

# ТОПИКА БЕЗУМИЯ И СВОБОДЫ

ВЯЧЕСЛАВ СЕРБИНЕНКО

*доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной философии РГГУ,  
руководитель Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского*

В последней книге Жюль Делеза и Феликса Гваттари «Что такое философия?» никакой особой «русской» темы нет. Есть, правда, замечание о том, что «Декарт, попав в Россию, сходит с ума», и сама эта фраза способна подтолкнуть к неким выводам общего порядка. Наприм

мер, хотя бы, об иррационализме русской мысли... В действительности же, речь идет о совершенно конкретном историко-философском сюжете: о своего рода «мутации» концептуального персонажа Идиота, прежде всего, в его декартовской версии, как «частного мыслителя, противостоящего публично-му профессору (схоласту)»<sup>1</sup>. Соответственно, мутирует «идиот» — на страницах книги французских философов — в философии абсурда Льва Шестова, и (только уже косвенно, через призму шестовского восприятия) то же самое происходит с ним у Достоевского.

Что же касается «безумия» Декарта (не столь принципиально где: в России или, допустим, в Дании), то Делез и Гваттари писали, как мы видим,

не о самом философе, а именно о его концептуальном персонаже, который, однако, исключительно важен, поскольку «именно он говорит “Я”, именно он провозглашает *cogito*». Продолжая игру со смыслами, можно было бы сказать, что только в России идиот становится безумным в полной мере. Но

в данном случае отечество (любое) оказывается вообще не причем. Возвращаясь на родину, Декарт-идиот остается столь же безумен: хотя бы во французском экзистенциализме, особенно у Альбера Камю. Заразился в России? Или же дело в найденной бутылке с посланием, стреле, посланной другим философом, — любимые Делезом метафоры-модели (Адорно, Ницше) историко-философской преемственности.

Тем не менее, в замечательной книге Делеза и Гваттари Шестов с его апофеозом беспочвенности, все-таки, сохраняет российскую прописку. Что ж, возможно, авторы правы, и именно на российской почве европейский идиот с его наивным (не профессорским), «естественно» рационалистическим вопрошанием обретает действительно экзистенциальные черты. И Шестов, конечно, яркий пример этого философского сумасшествия.

Что же касается дальнейших мутаций, то ведь вполне можно говорить и о французском Шестове.

---

## ИМЕННО НА РОССИЙСКОЙ ПОЧВЕ ЕВРОПЕЙСКИЙ ИДИОТ С ЕГО «ЕСТЕСТВЕННО» РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИМ ВОПРОШАНИЕМ ОБРЕТАЕТ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ

---

<sup>1</sup> См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 71–73. «Ближе к Иову, чем к Сократу» — это вполне точная характеристика позиции «нового» русского (а точнее, конечно, шестовского) «идиота». Интернациональная же природа последнего фиксируется отсылкой к Кьеркегору и также в связи с известным увлечением Шестова датским философом.

**«Что такое философия?»** — последняя совместная книга Делеза и Гваттари рассматривает такие темы как имманенция, концепты, концептуальный персонаж и дружба, становление, образ мысли, философия и нефилософия, неразличимость, эмпиризм. Существует три равноправных и взаимодополнительных творческих модуса мышления, которые сталкиваются с «хаосом», — наука, искусство и философия.

Тому же Камю не требовалось искать бутылку с посланием или ту же стрелу. Всё было рядом... Тема судьбы русской философской эмиграции и ее роли в европейской культуре XX в. — большая и сложная. Очевидно, что она не может быть исчерпана только определением возможных непосредственных «влияний» (согласимся с Делезом — термин крайне сомнительный), количеством зарубежных трудов о русских мыслителях или ссылок на них (пресловутый «индекс цитирования»). Всё гораздо сложнее.

В той же книге «Что такое философия?» есть и другие русские имена: Толстой, Чехов, Достоевский (уже независимо от истории с шестовским «идиотом»), Кандинский, Стравинский, Мандельштам и Бахтин. Обращение к Бахтину, как представляется, имеет существенное значение и вполне заслуживает специального анализа. Об иных же деятелях русской культуры речь заходит совершенно органично и очень конкретно. В конце концов, проблема отношений философии и искусства — одна из центральных в книге, и русские имена появляются при рассмотрении ее различных аспектов, можно сказать, с неизбежностью.

И, все-таки, почему Шестов есть, а например, ничуть не менее «французский» Николай Бердяев (близкий друг и, при всех оговорках, идейный соратник Шестова) отсутствует? Почему бы ему и не быть, причем, не где-то в «архивных закутках» (дневниках, воспоминаниях, заметках на полях и вне оных и пр.), а именно в такой книге, программной, своего рода «философском завещании», где, заметим, представлено очень значительное количество персонажей мировой культуры и философии?

Ответ напрашивается. Где Делез, а где Бердяев? С одной стороны, русский философ — «христианский персоналист» (значение его идей для французских персоналистов-католиков — факт общепризнанный), убежденный в возможности религиозной (христианской) философии, предполагающей способность в философском творчестве проникать («трансцендировать») в «Царство

Духа», преодолевая любые, самые что ни на есть трансцендентные рубежи. И французский мыслитель с его радикальным, философским атеизмом, для которого сам концепт «трансцендентного» — это не более, чем мираж прежних религиозных и философских грез.

«Атеизм — это не драма, это бесстрастное спокойствие философа и неотъемлемое достоинство философии»<sup>2</sup>. Для Бердяева же, атеизм — это драма, причем, безусловно, метафизического порядка. Здесь точек соприкосновения, кажется, нет совсем.

Но есть и другая сторона, возможно, гораздо более интересная. Философия — это творчество концептов. В этом, постоянно повторяющемся делезовском определении равно важны оба понятия. И творчество, и концепт. Именно творчество (конструирование) концептов («умственных сущностей») и концептуальных персонажей составляет суть философии, отличает ее от искусства и науки, также обладающих творческим характером. Платон создает концепт Идеи, Лейбниц — монады... Раскрывая природу концепта, французский философ приводит соответствующее определение Ницше<sup>3</sup>.

Интересно, что Вл. Соловьев писал в свое время об идеях как «умственных окошках», имея в виду, прежде всего, именно ницшеанскую идею «сверхчеловека», в которой видел определенный творческий смысл<sup>4</sup>. И, надо сказать, что проблема творческого мышления как совершенно необходимого условия подлинного философствования — это одна из важнейших проблем и задач всей русской постсоловьевской метафизики<sup>5</sup>. У Бердяева же эта тема достигает, можно сказать, некоторой метафизической кульминации. Русский философ просто не признаёт для философской мысли иных путей, помимо творческих. Все прочие отрицают свободу и ведут к рабству. По существу, основные понятия-символы его философской лексики: творчество, свобода, экзистенциальное время и даже Царство Духа — это именно концепты, которые им созданы и за которые он готов нести полную ответственность. Собственно, в таком же аспекте стоит рассматривать и бердяевские призывы к мифотворчеству<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Там же. С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

<sup>4</sup> См. об этом: Сербиненко В. В., Гребешев И. В. Русская метафизика XIX — XX веков. М., 2016. С. 725–726.

<sup>5</sup> То, что такого рода проблематика сохраняет свое значение в современной философии, отмечалось неоднократно. См., например: «Между тем и для Арто, и для Делеза подлинное назначение мысли состоит в творении нового. Она нацелена не на повторение старого, но на создание небывалого, произведение иного... Собственно, мысль, если это мысль, а не ее имитация, это и есть творчество» (Стрелков В. И. Априори художественного творчества: безумие и глупость // Многообразие априори. М., 2013. С. 349).

<sup>6</sup> См., например: Бердяев Н. А. Смысл истории. Париж, 1969. С. 29.

Характерный для русской религиозной философии исключительный пафос творчества и, в особенности, творчества философского вполне мог спустя десятилетия найти отклик и в философском опыте, далеком от какой бы то ни было религиозности. Вряд ли дело ограничивается одним лишь Шестовым.

Но, конечно, ключевая идея Бердяева — это свобода. И это, уже без всяких оговорок, именно концепт. «Безосновная свобода» — нечто новое и «небывалое», русским философом «сконструированное». Метафизическое и, в какой-то мере, теологическое? Допустим, но, в конце концов, тот же Делез не раз подчеркивал, что задача «преодоления метафизики» его не интересует, и самым серьезным образом относился, например, к метафизическим концептам Лейбница и даже к таким концептуальным персонажам, как «рыцарь веры» Кьеркегора. Не говоря уже о метафизике Спинозы, кстати сказать, любимом философе молодого (да и не только) Вл. Соловьева.

Радикально отстаивая онтологический статус «сотворенной» им свободы (как мы знаем, в его «эсхатологической метафизике» к возникновению свободы даже Бог не имеет никакого отношения), Бердяев был не менее последователен и радикален в защите уже собственно человеческой свободы в истории и современности. Оригинальность (или, может быть, парадоксальность) его позиции выражалась далеко не в последнюю очередь в том, что отвергая любые формы идеологизированного деспотизма (в отношении европейских фашизма и нацизма критическое отношение русского философа проявилось очень рано и всегда было последовательным), он не обнаруживал в их преодолении действительного прогресса свободы, а лишь рождение новых, модифицированных форм господства и подчинения. Его упрекали, с одной стороны, в своего рода метафизическом радикализме, в пренебрежении пусть и скромными, несовершенными, но, всё же, достижениями в области демократических институтов и прав человека (в частности, именно за это критиковал своего друга Георгий Федотов), с другой стороны, в так и не преодолённом марксизме, в просоветской позиции (во время Второй мировой войны) и даже в анархизме.

«Права человека не заставят нас прославлять „радости“ либерального капитализма, в функционировании которого они принимают активное участие. Нет демократического государства, которое не было бы скомпрометировано до глубины сердца этим производством человеческой нищеты»<sup>7</sup>. Это, конечно, не Бердяев — это говорит Делез в одном из своих последних интервью

**Георгий Петрович Федотов (1886–1951)** — русский философ, публицист, историк культуры. С 1925 за рубежом, профессор Русского православного богословского института в Париже, Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Один из основателей журнала «Новый град». Свои исследования посвятил выявлению своеобразия русской культуры и истории и основных культурно-исторических типов русского человека («Святые Древней Руси», «Русское религиозное сознание», т. 1–2, сборник статей «Лицо России» и др.).

(1990). В книге «Что такое философия?» философ еще раз подтверждает свое кредо: «Права человека не заставят нас благословлять капитализм. И только очень наивной или очень беспринципной может быть философия коммуникации, притязающая реставрировать общество друзей или даже мудрецов, сформировать всеобщее мнение как “консенсус”, якобы способный сделать нравственными народы, государства и рынок. Права человека ничего не говорят об имманентных способах существования наделенного правами человека. И стыд за то, что мы люди, приходится испытывать не только в экстремальных ситуациях... но и в самых мелких обстоятельствах, перед лицом экзистенциальной низости и вульгарности, преследующих демократии, перед лицом всё большего распространения таких способов существования и мысли-для-рынка, перед лицом ценностей и идеалов и мнений нашей эпохи. Вся гнусность предлагаемых нам жизненных возможностей становится ясна изнутри. Мы не чувствуем себя вне своей эпохи — напротив, мы всё время идем на постыдные компромиссы с ней. Это чувство стыда — один из самых мощнейших мотивов философии... Нам не хватает сопротивления настоящему»<sup>8</sup>.

И разве не о том же самом писал, и не менее ярко, Бердяев в эмиграции, со всей ясностью наблюдая «изнутри» все метаморфозы «духовной буржуазности»? И можно ли сомневаться в том, что «чувство стыда» и для него было важнейшим мотивом философского творчества? Мысль Делеза о пренебрежении «имманентными способами существования наделенного правами человека» — это, по сути, точное выражение позиции русского философа, для которого характер и содержание человеческого существования были всегда бесконечно важнее любых, хотя бы и самых замечательных, форм ее организации.

<sup>7</sup> Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 220.

<sup>8</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 125–126.



**Жак Маритен (Jacques Maritain) (1882–1973)** — французский философ-неотомист. Он считал, что философ и христианин должны занимать активную политическую позицию. Он посвятил ряд произведений политической теории, оценке текущей ситуации и поиску выхода из кризиса европейской цивилизации. По Маритену, кризис может быть преодолен только на путях христианского «интегрального гуманизма», утверждающего человека как наделенного свободной волей и разумного существа, осуществляющего свой выбор перед лицом Бога.

Не права человека ставили под сомнение оба мыслителя (предполагать подобное просто смешно), а спекулятивно-идеологическую абсолютизацию их сугубо формального выражения.

Что же касается «сопротивления настоящему», то нечто подобное мы находим, например, и у близкого Бердяеву философа-католика Жака Маритена (его известная формула: «современность против нас») и, конечно, не только у него. И дело отнюдь не в консерватизме (даже применительно к Маритену). Настанет или нет «век Делеза»<sup>9</sup> или, допустим, Бердяева — это, в данном случае, не так уж и важно. Гораздо важнее, что их диагноз о тотальном ослаблении интеллектуального иммунитета к «настоящему» оказался совершенно точен<sup>10</sup>. Поклонение фетишу современности достигло небывалых в истории пределов. Это уже далеко не только «вера» в прогресс. Всё гораздо примитивней. «Тренды» настоящего воспринимаются как данность, как непреложный факт, а сопротивление, к которому призывали философы, как нечто архаичное, в историческом контексте маргинальное или, в лучшем случае, как нормальный консерватизм.

Если же говорить о марксистской теме в их творчестве, то Бердяев, а спустя полвека — и Делез, сами всё объяснили, как представляется, достаточно ясно. И надо заметить, что и в данном случае в их позициях можно найти близкие философские мотивы. Русский философ, как известно, от своего марксистского прошлого никогда не отрекался и, более того, уже в поздний период, подчеркивая, что его собственное восприятие марксизма «не было изначально усвоением тоталитарного марксистского мирозерцания»<sup>11</sup>,

в то же время настаивал на возможности совершенно иного понимания марксистской философии, открывающего «широкие историософические перспективы» и реальность «умственного и духовного» прогресса<sup>12</sup>.

Делез в каких-либо симпатиях к тоталитаризму любого типа также замечен не был. О своем же отношении к марксизму он говорил с еще большей определенностью: «Я полагаю что мы, Феликс Гваттари и я, всегда оставались марксистами, возможно, по-разному, но оба. Дело в том, что мы не верим в возможность политической философии, которая не была бы сосредоточена на анализе капитализма и его развития. То, что нас интересует больше всего у Маркса, — это анализ капитализма как имманентной системы, которая постоянно переходит свои границы и которая всегда обнаруживает эти границы расширившимися, потому что граница — это и есть сам капитал»<sup>13</sup>.

Можно ли на основании данного утверждения причислить Делеза и его друга Гваттари к современному марксизму (совершенно не важно, в его ортодоксальных или любых иных формах) — это отдельный и не слишком интересный вопрос. Гораздо существенней то, что философ с предельной отчетливостью признает невозможность политической философии, игнорирующей историческую универсальность капиталистических отношений, природу капитала как их необходимого и, в этом значении, неизменного условия. Капитализм остается капитализмом и ничем иным быть не может. Что же касается капитализма «с человеческим лицом»: «постиндустриального общества», «информационного общества», того же «либерального капитализма», — то всё это, в конечном счете, не более чем идеологическое лукавство, идеологический маскарад. Изменения, конечно, происходят и весьма значительные. На смену «обществам суверенитета» приходят «дисциплинарные общества» (Мишель Фуко), достигающие расцвета в первые десятилетия XX в., а в дальнейшем, как предупреждал Делез четверть века назад, грядет нечто принципиально иное — «общество контроля»<sup>14</sup>.

Данный концепт французского философа замечателен во многих отношениях. Он ничем не напоминает антиутопию. Это, можно сказать, клинический диагноз современных форм социальной шизофрении, эффективно распространяющейся благодаря новейшим информационным

<sup>9</sup> Как известно, сам Делез относился к этой «гипотезе» Мишеля Фуко достаточно иронично.

<sup>10</sup> Несомненно, что для обоих мыслителей существенное значение имело определение столь ценного ими Ницше: философ — клиницист цивилизации.

<sup>11</sup> Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал

«Путь» // Путь. 1935. № 49. С. 5.

<sup>12</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1946. С. 224. Подробнее о марксистском «прошлом» и «настоящем» Бердяева см.: Сербиненко В. В., Гребешев И. В. Указ. соч. С. 509–511.

<sup>13</sup> Делез Ж. Переговоры. С. 218.

<sup>14</sup> См.: Делез Ж. Post scriptum к обществу контроля // Он же. Переговоры. С. 226–233.

технологиям. Всё это писалось до фактического появления «всемирной паутины». Но у Делеза в предвидении подобных «частностей» никаких проблем не возникало. Он ставит диагноз тому, что может угрожать и угрожает — на очередном витке развития капитализма — всё тем же «имманентным способам существования человека», человека, «наделенного правами», но продолжающего сталкиваться со всё новыми и новыми угрозами собственной свободе.

Европейские философы Бердяев и Делез в своих воззрениях были весьма далеки от канонов исторического и, тем более, диалектического материализма. Но оба видели в марксизме совершенно необходимый инструмент философской критики современных форм эксплуатации и идеологической манипуляции. Бердяев, отстаивая экзистенциальную свободу человека и вскрывая природу разнообразно-однообразных, нередко просто «фарсовых» форм современного рабства (в таком аспекте вся «всемирная история» может рассматриваться «только как комедия»<sup>15</sup>), обнаруживает «точку опоры» в метафизическом концепте «безосновной свободы»,

который сам же и создает. В тотальной имманентности человеческого и мирового бытия у Делеза, безусловно, нет места метафизической свободе. В этом отношении он, конечно, в гораздо большей степени «марксист», чем Бердяев. Но его критика (постоянная и радикальная) враждебных свободе и творчеству (особенно философскому) абсурдно-комичных «трендов» современности в своем пафосе достигает, прямо-таки, метафизического напряжения. «Разумеется, у философии всегда были соперники, начиная с собеседников в диалогах Платона и кончая шутком Заратустры. Сегодня это информатика, коммуникация, торговля, которые осваивают слова “концепт” и “творческий”, и эти “концепторы” представляют нахальные люди, изображающие акт продажи как вершину капиталистической мысли, как *cogito* товара. Философия чувствует себя маленькой и одинокой перед столь могущественными силами, но если ей суждено умереть, то по крайней мере это будет смешно. Философия не является коммуникацией, как не является она ни созерцанием, ни рефлексией: она представляет собой творчество, и даже революционное по своей природе, так как она по-

стоянно создает новые концепты... Концепт — это то, что мешает мысли стать просто мнением, сообщением, обсуждением, болтовней. Любой концепт неизбежно является парадоксальным»<sup>16</sup>.

Выбрав в качестве примера известный текст современных философов (если само это определение имеет какой-то смысл, то ушедший из жизни в 1995 г. Делез — безусловно, современный философ), мы обнаруживаем, что хотя русская метафизика непосредственно представлена в этом произведении лишь Шестовым, успешно «сведшим с ума» Декарта, никак нельзя сказать об отсутствии идей и проблематики отечественной мысли в этом, казалось бы, принципиально ином опыте и стиле философствования. Шестов — это же далеко не только Шестов. Это, в том числе, и Бердяев, и далеко не только он. Без русской философии едва ли возможно представить реальный образ той русской культуры, которая уже в начале XX в. была в авангарде культуры европейской.

Тот же Делез нередко вспоминает события 1968 г. во Франции и их экзистенциальное значе-

ние для себя и многих других французских интеллектуалов. Это можно понять. Но надо понять и то, в какой мере «потрясшие мир» события российских революций стали частью экзистенциального опыта русских философов и, тем самым, частью их философии. Отношение к марксизму и переоценки этого отношения — это только один из аспектов данной ситуации. На философском уровне

русские мыслители ставили «диагноз» событиям мирового масштаба, уже по той причине, что именно такими были события, происходившие в их собственной стране.

Сопротивление настоящему и стыд за слишком уж нечеловеческие формы социального бытия, понимание ценности философской мысли, ни при каких условиях не сводимой к «мнению», «болтовне» и претендующим на концептуальность идеологическим симулякрам, — всё это вполне русские мотивы. Во всяком случае, в русской метафизике они выражены совершенно отчетливо. Не пресловутой критикой Запада были озабочены русские мыслители. Их творческая философская и, в этом отношении, революционная критика была направлена против интеллектуального мироустройства, в котором, уже едва

---

## БЕЗ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ЕДВА ЛИ ВОЗМОЖНО ПРЕДСТАВИТЬ РЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ТОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ, КОТОРАЯ УЖЕ В НАЧАЛЕ XX В. БЫЛА В АВАНГАРДЕ КУЛЬТУРЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ

---

15 См.: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 239.

16 Делез Ж. Переговоры. С. 177–178. Всё это философ говорил в 1988 г.



ли не безоговорочно, царит Доха, узурпирующая право на мысль, где выбирать предлагается не между истиной и ложью, а между «старым» и «новым», «прогрессивным» и «реакционным» и прочими идеологическими фантомами. Как вообще философ, оставаясь философом, может признать оправданность подобного выбора?

Они и не согласились. Предпочли «крушить» идеологических кумиров, причем любого толка. Можно сказать, что в сфере идеологии никаких табу для них не существовало. Религия? Но для русских «религиозных философов» религия и идеология — это явления принципиально различные. Наука, искусство, философия и религия — по сути, антропологические характеристики. Человек без них уже не вполне человек. Например, у Вл. Соловьева, человек, совершенно лишенный «метафизической потребности», в некотором отношении оказывается «монстром». Отсутствие познавательного и эстетического интереса также определяет неполноценность человеческого существования. Что же касается «потребности» религиозной, то она в русской метафизике, несомненно, имеет основополагающее значение. Но и здесь возможны подмены («подделки», по выражению того же Соловьева).

При всех различиях позиций русских философов<sup>17</sup>, в идеологизации религии все они видели столь же несомненное зло, как и в идеологизации науки, искусства или философии. А поскольку к идеологическому упрощению религии всегда

были склонны отнюдь не только ее последовательные противники, но и ее «реакционные» или «прогрессивные» приверженцы, то философская критика и в данной сфере оказывалась совершенно необходимой. Другой вопрос — и совсем не простой: могли ли мыслители, ставшие на путь философии религии<sup>18</sup>, остаться в пределах ортодоксии? Возможно, отвечая на него, мы уже совершенно определенно вступаем в область теологии. Не желая делать этот шаг, можно констатировать, что опыт русской метафизики (условно говоря, от Вл. Соловьева до А. Ф. Лосева) в философии религии, — во всяком случае, в философском отношении — оказался исключительно плодотворным. В том числе, заметим, и с точки зрения творчества концептов.

И если философский атеизм никоим образом не мешал Делезу прилагать творческие усилия для того, чтобы оживить «дремлющие концепты» Лейбница, Паскаля и даже Кьеркегора с Шестовым, то, как представляется, подобная работа в отношении творческого опыта русской метафизики совершенно оправдана, в том числе и со сколь угодно «современной» философской точки зрения.

<sup>17</sup> Наличие таких различий или, говоря иначе, своеобразие творческого выбора («планов имманенции», по Делезу) участников философского движения, собственно, и делает его (это движение) по-настоящему интересным.

<sup>18</sup> См. об этом, в частности: Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М., 2008.