



На Руси (Душа народа). Художник М.В. Нестеров. 1915–1916.

УДК [1(091):(2-335+11+13)](470)



Грановский В.В.

Георгий Гачев: метафизика русской мысли

Грановский Виктор Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета)

E-mail: philosophus@rambler.ru

Статья представляет собой комментированный обзор книги отечественного культуролога и философа Георгия Дмитриевича Гачева (1929–2008) «Русская Дума. Портреты русских мыслителей» (1991). Рассматриваются модель развития и способ описания русской мысли, предложенные Гачевым в контексте разработанной им историософской схемы Космо-Психологоса.

Ключевые слова: русская религиозная философия, историософия, космос, логос, «жизнемысль», личность.

«Моё Целое, – признавался Георгий Дмитриевич Гачев в своём дневнике сразу вслед за посещением Алексея Фёдоровича Лосева, велевшего ему «писать систему», – моё Целое – то, что я “освою”-пойму за жизни путь своей, – скажется лишь в итоге: как сумма моих за жизнь частных уразумений – в их взаимовытекании и развитии» (с. 258)¹.

Прежде чем вплотную заняться «частными уразумениями», принятыми Георгием Дмитриевичем в области Русской Думы, уместно коснуться (его же ремаркой) примет времени, в которое вышла книга с одноименным названием (оба слова с заглавной буквы!), вобравшая в себя сказанные «уразумения». Но это будут не только привременно-публицистические, а и необходимые историко-философские коннотации работы Гачева. Мыслители, ставшие героями «Русской Думы», – «ещё чада гуманитарного XIX века, и для них боль и зло – в антиномиях Ивана Карамазова, проблемы ума, а даже не опыт “Мёртвого дома”». «Для нас же – Шаламов и Солженицын: физиология пыток, мученичества и



Георгий Дмитриевич Гачев (1929–2008)

¹ Здесь и далее цитаты в тексте с указанием соответствующей страницы в круглых скобках, кроме специальных случаев, приводятся по: Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991.



Обложка издания книги
Г. Гачева «Русская Дума.
Портреты русских мыслителей» (М.: Новости, 1991)

истязаний и издевательств; реальный ад – наш опыт» (с. 171).

При беглом знакомстве с книгой «Русская Дума» первое впечатление об её авторе складывается, как о «несхоластическом экскурсоводе по неотреставрированным залам насильно брошенного в ветхость музея Русской Мысли». Слова эти, приведённые в одной статье in memoriam Георгия Дмитриевича пять лет назад¹, и сейчас кажутся автору тех строк верными. Гачев не говорит о всем теперь известных (а тогда, в начале 1990-х, только-только открываемых) русских мыслителях штампами философского учебника – он делится с нами своим опытом интеллектуальной встречи с ними (с кем-то и вживе). Только уж встреча эта происходит, как видится самому Гачеву, не «в музее», а, скорее, «в Лимбе Дантова Круга первого», где они «вечно думу думают», когда земные «страсти-партии улеглись» (с. 7).

Русская религиозная мысль обрела в России возможности широкого осмысления и просто широкого доступа тогда, когда культурная почва, вскормившая её, была целиком и давно перепахана. Гачев отдаёт себе отчёт в том, что и сам как исследователь обращается к этому пласту как достаточно «инобытийному» для советской культуры, в лоне которой он воспитан. Но «перестройка» неожиданно позволила наводить мосты в прошлое. И стал возможен выход в свет книги, тема которой была ранее «непропускной», – книги по существу двух авторов: самобытного философа, чьё имя уже названо и чьи идеи – предмет всей последующей статьи, а также (и даже в первую очередь) оригинального графика Юрия Селивёрстова, который «подлинное признание получил благодаря первому после 1917 года отечественному иллюстрированному изданию Нового Завета» (это сообщает в тексте на портретной вкладке близко знавший его критик Валентин Курбатов). Для того времени издание такого рода характерно и символично: табуированная прежде религиозная мысль возвращалась в позднесоветское общественное пространство вместе с запретною же религией.

Итак, «Русская Дума» в рисунках Селивёрстова и с расширившимися до размеров трактата комментариями Гачева стала галереей воссозданных «после перерыва» лиц (быть может, ликов) русских мыслителей-идеалистов. Общее и, если угодно, методологическое замечание: знакомство с сочинениями разных философов, как убеждён автор «Русской Думы», не развлечение и не праздное умствование, но первостепенный для каждого долг осмысления личностного бытия. «Философские построения, – определяет Гачев, – как художественные произведения, читая которые мы надоумеваемся и себе смысл жизни просветлить» (с. 87).

Поистине художественную прозу гачевского мыслительства, конечно, лучше всего воспринимать тем методом, который описал сам автор на собственном опыте чтения: «сердцем к сердцу слова внемля, а не – изучая, ознакомляясь-осведомляясь, чтобы “быть в курсе” – и “объяснять”» (с. 122). Тем не менее формат статьи требует нашей сосредоточенности именно к ряду *осведомлений и объяснений* Георгия Дмитриевича по поводу русского мышления.

Здесь нужно отметить, что в контексте той «экзистенциальной культурологии», которую создал Гачев своими произведениями о различных национальных «космосах», специфика каждого из них столь самобытна, что при конкретном анализе довольно затруднительно говорить не только об общеприложимой гносеологической, но и, скажем, об этической мерке. И «феномен совести», и «феномен мысли», судя по-гачевски, строго определяются уникальностью отдельно взятого, бессознательно данного национального миропонимания.

Поэтому сразу следует отказаться от наложения лекал западного «рацио», определяющих философскую культуру Европы как таковую, на русскую мысль. Декартовское «мыслью, следовательно, существую» в прямолинейном применении к ней, по Гачеву, и неадекватно, и непродуктивно методологически: ни в русском мышлении, ни в русском бытии (да и в их «следственной связи») это кредо мало что или совсем ничего не объяснит (с. 135).

Что же такое Русская Дума? В глазах Гачева это своеобразная натурфилософия, имеющая очень яркое образно-поэтическое выражение, «потому наши мыслители – художественные писатели» (с. 7). В одном месте своего оригинального текста Гачев даже определяет русскую философскую мысль как наиболее «интеллектуально-тонкий жанр» русской литературы (с. 88).

Не случайно в число национальных *мыслителей* входят у Гачева, так сказать, на ключевых постах русские поэты. И в осознании логоса русской мысли поэзия, по Гачеву, может раскрыть больше, нежели штудирование конкретных систем, ввиду большего, нежели в философии, богатства своих откровений. «Видение строя Бытия», по Гачеву, даётся философу лишь один или несколько раз, и впоследствии он связан в своём деле «долгом верности к предыдущим построениям» (с. 76). Поэзия же с её возможностью «всё в миг разрушать – и снова первоначинать» даёт всё новые и новые степени идейной свободы. И для мысли она остаётся живым истоком, в чём убедились «под конец своих трудов-усилий» те же Шеллинг, Хайдеггер и наш Владимир Соловьёв.

Потому, по Гачеву, и саму логику развития русской философии за два столетия вполне уместно проследивать в известных поэтических координатах.

Русский космос не только в смысле целостности, но и в смысле иерархического порядка есть в нашей культуре плод пушкинской демиургии. *Первый Александр*, согласно Гачеву, не только создал национальный *космос*, но и внёс в него национальный *логос*. Гармония пушкинского творчества была отправной точкой для «золотого» века русской культуры. Со *вторым Александром* – Блоком, как главным поэтом века «серебряного», связывается, напротив, хаотический провал прежней культуры. Блок, по Гачеву, как и Пушкин, сам дитя культуры европейской, даже и человек строгого немецкого воспитания, уже не в состоянии быть певцом лишь гармонизированного целого. Блок разрывает-ся между двумя тенденциями своего духа (выразившего дух эпохи) – к порядку и к уходу от него в стихийном инобытии. Отсюда и его знаменитое «скифство» (с. 74).

Параллелью к этим поэтическим антиподам выступает и пара XX века: Хлебников – Есенин; между ними, по

¹ Грановский В. Русская дума Георгия Гачева (К 80-летию со дня рождения) [Электронный ресурс] // Фонд имени Питирима Сорокина. 2009. 15 мая. Режим доступа: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=753>.

Гачеву, та же *космо-хаотическая оппозиция*: если Хлебников «твердейше» ощущает себя в бытии и слово его – «сопромат», то Есенин – «шатуч», «подветренен» и «самосвален» (с. 131).

Светлый космизм и тёмная бессубстанциальность, гармония и стихия, почва и беспочвенность – вот, по Гачеву, противоборствующие *метафизические начала* русской культуры вообще и Русской Думы в частности.

Спор западников и славянофилов стал в просвещённой России первой философской завязью. Гачев начинает свой обзор русской мысли с этого тривиального противопоставления. С первых строк «Русской Думы» ясно, что автор её сторонится *историософской* линии русского самопознания и придерживается линии *космистской* – словами самого Гачева, «космософской». В этом смысле начать изложение с Чаадаева, впервые поставившего вопрос о России в контексте мировой истории, означает тотчас же от него отмахнуться. Прямолинейная мысль Чаадаева сразу делает Россию мировой частностью, как пишет Гачев, «отрезком» (с. 14), и вытесняет нашу страну на онтологическую обочину. Колкая оригинальность установок Чаадаева, нельзя не отдать ей должное, интересна и публицистически захватывающа (напору чаадаевской мысли едва не уступил даже Пушкин), но в ней нет интуиции целостности, живочувствия российской природы, а потому и судьбы. «А мы в Вечности обитаем, – свидетельствует Гачев с поприща знатока национальных миров, – и к Абсолюту более причастны, непосредственно прикосновенны» (с. 20). Русский Логос не должен, по Гачеву, бытийствовать вне русской космологии, и решающее слово в дискуссии о путях России должны изречь мыслители, глубоко вжитые в русский быт и природу. А это, конечно, славянофилы, русские баре, чья «корневая» родовая, неразрывная с «поэзией усадеб», прижимает их к русской земле, делает «онтологическими» почвенниками в отличие от чаадаевых-герценов – онегинско-печоринских прототипов, в мятежности «острого смысла» блуждающих по миру без прикрепы.

Итак, адекватность познания родного бытия, по Гачеву, в значительной степени задаётся родовым бытом. Но этот быт патриархов славянофильства есть для Гачева также идеал несуетности, необходимый для чистоты мысли и животворного дела культуры. В славянофильских главах Гачев вспоминает о бурлящей «перестроенной» современности, «привлечённо» сближая два столетия: «Материальная независимость помещика давала возможность удалиться в свою усадьбу и не видеть сатрапов, не сталкиваться с ними повседневно на службе из-за куска хлеба и не слышать их гунявый глагол на собраниях-заседаниях, по радио и телевизору» (с. 28).

Наследниками славянофилов в деле ограждения собственного духа от мертвящей суеты видятся Гачеву и добровольно-вынужденные отшельники XX века: «Пастернак, Бахтин, Пришвин, Любимов – каждый сотворил своё пространство-время и в нём обитал в расхождении с текущим...» (с. 28).

Невозможно здесь не сказать о том, что и свою собственную «удавшуюся» интеллектуальную биографию Гачев рассматривал в тех же координатах душевного самосбережения. В документальном фильме Валерия Балаяна Георгий Дмитриевич изложил в нескольких частях повесть своей жизни, которая из-за доноса недоброжелателя, «выпихнувшего» Гачева из печати, неожиданно-негаданно вышла «на простор абсолютно свободного творчества». «Было такое джентльменское соглашение: я не прошу издавать, но я имею свободное время писать, что хочу. И так Я всю жизнь прожил, не зная службы и живя просто, как русский барин-любомудр!»¹.

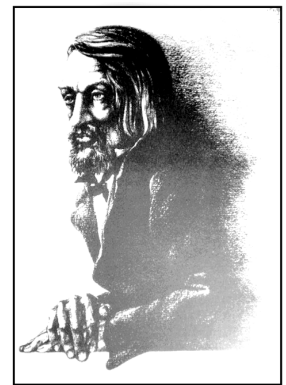
Смысл славянофильства, далее, определяется по Гачеву в большей степени делом Хомякова, нежели Ивана Киреевского. Киреевский в гачевской трактовке по стилю и тематике своего мышления, скорее, славянофильствующий западник. Интересующие его проблемы, как и у Чаадаева, культурно-историософские, «линейные», в самой своей постановке опережающие медлительный ход русской судьбы (эта медлительность для Гачева не отсталость, а скорее признак её «сохранности» в вечности). Но и категории, взятые славянофилами из передовых западных учений (германский идеализм), тоже оказываются слишком быстро и далеко уходящим авангардом русской философской образованности.

Заслуга Хомякова, как и его особое место в славянофильстве, как раз в том, что его разработки были глубоко национальными и в силу этого же универсальными. Хомяков впервые вводит «в обиход русской мысли» православие «как питание уму, по крайней мере равномощное Шеллингу и Гегелю» (с. 21). Именно он обнаруживает, что сама по себе «отечественная» религия избыточна для философствующего разума новыми идеями, так как религия эта есть всееленское христианство, за которым стоят века мыслительной культуры. И понять, что можно идти этим путём, как и открыть сам путь, надоумила Хомякова его укоренённость в православии, в русской «природе и истории», а не тревожные раздумья или болезненная рефлексия. В лице Хомякова славянофильство, согласно Гачеву, наиболее легко отправляется «от родных осин» прямо к Абсолюту и от индивидуальной цельности к целостности мировой.

И ещё одна хорошо известная черта хомяковского характера, отмечаемая Гачевым как присущая стилю русского мышления вообще. Это постоянная готовность к полемике. В определении Гачева, «это просто воля формы русского Логоса: без соблазна подраться – мысль частичная не имела бы стимула формулироваться» (с. 23). То есть единство миросозерцания, не всегда развёрнутое русскими философами в стройную систему, чаще всего выказывает своё под-



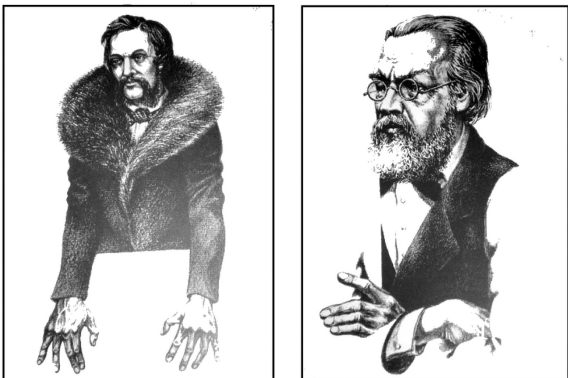
П. Чаадаев. Литография Юрия Селивёрстова из книги Г. Гачева «Русская Дума»



И. Киреевский (слева) и А. Хомяков (справа). Литографии Юрия Селивёрстова из книги Г. Гачева «Русская Дума»

¹ «Острова» (цикл): К 80-летию со дня рождения Георгия Гачева. Фильм Валерия Балаяна (2002 г.) [Электронный ресурс] // Телеканал «Культура». 2008. 25 марта. Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=I3Z5q4Fd5A4>.

спудное присутствие в общественно-печатных стычках. Или философы русского духа извлекаются не из специальных философских, а из таких вот фельетонно-полемиических произведений. На это ещё в 1919 г. обращал внимание в своём цюрихском тексте по истории русской мысли Алексей Фёдорович Лосев: «Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берёт начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом»¹. Публицистическое слово продолжает подпитывать русский Логос до сих пор, и нетрудно увидеть, что сама «Русская Дума» вобрала в себя гул привременных ей газетно-телевизионных дискуссий, причём такое сопровождение вполне соответствовало конкретной цели и общему «жизнемыслию» автора.



К. Леонтьев (слева), И. Аксаков (справа). Литографии Юрия Селивёрстова из книги Г. Гачева «Русская Дума»

Показано и дальнейшее преломление этих пара-леонтьевских тенденций. Так, в итоговом фрагменте главы о Леонтьеве Гачевым редуцируются (по фамилиям) до составных начал два главных деятеля русской революции XX в., введшие в советской России особые формы жизнеустройства: «С леонтьевской точки зрения, можно понять, почему Сталин мог взять верх над Лениным. Вслушайтесь в имена: Ленин – от “Лена” = река, вода-стихия и ближе к земле (потому и интерес земледельца в нэпе учёл-понимал); также и “лень” – милый русскому сердцу звук и порок. А Сталин (= сталь, труд, форма, воля, усилие, структура, Кесарь...) – более соответствовал диктатуре именно пролетариата: инструментально его имя, как и рядом Свер(д)лов и Молот(ов), Кир(к)ов и Ворошилов... Ленин – чтоб сместить-разрушить. Сталин – чтоб создать-построить. Другое дело: что и как?» (с. 52–53).

Тема свободной, самоорганизованной русской общественности, как понимал её Гачев, ставилась не в контексте леонтьевского наследия. Здесь пионером был поздний славянофил Иван Аксаков, возмещавший (с большой буквы по Гачеву) «Общество другого образа и родника» – вопреки Государству, ставшему «поприщем и орудием псевдо-общества из светской черни» (с. 41). «Сверху пирамида Государства насажена по прусскому образцу, – описывает Гачев внешнюю коллизию аксаковского мышления, – горой наклали не хлебушка, а чиновников да столоначальников», «а уваровское “просвещение” готовило службистов-образованцев, но не свободных граждан-мыслителей» (с. 40). «Встречный сему импульс», инициированный Ив. Аксаковым, – «свободно-творческие объединения частных-честных людей, корпорации создателей, а не проверяльщики-ревизоров-распределителей готового и отнятого» (с. 41–42).

Однако очерком раньше (о Данилевском) Гачев подчёркивает, что идеи Аксакова «односитуационны» построениям автора книги «Россия и Европа», представляющего иной тип социального мыслителя. Ситуация их наитий – вторая половина XIX века, в которую «Государство поступилось частью своей власти», освободив поприще для лояльных ему частных «самоначинаний» (с. 37)². В лице Данилевского Гачев находит сформировавшийся к тому времени харак-

¹ Цит. по: Очерки истории русской философии: Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. / Под ред. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 71.

² Ср. мнение известного историка литературы: «Сегодня в Леонтьеве меня восхищает только публицистическая форма. Она гениальна. Это высший пилотаж в публицистике. Но... его антилиберализм отдаёт сугубым эстетством, а не разумным отношением к развитию мира и России в частности. В его церковности тоже было много эстетского». Фигура Леонтьева, уверен Павел Басинский, «идейно обеспечила “мёртвое” 25-летнее правление К.П. Победоносцева, “заморозившего” Россию. Но мы же не мамонты и не можем находиться в “заморозке” миллионы лет. Вот и “разморозились” в 1905–1917 гг. А может, надо было просто развиваться, реформировать страну, в том числе и православную церковь? Не доводить до взрыва “куска льда”?» (Басинский П. 5 вопросов о номере // Фома. Ноябрь 2012. С. 98).

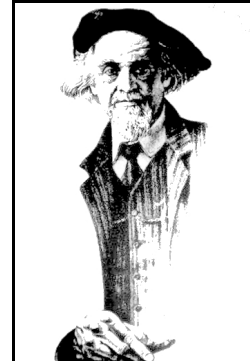
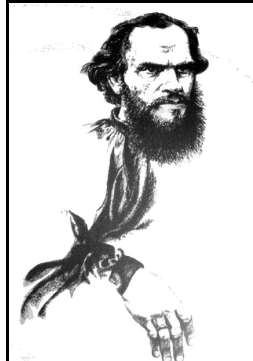
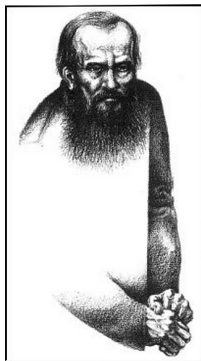
³ Автор солидной монографии, посвящённой учению Константина Леонтьева «о принципах новой культуры» и лицам, входивших в круг его единомышленников, проводит следующую линию преемства: «Я рядом [с Леонтьевым] ставлю Вячеслава Иванова» (Фетисенко О. Презентация книг о К.Н. Леонтьеве [Электронный ресурс] // Русская мысль: историко-методологический семинар в Русской христианской гуманитарной академии (стенограмма). 2012. 20 апреля. Режим доступа: <http://www.rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/fetisenko.php>; см. также: Она же. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 469–470).

⁴ Сендеров В. После Европы // Посев. 2014. № 5. С. 3.

⁵ Определяя значимость этой ситуации, современный исследователь посвятил ей целую статью, где, в частности, пишет: «...реформы Александра II подготавливались укрепившейся... к тому времени... европейски ориентированной так называемой “либеральной бюрократией”. Именно этот тип правления господствовал в России на протяжении XIX века в периоды реформ и перестроек... Чиновничество начинает перерабатываться в бюрократию, ибо само самодержавие пытается (хоть и малоудачно, как мы знаем) перестроиться в нормальную монархию абсолютистского типа, а потом и в конституционную, т. е. опирающуюся не на произвол, а на закон» (Кантор В. О необходимости в России бюрократии [Электронный ресурс] // Слово\Word. 2011. № 11. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/slovo/2011/71/ka5.html>).

терный тип *просвещённого чиновника*, противостоящий и корыстному бюрократу, и слепо-амбициозному либералу-общественнику. Этому новому типу присущ хотя и жёсткий, но, как пишет Гачев, «свободовольный» государственный взгляд, вызванный к жизни умением частного лица встать на точку зрения Державы (но востребовавшего от неё в свою очередь умения обратного, «встречной уступки»). И в историософских конструкциях такой автор, как Данилевский, не подобный славянофилам романтик шеллинго-гегельянского типа, а позитивист, пристальный к явлениям частного порядка, – «толковый реалист», «попытавшийся именно умом Россию понять» (с. 38).

Значение Толстого и Достоевского в истории русской мысли определяется, по Гачеву, тем, что благодаря их творчеству в ней происходит настоящий *антропологический поворот*. Историософская тема, бывшая центральной в споре славянофилов и западников, отступает перед глобальностью и неизведанностью внутреннего мира человека. Толстой в этом смысле более целен и опять же «космичен» – в его книгах в полноте самовыражения представлено самосознание «слишком широкого» русского человека. Проблематикой же этой широты, грозящей человеку внутренним саморазрывом, занят Достоевский. Вопрос о самоустроении личности, её Голгофе и Воскресении, её «самоподвиге» (с. 34) выходит, таким образом, на первый план.



Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Бердяев. Литографии Юрия Селивёрстова из книги Г. Гачева «Русская Дума»

И здесь следует сказать о главном философе личности в России уже XX века – Николае Бердяеве. Бердяевское творчество, как видит его Гачев, есть прямой результат развития и цветения в России дворянской культуры, но, стало быть, и результат наиболее влиятельной к русской почве западной прививки. Именно в этой среде складываются концепты *личности, свободы и творчества* – между тем как России, отмечает Гачев, присущи, в контраст всему сказанному, «целина и дремучесть и первичность», словом, всё та же родовая почва, да ещё и хаотически-необработанная (что для Гачева не только косность, но и потенциальное богатство самобытности), которая всяко противится «известкованию на западный лад» (с. 216).

Заострённость персоналистской темы, идущая от Достоевского к Бердяеву, согласно Гачеву, противостоит спокойно-безоблачному космизму, который получил наиболее яркое выражение в метафизике всеединства. Именно поэтому Бердяев меньше всего – «софианец», для него нетерпимо утопление личности в Абсолюте.

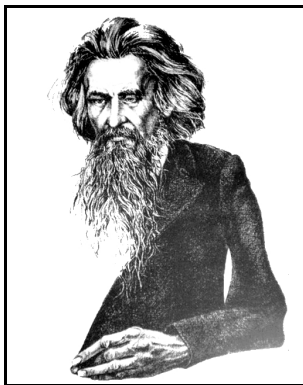
Философское значение всеединства у Гачева будет показано дальше, здесь же интересно то, как он противопоставляет Бердяева «всеединщикам» филологически. Стиль Бердяева – как «шпага аристократа»: остро-афористический, априорно-аксиоматический, ему чужды в русской философской беллетристике «гладкопись» Соловьёва и «медоточивость» Флоренского, но и в западной словесности – длинные фразы философского романа, каким предстала стилистически философия Канта. Эти пространности, эти бесконечные периоды (по-гречески «обходы») проистекают от неспособности по-настоящему выразить реальность, то есть, в сущности, познать её. Последкантовский идеализм, таким образом, как выводит Гачев, есть для Бердяева «философская импотенция» (с. 197), и эта «эротическая» аттестация вполне соответствует бердяевским разоблачениям subtly-бесплодной западной гносеологии, как они даны, например, в его ранней книге «Философия свободы»¹. Но есть также «историческая» трактовка бердяевского подхода к философии, скукожившейся до сухой гносеологии: Бердяев устраивает ей, как выражается Гачев, самую настоящую антигносеологическую партизанщину (с. 204).

Своим же экзистенциализмом – признанием приоритета «мигов» существования в их векторном направлении и энергетизме над статическим-отвлечённым бытием (см. с. 211) – Бердяев приближается к Розанову, абсолютизирующему течению жизненных явлений.

Всё-таки персонализм Бердяева для Гачева амбивалентен: личность, как и сама её тема, должна была, безусловно, созреть в России, но свобода личности, как она исследуется по линии Достоевского, может обрести свой предел и в самоуничтожении (образ Кириллова в «Бесах»). Персонализм для Гачева – тут он ссылается даже на Ленина (с. 205) – нашёл своё выражение (хотя, конечно, вырожденно-извращённое) и в русском революционном самоистязании, чему философским инвариантом, в аспекте всё той же темы, оказалась, однако, мысль Бердяева. И местами Гачев рисует Бердяева даже безоглядным радикалом во имя персонализма: Стенька Разин в философии, ушкуйник в стенах философского университета, революционер-террорист, большевик...

Все эти экспликации в очередной раз показывают в ясности ту межу, по разные стороны которой Гачев располагает свои философские портреты: она пролегает между *персонализмом* и *космизмом*, между *личностью* и *всеединством*. И, поскольку Гачев близок скорее тотальному космизму (в очерке о Бердяеве Гачев ссылается на свою статью «Евангелие от Растения», показывая тем самым, что «излагать» мироздание вполне возможно от любого его атома – см. с. 200), он душевно сторонится радикального персонализма. Правда, констатация «усильной» природы названного мировоззрения (см. с. 214) не мешает автору «Русской Думы» отмечать в нужном месте его гуманитарную перспективность, о чём далее. Пока же следует уделить внимание сказанному Гачевым по поводу религиозно-философского синтеза Владимира Соловьёва.

¹ Ср.: «Гносеологический критицизм есть гамлетизм в сфере философии, рефлектирующая нерешительность действовать в области познания вследствие нарушения жизненной цельности... Но наступают времена, когда мысль, утомлённая болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому донкихотизму... Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествует гносеологии, в самой жизни духа, самих силах бытия нужно искать предпосылку гносеологии, а не в психологии или другой какой-нибудь «логии»... Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, утратила эрос и потому превратилась в спор о словах» (Бердяев Н. Философия свободы. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. С. 84–86, 104).



Вл. Соловьёв. Литография
Юрия Селивёрстова из книги
Г. Гачева «Русская Дума»

Родоначальник метафизики всеединства и «Пушкин русской философии» (с. 54) рассматривается в «Русской Думе» подчеркнуто дуалистично. Для Гачева Соловьёв есть как бы само воплощённое мышление. Замкнутое в себя, оно рефлектирует и, прорабатывая свои основы, подвергает себя жёсткой критике.

То, что в общем виде присуще мышлению как таковому, в частном случае относится к самой русской мысли. С Соловьёвым связана как её продуктивность, так и двусмысленность её последующего развития. Ведь наследие Соловьёва есть для неё и концептуальный фундамент, и предмет постоянного самоотталкивания. Так что история русской религиозной мысли, идущая от метафизики всеединства, есть как бы этапно развиваемая самопредставленность русского самоосмысления.

Универсализм Соловьёва, по Гачеву, — черта очень русская, хотя определяет он её словами немецкого писателя (Томаса Манна) как «всесимпатию», а успешную реализованность её в конкретной системе мысли объясняет «брызжущей жизненностью» национальной культуры второй половины XIX века (с. 57). Соловьёвская интуиция всеединства — это стремление преодолеть множественность мира, сохранив на мысленно подведённой под него опоре всё его многообразие. Гачев набрасывает пробный вариант этого глобального проекта, сильно его осовременивая, выбирая приметы гипотетического многообразия не из соловьёвской, а из лично ему сопутствующей злобы дня:

«Возникает задача совместить ...и меня, и птичек, и социализм, апартеид, очередь за водкой, Афродиту, компьютер и “рок” (как танец) и Рок (как Судьбу) — увлекательная работа: разобраться во всём нашем многом — и построить из всего стройный мир, систему Бытия, Космос из Хаоса» (с. 56).

Гачев подчёркивает академичность построений Соловьёва, хотя именно по этой линии впоследствии обнаружит утрату доброй части симпатий к своему герою. В любом случае это не отвлечённое западное мышление, с критикой которого Соловьёв вышел на своё философское поприще. Как ни странно, сама претензия его на универсальность построений должна продиктовать их ограждение от чрезмерной абстрактности. Вслед за Соловьёвым и Гачев не разделяет понимание философии как чисто профессионального занятия, характерного для Запада, «где познание оторвано от духовной жизни», «информация и сведения, и эрудиция не связаны в профессионале-профессоре с ростом его личности и духовным восхождением» (с. 60). Универсалистская точка зрения требует всеединства и личностного, выражением которого должно быть любознательность: «Вот для чего нам нужна философия: нам строит мировоззрение = самосознание своего участия в чём-то высшем, нежели я сам» (с. 60). Позднее, в главе о Карсавине, Гачев назовёт этот специфически русский уклон мирозерцания «уверенным онтологизмом» (с. 88), доминанция которого объясняется в метафизике всеединства намеренным ослаблением гносеологической темы.

Чем универсальнее философский взгляд на мир, тем он примирительнее к происходящему в нём: необходимость изъяснения всего требует и всепонимания, а понять — значит простить. Философ, таким образом, как бы по определению «любит врага своего», посредством интеллектуальной проработки включая в свою систему элементы мира, ему субъективно чуждые. В этом залог и внутреннего спокойствия мыслителя, составляющего нередко его персональную «ауру». Всеединство в основе своей всеблаго.



А. Лосев. Литография
Юрия Селивёрстова из
книги Г. Гачева «Русская
Дума»

Но что более всего настораживает здесь Гачева — это именно завершённость, академическая доведённость универсальных построений до последней точки, в конце концов отчуждающая их от живой жизни. Чуждость эта обнаруживается Гачевым, как филологом, в выразительных формах соловьёвской философии, в её слоге — «гладкописи» и «борзой лёгкости», с которой даются «философские выкладки» (с. 61). Интересно, что эта же отточенная формулированность мысли отпугивала Гачева и в уважаемом им А.Ф. Лосеве: «То-то я не знал, как приступить к Лосеву, как его раскрыть-раскупорить — эту его отполированную и уже округлость совершенства ощущая» (с. 252). Гачеву, как можно здесь видеть, в постигающем соприкосновении с мыслью другого необходим «живой нерв», между тем как законченность философских построений определяет их изрядную вне-жизненность, а оттого едва ли не компрометирует и самоё систему. Потому и в личности Соловьёва, как потом и Лосева, отталкивала Гачева «ущерблённость безжизненная» (с. 61), «презрительность к чувственности Бытия» (с. 81) — долг своеобразного мироотречения, исполняемый философом в мыслительном подвиге ради достижения концептуального «лада».

Но упорные попытки свести мир к субстанциальному единству, подробно «прописав» систему этого «непостижимого», воздвигают между миром и результатами философской работы средостение взаимного безразличия.

Идеалистические системы, возвышающие ум ценою угасания красок этого мира, утрачивают за счёт такого «метода» полноту гачевской признательности.

Вот характерный пример упрёка идеалисту-классику: «У Франка во всём тоmine совершенно не чувствуется органической Природы: животных, растений, пейзажей; очень редко, и то условные образы: дерево и корни; ну и неорганической природы образы: острова в океане, море, лучи. И вообще наружная организация Бытия» (с. 177).

На страницах «Русской Думы» можно отыскать и ещё более эмоциональный упрёк по тому же поводу, адресованный целиком русскому Логосу: «...все-то тут спиритуалисты и аскетичны, от земли отрывны в даль и путь-дорогу бежать, не сидеть вертикально, и к телесности — “фи!” — как институтки, как тургеневские барышни» (с. 82).

Кто же в этом отношении — в смысле мироприятия и «реабилитации» живой жизни — Гачеву близок? Те мыслители, у кого наиболее сильно ощутима «густая плотность мирочувствия» (с. 82).

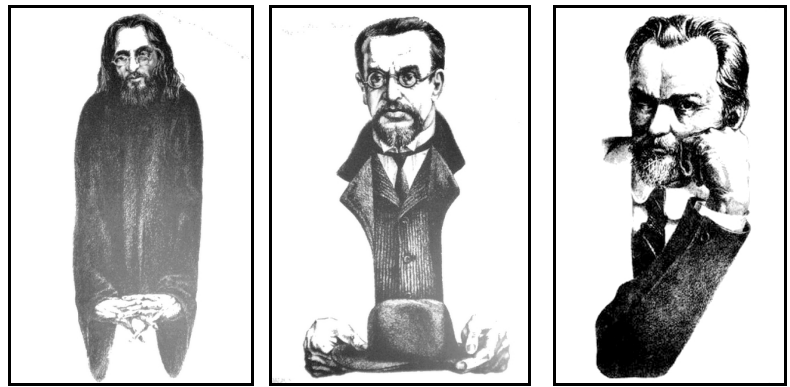
Прежде всего, это о. Павел Флоренский, который «впивается сладострастно в бархатистость Бытия, в аромат и струение всякой “такости”, в устройство всякого механизма и листочка, проникая в нём торжество и присутствие всего высшего, его представительство и посольство во всех наших будничных предметах и словах и поступках» (с. 81).

Вторым автором, перекликающимся с самим Гачевым жанрово и стилистически (отчасти даже в «эпатации»), следует назвать, конечно, Розанова. Розанов для Гачева — своеобразный метафизик-эмпирик: его «опыт» есть «до-пыт» жизни, «пытающее наблюдение», и *любомудрие* Розанова всё идёт из его *любопытства*, из той «подвижности жизнечувствия», которая абсолютизирует каждое мгновение и полагает тленное как бесценное (см. с. 65).

Философствование Розанова принципиально чуждо системных построений, оно просто не мотивировано поиском системы как таковой, Розанов подходит к универсуму не через системообразующие конструкции. Розанов, по Гачеву, — это человек в мире, во всей его непосредственности ходящий перед Богом. Абсолют доступен в живом опыте собственного бытия; бытие Розанова, как пишет Гачев, это и есть «жизнь и мысль прямо во Абсолюте» (с. 63).

Из той же установки берёт начало и розановский консерватизм. Это консерватизм, продиктованный полнотой и многообразием экзистенциального опыта: обладание всегда ускользающими и всегда прибывающими моментами жизненного проистекания отнимает потенции у эроса социального переустройства, снижает претензии культурного строительства и научно-философского творчества. Но и потому же Розанов так усердно выстраивал необоримую твердыню вокруг своего домашнего очага, высказывая ироническое предпочтение малосоленому огурцу перед судьбоносным манифестом, что подсознательно или ясно ощущал невероятную зыбкость российского благорастворения воздушных.

Время выхода в свет «Русской Думы» ознаменовалось крахом принудительно-коллективистской идеологии, и тогда заявляемый Розановым отказ от общезначимых, «объективных» концепций, от всех утесняющих личность культурных опосредований, вершимый к славе частного бытия и семейственности — того, что в первую очередь и было выхолощено пропагандой и мобилизационным порывом-надрывом «единого человеческого общежития», — звучал освободительно-заманчиво и по-русски традиционно. И в глазах Гачева *честность* розановского мирозерцания как раз вытекала во многом из его *частности*. Но в ретроспективе, освещённой «пржектором перестройки», вдруг увиделось, что сконцентрированность на «уединённом», возглашённая Розановым как магистральная философская максима, среди массовых трагедий XX века оставалась нередко подлинным залогом сбережения человечности. Вероятно, те дни, когда первым информационным поводом были преступления сталинизма, создали атмосферу для следующего гачевского умозаключения: «Персонализм — не категория и теория, а самая практика и прагматика оказывается: от Личности, её чуя в себе, а с нею и совесть, — и прямая польза человеку — даже в житейском смысле: кто не наговаривал на себя и на других и удерживался от подписывания клеветы на себя и доносов — того и (бывало) не убивали...» (с. 225).



П. Флоренский (слева), С. Франк (в центре), В. Розанов (справа). Литографии Юрия Селивёрстова из книги Г. Гачева «Русская Дума»

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

- Басинский П. 5 вопросов о номере // Фома. Ноябрь 2012. С. 98.
- Бердяев Н. Философия свободы. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. 351 с.
- Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. 272 с.
- Грановский В. Русская дума Георгия Гачева (К 80-летию со дня рождения) [Электронный ресурс] // Фонд имени Питирима Сорокина. 2009. 15 мая. Режим доступа: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=753>.
- Кантор В. О необходимости в России бюрократии [Электронный ресурс] // Слово\Word. 2011. № 11. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/slovo/2011/71/ka5.html>.
- «Острова» (цикл): К 80-летию со дня рождения Георгия Гачева. Фильм Валерия Балаяна (2002 г.) [Электронный ресурс] // Телеканал «Культура». 2008. 25 марта. Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=I3Z5q4Fd5A4>.
- Очерки истории русской философии: Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. / Под ред. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. 592 с.
- Сендеров В. После Европы // Посев. 2014. № 5. С. 2–4.
- Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. 808 с.
- Фетисенко О. Презентация книг о К. Н. Леонтьеве [Электронный ресурс] // Русская мысль: историко-методологический семинар в Русской христианской гуманитарной академии (стенограмма). 2012. 20 апреля. Режим доступа: <http://www.rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/fetisenko.php>.
- Dzhimbinov S. "The Return of Russian Philosophy." *Russian Social Science Review* 35.2 (1994): 15–28.
- Epstein M. After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1995. 416 p.
- Epstein M. "Main Trends of Contemporary Russian Thought." *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. 2001, volume 12, pp. 131–146.
- Ivashkin A. "The Paradox of Russian Non-Liberty." *Musical Quarterly* 76.4 (1992): 543–556.
- Kornblatt J.D., Gustafson R.F., eds. *Russian Religious Thought*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. x + 266 p.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Грановский, В. В. Георгий Гачев: метафизика русской мысли / В.В. Грановский // Пространство и Время. — 2015. — № 1—2(19—20). — С. 195—201. Стационарный сетевой адрес 2226-7271prov_st1_2-19_20.2015.61.