

Алексей Макушинский

## Человеческая доброта и бесчеловечное «добро». Василий Гроссман и Лев Шестов.<sup>1</sup>

Между этими авторами – миры. Один из самых блистательных представителей русского религиозно-философского ренессанса, экзистенциалист *avant la lettre*, великолепный стилист, иронист, стремящийся дойти до «последних выводов» – и советский писатель, несмотря на все свои идеологические расхождения с системой так и не вышедший, да и не пытавшийся выйти, за эстетические рамки, предписываемые «соцреалистическим каноном». Это относится и к «Жизни и судьбе», его главному труду. Критическое осмысление тоталитарных идеологий и практик 20-го века осуществляется в нем привычными соцреалистическими методами. Идеологические отличия от ранних романов того же автора – от «Степана Кольчугина» (1937–1940) или «За правое дело» (1952) – могут быть сколь угодно велики; эстетика остается прежней. Эта эстетика соцреализма, если отвлечься от ее идеологической, или пропагандистской, составляющей (пресловутой задачи «идейной переделки и воспитания трудящихся в духе социализма», зафиксированной уже в «Уставе» Союза советских писателей, принятом на их «Первом съезде» в 1934 году) – составляющей, которая у Гроссмана, конечно, отсутствует (подобно тому, как она вообще отсутствует у многих не вполне лояльных советских писателей послесталинской эпохи) – если отвлечься, следовательно, от идеологии, то можно сказать, что эстетика соцреализма была *в первую очередь* эстетикой эпигонской, попыткой воскресить – очень поверхностно понятый – реализм 19-го века в качестве единственно «истинного» искусства, что, разумеется, сопровождалось, и не могло не сопровождаться, радикальным отрицанием и постоянными проклятиями по адресу расплывчатого «модернизма» (время от времени обзываемого «формализмом»). В конечном итоге соцреализм (в области литературы) стремился к созданию большого всеобъемлющего эпоса, каковой, в свою очередь, должен был обеспечить советского человека окончательным, каноническим воплощением исторического мифа – собственно, советской «священ-

---

<sup>1</sup> Статья, предлагаемая вниманию читателя, была первоначально написана по-немецки – в связи с конференцией, посвященной столетию со дня рождения Василия Гроссмана, проходившей в декабре 2005 года в Католическом университете Эйхштетт-Ингольштадт. Переводя ее на русский, я старался по возможности убрать из нее все то, что для немецкого читателя требует пояснения, для русского же очевидно и так. В полной мере мне этого сделать, конечно, не удалось – слишком многие связи между отдельными мыслями оказались бы разорванными.

ной истории», ею же была поначалу «история революции», затем, в сталинское время, как бы слившаяся с нею русская история вообще. Той же цели служили, кстати, и прочие Музы, историческая живопись и скульптура, кино и театр. Не удивительно поэтому, что из всех великих книг 19-го века на советских писателей особенное впечатление произвела «Война и мир», этот, как замечательно выразился Томас Манн, «национальный эпос в образе современного романа».<sup>2</sup> *Cum grano salis* можно было бы представить историю советской литературы как историю (неудавшихся) попыток создать «новую» или «вторую» «Войну и мир». В числе прочих, а может быть даже и сильнее, чем кто-либо, подпал под это обаяние толстовского «национального эпоса» и Василий Гроссман; не случайно уже «За правое дело» то и дело сравнивали с «Войной и миром»; тем более напрашивается на такое сравнение «Жизнь и судьба».

Между тем, ни одному советскому автору, ни лояльно, ни критически настроенному по отношению к режиму, «вторую» «Войну и мир» написать, разумеется, не удалось; собственно – почему нет? Простейшим ответом было бы указание на «гений» Толстого, у его подражателей в наличии не имевшийся. Я полагаю, однако, что есть и другие причины, может быть – более глубокие, во всяком случае – лежащие по ту сторону всегда спорного вопроса об индивидуальном даровании. Одной из них является тот подражательный, если угодно – эпигонский, характер соцреализма, о котором уже шла речь и который, в известном смысле, составляет самую его сущность. То, что, скажем, в середине 19-го века было самостоятельно, «органически» возникшим стилистическим направлением, «новым словом» и освобождением от старых пут, столетие спустя могло быть лишь искусственно надетым на литературу стальным (читай – сталинским) корсетом, мешавшим ее естественному развитию, тюремной камерой, в которую ее загнали. Сама задача написать «вторую» «Войну и мир» была, следовательно, задачей ложной, попыткой повторить давно пройденное, вновь взобраться на высочайшую, но далеко позади оставленную вершину. Не то, чтобы я верил в какой-то «прогресс» в искусстве или был склонен к авангардистскому пафосу перманентного обновления художественных форм (так сказать, перманентной эстетической революции); я говорю лишь, во-первых, что художественные формы с течением времени обновляются, во-вторых, что в каждую данную эпоху существует множество форм и направлений, которые, друг с другом взаимодействуя, друг друга оплодотворяют, и что поэтому попытка из идеологических соображений навязать искусству только какое-то одно стилистическое направление, к тому же еще такое, расцвет которого уже сам по себе давно прошел и закончился, всегда чревата роковыми последствиями и неизбежно ведет к художественной неудаче.

Такова первая причина; теперь вторая. По сравнению с тем тоталитарным кошмаром, который рисует в своем романе Гроссман, мир, изображаемый Тол-

---

<sup>2</sup> „National-Epos in moderner Romangestalt“. Mann, Thomas: *Reden und Aufsätze, I (=Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. 9)*. Frankfurt am Main 1990. S. 625.

стым в «Войне и мире», кажется почти идиллией; несмотря на все ужасы войны, этот мир еще, так сказать, «в порядке» (может быть, только в некоторых сценах пленения Пьера уже чувствуется дуновение той бесчеловечной жестокости, которая век спустя воплотится в тоталитарных режимах); в остальном это еще вполне «человеческий» мир, живущий своей собственной жизнью, не обращая особенного внимания на политику и идеологию. Война 12-го года затрагивает, конечно, всех, в том числе и мирное русское население; вообще же частный человек у Толстого может о политике почти не думать («Жизнь между тем, настоящая жизнь людей с своими существенными интересами здоровья, болезни, труда, отдыха, с своими интересами мысли, науки, поэзии, музыки, любви, дружбы, ненависти, страстей шла, как и всегда, независимо и вне политической близости или вражды с Наполеоном Бонапартом, и вне всех возможных преобразований.»<sup>3</sup>) Поэтому *конкретные* политические явления лежат лишь на периферии толстовских интересов. Он развивает *общую* историческую концепцию, строит *общую* философию истории, которая в принципе могла бы быть продемонстрирована и на совсем других примерах. Никак нельзя, например, утверждать, что Толстой в первую очередь стремится понять именно наполеоновскую эпоху в ее конкретности. Совсем иначе обстоит дело в случае Гроссмана, для которого постижение, анализ, изображение – постижение через изображение – конкретных политических феноменов 20-го века является *основной* задачей – что обрекает его роман на прочтение *sub specie politicae*, иначе говоря на прочтение в первую очередь в качестве романа о войне и тоталитаризме (в резком отличии от толстовского эпоса, который – как и всякое «великое искусство» – не столько рассказывает о чем-то, сколько сам *есть* что-то). От политики в 20-ом веке не убежишь; бежать некуда; теперь уж никак нельзя сказать, что «настоящая жизнь людей» идет как всегда, своим ходом, ни о какой политике не заботясь, совсем наоборот – эта политика то и дело превращает «настоящую жизнь людей» во что-то кошмарно-ненастоящее, нереальное в своем ужасе. Дело, значит, не только в том, что Гроссман лишен способности к созданию пластических образов, сравнимых с толстовскими, так что читатель почти не *видит* того, что ему показывают, события и персонажей, но дело еще и в том, что теневой, призрачный и *нереальный* мир романа сам по себе не поддается, или плохо поддается, *реалистическому* изображению. Поэтому, на мой взгляд, гораздо ближе к сути изображаемых ими тоталитарных феноменов подходили в 20-ом веке те авторы, которые как бы прорывали «реалистическую» поверхность явлений, чтобы добраться до их именно – сути, их «сущности», их, если угодно (в платоновском смысле) «идеи». Я имею в виду не столько так называемые антиутопии, эстетическая ценность которых вообще сомнительна, сколько такие произведения, как, например (при всех различиях меж-

---

<sup>3</sup> Толстой, Л.Н.: *Собрание сочинений в двадцати двух томах*. Том пятый. Москва 1980. Стр. 159.

ду ними) «Приглашение на казнь» Набокова или «На мраморных утесах» Эрнста Юнгера.

Несмотря на все это, роман Гроссмана представляет, конечно, не только исторический интерес. В пределах традиционной «реалистической» эстетики Гроссману удалось создать впечатляющую картину жизни и смерти, борьбы и страданий самых разных, совсем непохожих друг на друга людей, попавших в ловушку двух основных тоталитарных режимов 20-го века. Сходства между обоими режимами проступают в этой картине с резкой очевидностью – не выходя, как уже говорилось, из эстетических границ советской литературы, Гроссман взрывает ее идеологические рамки со всей решительностью. Именно в этом контексте становится интересным вопрос, в какой мере он был знаком с критикой тоталитарных идеологий, сформулированной представителями русского религиозно-философского ренессанса в начале века и затем в эмиграции. В какой мере он был вообще знаком с трудами русских мыслителей Серебряного века? В своих воспоминаниях о Гроссмане Семен Липкин рассказывает об его интересе к писателям как собственно Серебряного века, так и к тем, еще не вполне советским авторам, которые получили известность в начале советской эпохи, до сталинской уравниловки. Некоторых из них Липкин знал лично и подробно рассказывал о них своему другу Гроссману (Мандельштам, Цветаева, Бабель, Булгаков).<sup>4</sup> При чтении «Жизни и судьбы» также становится очевидным знакомство автора с литературой Серебряного века. Он цитирует, например, Ходасевича, к моменту написания романа остававшегося в Советском Союзе персоной *non grata*; цитирует и Максимилиана Волошина. Но все это относится только к литературе; в какой мере он знал и философию Серебряного века, остается невыясненным. Можно предположить общее знакомство с основными авторами «Вех», благодаря ли собственному чтению или понаслышке; читал ли, однако, Василий Гроссман Шестова? Мне этого выяснить не удалось. А между тем, в «Жизни и судьбе» можно найти неожиданные параллели к идеям именно Шестова, этого, пожалуй, аполитичнейшего из мыслителей своей эпохи; на них-то я и хочу в дальнейшем сосредоточиться.

Читатели «Жизни и судьбы» помнят, возможно, персонажа по имени Иконников, с точки зрения его сокамерников – полусумасшедшего, которого мы встречаем уже на первых страницах романа, и причем в немецком концлагере, где он вступает со старым коммунистом Мостовским в несколько неожиданный для этого последнего разговор. Уже в первой фразе идет речь о «добре»; на иронический вопрос Мостовского, что «доброе» ему скажет «товарищ», Иконников, в свою очередь, отвечает вопросом, а что есть вообще добро. Этот вопрос как бы переносит Мостовского в его детство, «когда приезжавший из семинарии старший

---

<sup>4</sup> Семен Липкин: *Жизнь и судьба Василия Гроссмана*. Москва 1990.

брат заводил с отцом спор о богословских предметах».<sup>5</sup> Таким образом при первом же его появлении устанавливается связь Иконникова с предреволюционной эпохой, с характерными для нее религиозными интересами. Он сам же и происходит из среды духовенства, из семьи, отмеченной долгой («со времен Петра Великого») традицией священничества. На это указывает, разумеется, и сама его фамилия (вместе с тем подчеркивающая, конечно, и его «идеальную» связь с религиозной сферой). Лишь последнее поколение Иконниковых, он сам и его братья, получили светское образование. На этих же первых страницах романа мы узнаем, что Иконников еще в студенческие годы увлекся толстовством, ушел с последнего курса технологического института, сделался народным учителем на севере Пермской губернии, затем перебрался на юг, поступил слесарем на грузовой пароход, с которым побывал в Индии, Японии и в Австралии; позднее, уже после революции и, по-видимому, все еще под влиянием толстовских идей, вступил в крестьянскую земледельческую коммуну. Во время насильственной коллективизации сельского хозяйства, ужасы которой потрясли его, он начинает проповедовать Евангелие, теперь уже, очевидно, не по Льву Толстому; его арестовывают, объявляют, однако, сумасшедшим и отпускают на волю. После чего он поселяется у одного из своих братьев в Белоруссии, где его и застает война. Ужасы немецкой оккупации также повергают его в «истерическое состояние», он пытается сам и призывает других спасти евреев, на него доносят, теперь уже немецкие власти арестовывают его, так он попадает в лагерь, где мы с ним и встречаемся. Уже в первом его разговоре с Мостовским намечается основная оппозиция, владеющая его мыслями и затем развернутая в том маленьком «трактате», о котором у нас ниже в основном и пойдет речь. «Я видел великие страдания крестьянства,» говорит он Мостовскому, «а коллективизация шла во имя добра. Я не верю в добро, я верю в доброту.» (Стр. 14). В таком случае, отвечает старый большевик, он должен ужасаться, что во имя добра повесят Гитлера и Гимmlера. «Спросите Гитлера,» возражает на это Иконников, «и он вам объяснит, что и этот лагерь ради добра.» На это Мостовской ничего не отвечает, и причем с таким чувством, что «работа его логики становится похожа на бессмысленные усилия ножа, борющегося с медузой» – рассуждения Иконникова движутся, можно сказать, в совсем другой плоскости, чем та, где «работает» логика его оппонента, подобно тому, как и он сам, Иконников, является человеком из другого мира, к которому советские военнопленные в лагере относятся поэтому с непониманием и недоверием. В одной из более поздних глав романа мы присутствуем при разговоре заключенных, из которого становится ясно, что их заставляют работать на строительстве газовой камеры, «газовни», как пишет Гроссман; Иконников, и только он один, объявляет о своем намерении от этой работы отказаться, что, как прекрасно понимают все участники разговора, означает его неминуемую смерть. Даже

---

<sup>5</sup> Гроссман, Василий: *Жизнь и судьба*. Рига 1990. Стр. 12. В дальнейшем все ссылки на это издание в скобках в тексте.

итальянский священник Гарди, принуждаемый к той же работе, утверждает, что его именно принуждают к ней и что поэтому Бог ему простит. Иконников возражает на это: «Не говорите – виноваты те, кто заставляет тебя, ты раб, ты не виновен, ибо ты не свободен. Я свободен! Я строю фернихтунгслагерь, я отвечаю перед людьми, которых будут душить газом. Я могу сказать «нет»!». (Стр. 246). В ответ на это Гарди, к изумлению присутствующих марксистов, целует его «грязную руку». Почти между делом, не заостряя на этом читательское внимание, Гроссман сообщает позднее, что Иконников действительно выполнил свое намерение, отказался строить «газовню» и был за это расстрелян. (Стр. 436).

Таков этот персонаж и его судьба; по-настоящему зримым он, как и большинство персонажей у Гроссмана, по-моему не становится; «эффекта присутствия» не возникает. Остаются его мысли, для романа в целом очень важные, значительные, как мне кажется, и сами по себе, мысли, которые он высказывает в разговоре с Мостовским – и развивает затем в небольшом сочинении, каковое он передает Мостовскому непосредственно перед отправкой последнего в изолятор. Мостовской же читает эти «листки» сразу после разговора с комендантом лагеря Лиссом – одна из ключевых сцен всего романа –, разговора, в котором Лисс настаивает на сходстве и соприродности двух, воюющих друг с другом, тоталитарных систем; сочинение Иконникова, которое он тоже успел прочесть (он знает русский язык), вызывает у Лисса лишь презрение, причем он совершенно ясно осознает принципиальную враждебность *обоих* тоталитарных идеологий высказанным в этом сочинении мыслям («У вас и у нас одна гадливость к тому, что здесь написано. Вы и мы стоим вместе, а по другую сторону вот эта дрянь!», говорит он, указывая на бумаги Иконникова – стр. 324). С тезисом о соприродности коммунизма и национал-социализма Мостовской, конечно, не соглашается (подавляя при этом свои собственные сомнения); однако бумаги Иконникова вызывают у него практически такую же реакцию, что и у оберштурмбанфюрера СС Лисса (что, разумеется, лишний раз подкрепляет вышеуказанный тезис). Интересно, что только эти комментарии тоталитарных идеологов сочинение Иконникова в самом романе и получает; от собственного комментария Гроссман воздерживается – позиция, очевидным образом противопоставляемая им тоталитарному идеологическому безумию, говорит сама за себя и держится сама собой, ни на что больше не опираясь.

В «трактате» ставится все тот же вопрос о природе «добра», вопрос, утверждает Иконников, о котором задумываются все люди, не только философы и проповедники, потому что «приходит пора страшного суда». (Стр. 328). Первое, что отмечает Иконников, это сужение понятия добра в ходе человеческой истории. Если, скажем, буддизм распространял понятие добра на все живое, то уже христианство ограничивает его только человеком; добро первых христиан, «добро всех людей» сменяется добром «для одних лишь

христиан», существующим, «живущим» рядом с добром для мусульман и добром иудеев; добро христиан распадается, в свою очередь, на добро католиков, протестантов, добро православия и т.д.

«И рядом шло добро богатых и добро бедных, рядом рождалось добро желтых, черных, белых.

И, все дробясь и дробясь, уже рождалось добро в круге секты, расы, класса, все, кто был за замкнутой кривой, уже не входили в круг добра.

И люди увидели, что много крови пролито из-за этого малого, недоброго добра во имя борьбы этого добра со всем тем, что считало оно, малое добро, злом.

И иногда само понятие такого добра становилось бичом жизни, большим злом, чем зло.

Такое добро пустая шелуха, из которой выпало, утерялось святое зернышко. Кто вернет людям утерянное зерно?» (Стр. 329).

Это малое «частное» добро должно, однако, придать себе *видимость всеобщности*; потеряв действительную всеобщность, оно «стремится придать себе ложную всеобщность, чтобы оправдать свою борьбу со всем тем, что является для него злом». «Добро» прямо-таки нуждается во зле, без которого оно и не могло бы быть «добром». «Таково уже свойство добра. Кто не за него, тот против него. И всякий человек, признавший суверенность добра, принужден уже делить своих ближних на хороших и дурных, т.е. на друзей и врагов своих.» Эта последняя цитата – не из Гроссмана, но из совсем другой книги, тоже из трактата о природе «добра», но из трактата, написанного гораздо раньше и в совсем другом интеллектуальном контексте – из работы Льва Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)» (1900).<sup>6</sup> «Добро» разоблачается и отрицается здесь с не меньшей решительностью. При этом возникают параллели, которые как будто с новой, неожиданной стороны освещают эти два, столь несхожих между собою, текста.

Шестову, как известно, было свойственно (или, как нынче принято выражаться, входило в его «стратегию») разбирать занимающие его проблемы не прямо, но почти всякий раз на примере того или иного автора, искать решения в «дискуссии» с этим автором. Поэтому его тексты почти всегда выглядят как эссе о том или ином писателе или философе, будь то Толстой, Достоевский или Ницше, или, позднее, Паскаль, Плотин, Лютер или Киркегор. Так и на этот раз, причем на переднем плане стоит скорее все-таки не Ницше, а именно Толстой с его моральным учением, его «проповедью», которую Шестов не склонен, как это часто делалось и делается, противопоставлять его художественному творчеству, но которую он рассматривает в контексте всего написанного Толстым, настаивая

---

<sup>6</sup> Шестов, Лев: *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)*. СПб 1900. Репринт: Париж 1971. Приведенная цитата на стр. 49. В дальнейшем все ссылки на это издание тоже приводятся в тексте в скобках.

на общем для всех этапов его жизни и мысли стремлении к «доброму»: «Все изменения в его философии», пишет Шестов, «никогда не выходили за пределы «жизни в добре»: перемены происходили только в представлении о том, в чем это добро и что нужно делать, чтобы иметь право считать его на своей стороне.» (Стр. 49). Этим, по мнению Шестова, и объясняется сектантская нетерпимость Толстого в отношении тех, кто придерживается другого, чем он сам, мнения – как уже говорилось, тот, кто не за «добро», тот против него. «Добро» агрессивно; оно мыслит в категориях «друг – враг»; оно утверждает себя в постоянной борьбе со «злом», которого оно, однако, как пишет теперь уже не Шестов, но Иконников у Гроссмана, победить никогда не в состоянии; совсем напротив, там, где «добро» начинает свою борьбу со «злом», «там гибнут младенцы и старцы и льется кровь» (Гроссман, стр. 330).

Можно оставить в стороне вопрос, прав ли Шестов по отношению именно к Толстому (я думаю, в общем, что прав, – разумеется, если отвлечься от многих других аспектов толстовского творчества, прежде всего «художественных», которые в таком случае придется все-таки отделить от «проповеди»; Толстой как художник не исчерпывается, конечно, этим стремлением «привлечь добро на свою сторону», что наверняка понимал и Шестов). В конце концов, Толстой и его воззрения являются для Шестова лишь предлогом – или примером, на котором он демонстрирует свои собственные мысли о «добре», т.е. дело не в Толстом самом по себе, но именно в этом сектантски-агрессивном «добре», которое вовсе не обязательно должно выступать в одеянии толстовства, но может принимать и совсем другие формы, хотя и нельзя отрицать, что именно в толстовстве оно нашло одно из наиболее чистых своих воплощений – что, кстати, придает как бы некое добавочное значение тому обстоятельству, что Иконников в романе Гроссмана некоторое время был толстовцем, а затем от толстовского учения отошел.

Что же такое это «добро», именем которого его адепты осуждают, подчиняют себе – и уничтожают своих врагов (без которых, как уже говорилось, «добро» не обходится), во имя которого льются потоки крови и приносятся миллионные жертвы? Иконников начинает свой трактат с этого вопроса и задает его снова и снова, не отвечая на него. Зато у Льва Шестова мы находим ответ. Правда, ответ этот не лежит на поверхности и не высказывается с такой определенностью, с какой я хотел бы его здесь высказать. Это связано не в последнюю очередь со своеобразной шестовской манерой письма, как бы не допускающей прямых ответов на прямые вопросы; мысль его, можно сказать, движется по некоей касательной к линии, на которой лежат ответы – линии, которую читатель все время старается нащупать, но которую авторская мысль лишь задевает, то приближаясь к ней, то снова от нее отдаляясь. Эта манера письма и мысли делает чтение его книг столь увлекательным и в то же время производит впечатление своеобразной расплывчатости и незавершенности. Лишь в середине книги



Шестов высказывает решающую, как мне кажется, мысль. Цитируя слова Толстого о том, что «жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т.е. к Богу», Шестов со всей определенностью отвергает это уравнение: добро = Бог. «Из Библии мы знаем, что Бог создал человека по своему образу и подобию, в Евангелии Бог называется нашим Небесным отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро – есть Бог.» (Стр. 96). Если так, то «добро» – это ложный бог, псевдобог (Шестов этого так отчетливо не говорит, но мы скажем) – точно так же, как «религия добра» есть эрзац религии и псевдорелигия. Эта псевдорелигия по самой своей сути безбожна – что, на сей раз, прямо и говорится: «Такая вера,» пишет Шестов, «не исключает, вообще говоря, совершенного атеизма, совершенного безверия и ведет обязательно к стремлению уничтожать, души, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным...» (Стр. 98). Эта подмена Бога «добром» означает Его уничтожение; толстовское «Бог есть добро» и ницшевское «Бог – умер» суть «выражения однозначные». (Стр. 100).

Обращаясь, в последний раз, к самому Толстому, можно сказать, что эта богоубийственная подмена Бога «добром» в конечном счете делает его, Толстого-проповедника и Толстого-моралиста, духовным предшественником большевизма – если мы будем понимать этот последний, в традиции русской религиозно-философской мысли, именно как псевдорелигию, стремящуюся заменить «свергнутого Бога» и «отмененное христианство» своими собственными культами, своим «Святым Писанием», собственным мартирологом, собственной эсхатологией и т.д.<sup>7</sup> Всего этого Шестов в 1900-ом году знать, конечно, не мог. Вообще, он остается аполитичным; лишь его лексика, сам подбор слов, с такими выражениями, как только что процитированное «стремление уничтожать, души, давить», показывает политические импликации вскрываемой им подмены.

Что же противостоит этому *идолу «добра»*? У Иконникова-Гроссмана это «житейская человеческая доброта», «доброта людей вне религиозного и общественного добра», иррациональная или, как пишет Гроссман, «бессмысленная» доброта, не делающая различия между соратниками и соперниками, друзьями и врагами, распространяющаяся «на все живущее», иногда даже вопреки своим собственным интересам.

«Это доброта старухи, вынесшей кусок хлеба пленному, доброта солдата, напоившего из фляги раненого врага, это доброта молодости, пожалевшей старость, доброта крестьянина, прячущего на сеновале старика еврея. Это

---

<sup>7</sup> Уже Бердяев отмечал эту роль Толстого как духовного предтечи большевизма, напр. в статье «Духи русской революции», вошедшей в знаменитый сборник «Из глубины» (1918). Из новейших работ на эту тему см.: Кантор, Владимир: *Лев Толстой как предшественник большевизма*. «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры», 1, 2006. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/zimos.htm>

доброта тех стражников, которые передают с опасностью для собственной свободы письма пленных и заключенных не товарищам по убеждениям, а матерям и женам.» (Гроссман, стр. 331 – 332).

Доброта эта «бессильна» – однако именно в ее бессилии и лежит ее сила, ее тайная и подлинная сила, перед которой оказывается бессильной «сила зла». Поэтому она непобедима, «в бессилии бессмысленной доброты тайна ее бессмертия». (Стр. 334). Вовсе не человек бессилён в борьбе со злом, как может показаться, а как раз наоборот – «могучее зло бессильно в борьбе с человеком». Больше того: «чем глупей, чем бессмысленней, чем беспомощней» эта доброта, тем она сильнее и могущественней. Иконников говорит лишь о «человеческом», вовсе не о «божественном» в человеке, однако это неистребимое «зернышко человечности», эту неугасимую человеческую искру вполне можно было бы назвать и божественной искрой в человеке, причем божественной именно в своем бессилии. Вспоминается, конечно, Бердяев (неслучайно ближайший друг Льва Шестова) с его тезисом о бессилии и безвластии Бога («Бог никакой власти не имеет, Он имеет меньше власти, чем полицейский.»<sup>8</sup>). Таким образом, эта не коррумпированная земной силой и земной властью доброта обладает силой и, если угодно, властью неким совершенно парадоксальным, иррациональным образом. Она не дает загнать себя ни в какую (религиозную или общественную) систему, стремящуюся к «добру», ни в какое учение или проповедь добродетели; наоборот: в таких системах и учениях она погибает («Она сильна, пока нема, бессознательна и бессмысленна, пока она в живом мраке человеческого сердца, пока не стала орудием и товаром проповедников...», Гроссман, стр. 333) – *точно так же*, можно сказать, как не дает запереть себя ни в какую рациональную систему та *иррациональная величина*, которую постоянно ищет в своих книгах Шестов. Лишь до тех пор, пока она «слепая» и «нема», то есть спонтанна, иррациональна и свободна, или, говоря более поздним языком Шестова – *абсурдна*, лишь до этих пор остается она самой собою, всесильной в своем бессилии.

Шестов, со своей стороны, нигде не говорит, конечно, о «доброте», однако, его мысль движется в отчасти сходном направлении. Это становится ясно при чтении одной из самых, пожалуй, интересных глав его книги (главы шестой), в которой, несколько неожиданно оставляя Толстого и Ницше в стороне, он сравнивает «Преступление и наказание» с шекспировским «Макбетом». В центре и здесь стоит, конечно, все та же тема – все то же «добро», которое Достоевский, по мнению Шестова, «проповедует» не менее настойчиво, чем Толстой, причем это «добро» выступает у него как «правило», которое не может быть нарушено ни в коем случае, даже если мы не понимаем, зачем оно нужно. Как бы

---

<sup>8</sup> Бердяев, Николай: *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. 3-е изд. Париж 1989. стр. 202.

отождествляя, или делая вид, что отождествляет, Достоевского с его героем – что, конечно, с литературно-исторической и психологической точки зрения в высшей степени проблематично – Шестов представляет историю Раскольникова как ответ на вопрос, каким образом другие решаются на то, на что он сам, Достоевский, не решается, как они могут нарушать «правило», которое сам он не нарушает. Преступление как раз и становится для Достоевского преступлением, потому что нарушает «правило», «переступает» через него; а так как он сам, Достоевский, этого не делает, то «добро» на его стороне. Что и требовалось доказать – как и Толстой, Достоевский, утверждает Шестов, прежде всего жаждет доказать свое «право на добродетель», в борьбе за это право он беспощаден. Поэтому он так мучает свою «жертву», своего героя, поэтому он вынуждает его, в конце концов, признать свое преступление преступлением и покаяться в нем. О действительных жертвах преступления при этом почти и речи нет, они интересуют Достоевского так же мало, как и Раскольникова. Совсем иначе у Шекспира. Макбет, действительно, только и думает о себе и своей душе, но Шекспир не Макбет, он о жертвах макбетовских преступлений не забывает никогда, и преступление не потому становится для него преступлением, что нарушает «правило», но исключительно потому, что причиняет зло другим людям. Поэтому ему не нужно и «мучать» Макбета и приводить его к раскаянию и признанию своей вины. Несмотря на все свои зверства, Макбет не перестает быть для его создателя человеком, «ближним», за которым до конца сохраняется право на бунт, на последние остатки самоуважения. Кто же из них «истинный христианин», спрашивает Шестов, проповедник добродетели Достоевский или Шекспир, сострадающий, не проклиная?

Все это, конечно, еще не иконниковская «доброта», тем не менее речь идет здесь о некоем *отношении* к миру и людям, без которого «доброта» не обходится и которое «добром» как раз отменяется. Можно назвать это отношение *христианским*, как Шестов это здесь и делает, хотя его собственное отношение к историческому, институционализированному христианству было, как и у Гроссмана, достаточно проблематическим. Как уже говорилось, то, что Шестов, собственно, во всех своих книгах ищет, может быть описано как некая иррациональная величина, которая именно в силу своей иррациональности ускользает от понятийного мышления, от рации, от любого «учения», любой «проповеди», совершенно так же, как «доброта» у Гроссмана не вписывается ни в какое учение и не поддается превращению в «добро»; наоборот – в «добре» «доброта» погибает, что, по мнению Иконникова, и происходит уже в христианстве: «Эта доброта бессловесна, бессмысленна. Она инстинктивна, она слепа. В тот час, когда христианство облекло ее в учение отцов церкви, она стала меркнуть, зерно обратилось в шелуху. ... Она проста, как жизнь. Даже проповедь Иисуса лишила ее силы, – сила ее в немоте человеческого сердца.» (Гроссман, стр. 333).

Поэтому и история человечества, утверждает Иконников, «не была битвой добра, стремящегося победить зло», но была «битвой великого зла» – зла, вновь и вновь творимого во имя добра, – с неистребимым «зернышком человечности». Точно так же, можно сказать, Лев Шестов всю жизнь вел борьбу с рациональными системами и идеалистическими учениями о «добродетели», с тем «добром», которое нуждается в зле и потому *порождает* зло, во имя спонтанной, абсурдной веры, несоизмеримой с разумом, с «требованиями разума». Слова, которыми Шестов заканчивает свою книгу о Толстом и Ницше – «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» (Шестов, стр. 209) – слова эти вряд ли произвели большое впечатление на Гроссмана, если он их читал, во-первых из-за «ницшеанского» отрицания приравненного к «добру» сострадания, которое Шестов привносит здесь в свои рассуждения, во-вторых же и главное потому, что провозглашаемое здесь «искание Бога», типичное, при всей нетипичности Шестова, для его среды и эпохи, Гроссману, судя по всему, что мы о нем знаем, осталось чуждо. Тем не менее, его «доброта» вполне сравнима с абсурдным шестовским Богом: как Он остается самим собой вопреки всем учениям, проповедям и системам, так и она выживает, в конечном итоге, даже в том, «во имя добра» возведенном, тоталитарном аду, откуда Гроссман доносит до нас ее голос.