лицом своей судьбы. И в этом бессилии мы подобны самому Творцу, взывающему на кресте к Самому Себе: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил?»

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие. Связующая нить</i> .....	3
<b>ПОВЕСТВОВАНИЕ</b>	
Три логики.....	6
Фатализм и повествовательное искусство.....	24
Карательная сила вещей.....	35
<b>ПРОРОЧЕСТВА</b>	
Свет с Востока.....	47
Желтая опасность.....	58
Пророчество Лактанция.....	71
<b>ПРОТИВОСТОЯНИЕ</b>	
Смерть при жизни.....	78
Незавершенность творения.....	87
Русский Пануэл.....	99
<i>Вместо заключения. Апология литературы</i> .....	118

<sup>1</sup> Там же. С. 446.

Научное издание

*Александр Иосифович Бродский*

**ОБРАЗЫ СУДЬБЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И ЛИТЕРАТУРЕ XIX–XX ВЕКОВ**

*Печатается без издательского редактирования*

Подписано к печати 13.11.2010 г.  
Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 7,09.  
Тираж 100 экз. Заказ № .

---

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.