

## ФЕНОМЕН ДУРЫЛИНА

В.П. ВИЗГИН

«Душа по природе – христианка». Эту мысль Тертуллиана С.Н. Дурылин (1876 – 1954) развивает дальше: в России в начале XX столетия было целое поколение думающих людей, сама мысль которых осознавала себя христианской. *Мысль как христианка* – вот судьба и призвание этих людей, среди которых у Сергея Николаевича Дурылина свое, только ему принадлежащее место.

Поэт, писатель, историк литературы, живописи, театра, музыки, иконописи, этнограф и музеевед, археолог, священнослужитель – вот еще не совсем полный список призваний и занятий Дурылина. Но где у него философия? Не получивший университетского философского образования, он не ездил за границу к знаменитым профессорам философии, как его юный друг, Борис Пастернак, которого он вывел в литературу. Да, имена Канта или Платона, или таких философов, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, с которыми он тесно общался, будучи секретарем Общества памяти Вл. Соловьева, встречаются на страницах его записок. Но он никогда не обсуждает идей этих мыслителей *независимо от их личности*, от конкретных ситуаций встреч с ними. Под его пером оживают сцены духовной и интеллектуальной жизни того времени, воскрешается мыслящая личность философа, но не обсуждается «всухую» логика его концепции. Но значит ли это, что Дурылин не является философом?

Философия не театр, воздействующий на нас живым словом. Философия, как правило, воспринимается нами в виде письменной речи, но такая речь по-настоящему осмыслена быть может лишь через воскрешение живой личности с ее устной речью. Дурылин, к концу жизни пришедший к любимому им с детства театру, именно так и понимает философию и показывает нам, что по-другому и быть не может. И если все же его можно назвать философом, то философом сократического толка, живущим в стихии «беседной» устной речи, письменная передача которой требует немалого искусства.

Вот что пишет Дурылин своей знакомой, поэтессе В.К. Звягинцевой: «Послушайте меня: раздобудьте где-нибудь “Письма русского путешественника” Карамзина, усадьтесь одна, поуютней, потише и начните читать. Вы познакомитесь с *живыми* Кантом, Лафатером, Виландом...» (Курсив мой. — В.В.)<sup>1</sup>. Если мы, философы-концептуалисты, с головами, гудящими от роя категорий, последуем этому совету и усядемся в затишке, поудобнее и поуютнее и начнем читать самого Дурылина, то познакомимся с живыми лицами русской философии и культуры, узнаем о драматических событиях в мире духовных исканий серебряного века. Без целостного восприятия философски значимой культуры в ее *лично-историческом объеме* наши *плоские* категориальные схемы рискуют остаться мертворожденной игрой якобы самодовлеющих теней реальности. Только вобранная в душу жизнь мыслящих лиц, их встречи, споры и драмы есть то живое знание, без которого любые концепции и абстракции, схемы и отвлеченные идеи теряют свою значимость.

Но Дурылин был не просто собеседником философов, представляющим другую специальность — например, историю литературы, — нет, у него была своя философская мысль, свои онтология и гносеология. Остановимся кратко на первой, на его онтологии, именно она лежит в центре его философской мысли.

Тем не менее, все-таки хочется начать с гносеологической преамбулы: «Надо запереть, заколотить ставнями дом и научиться пролезать туда в щелку, чтобы услышать, как живет там живущее... А растворенные настежь окна и двери — верная преграда проникнуть в дом» (С. 324). Раскроем эту параболу: дом, о котором говорил Дурылин, — это культура, философия, мир и сам человек, двери и окна — банальные, общеоткрытые пути их постижения, всегда готовые для посетителей «домов», т.е. любых предметов познания. Но по-настоящему проникнуть в них они нам не дают и скорее закрывают предмет познания, чем открывают доступ в его скрытую сущность. И поэтому верный путь познания — путь окольный, не прямой, путь, хочется сказать, неожиданный, даже чудесный, когда, вживаясь в предмет познания и полюбив его, мы вдруг видим его открывшимся, но не с пара-

дного входа, который в действительности входом вовсе и не является... Мы проникаем в дом познаваемого по-тихому, на цыпочках любви, на крыльях вдохновения, вдалеке от набитых троп и тропов...

Что же позволяет проникнуть в «дом» философии, культурных явлений в целом? Взгляд, согретый любовью к предмету познания. Кроме света и тепла, даруемых познаваемому, у любви нет других познавательных средств, специального гносеологического оснащения. Это — безоружный взгляд в отличие от взгляда науки, оснащенного сложными техническими средствами. Дурылин пишет об одном молодом медике, вместе с сокурсниками истово резавшем лягушек в лаборатории. Однажды, рассказывает он, этот студент почувствовал на себе страдающе-вопрошающий взгляд лягушки: «За что?» Он бросил скальпель, оставил анализ и его орудия, которыми привыкли пытаться-испытывать природу ученые-естественники, и ушел в гуманитарное знание. Интуитивно он понял, что там нужен не убивающий живое инструмент, а целостно ориентированный ум, сильный своим союзом с сердцем, тот самый ум, какой был, к примеру, у Пушкина.

Вот как пишет о таком проникновении в познаваемое Дурылин, имея в виду В.В. Розанова: «Его “глазок” проникал в сердцевину жизни, в бездонный колодезь бытия, — и черпал, черпал оттуда тайну — простой бадьей на веревке, руками старыми, с синими жилками, с табачной «желтью» на пальцах. Философы и профессора, разные «ологи», смотрят в колодезь в увеличительное стекло, освещают внутренность сруба электрическими фонарями, что-то измеряют, с чем-то сравнивают — и ничего не видят» (С. 336).

Оборвем на этой цитате гносеологическое введение. Сказанного достаточно, чтобы почувствовать саму атмосферу, в которой движется мысль Дурылина как философа. И теперь попытаемся воссоздать его онтологию, отдавая себе в том отчет, что специально, ex professo он ее не развернул.

В повседневности, говорит Дурылин, мы живем не в «бытии», а в «грязи бывания» (С. 396). Вот — первая противоположность: *бывание* и *бытие*. Эта же основная онтологическая оппозиция может быть выражена и по-другому:

бывающее и Пребывающее, т.е. то, что стоит выше бывания, над ним (С. 409).

На первый взгляд может показаться, что перед нами обычная платоновская дихотомия. Но это не так. Не так уже потому, что дихотомия эта разворачивается Дурылиным в тетраду: бытие — бывание — бытование — небытие (С. 767). Бытование определяется им как пошлое и тоскливое прозябание, которое еще хуже, чем бывание. Ниже бытования только абсолютный онтологический минимум — небытие.

Кроме того, бытие мыслится Дурылиным не как некое безличное благо, а как лично греющая радость и свет (Там же). Космические значения онтологических вех, характерные для античного платонизма, у него, конечно, тоже присутствуют. Это, прежде всего, оппозиция хаоса и космоса: «Хаос еще шевелится, — говорит Дурылин, — и в бывании человеческом и в природном» (Там же). Однако тема хаоса у него прочитывается не прямо через Платона, а через Пютчева, обнаружившего сокровенные глубины в человеке.

Движение по линии тетрады *от* бытия есть падение — из радости и света к омрачению света и угашению радости. Первой станцией на этом пути вниз оказывается «бывание». Бывание — темновато, мрачновато, всегда «шумно» («шумное бывание». — С. 403), подобно «мельканию» («темное мелькание бывания». — С. 402), наконец, бывание «грязно» («грязь бывания». — С. 396). Эпитеты бытия противоположны этим характеристикам: «тишина бытия» (С. 403) противопоставляется шуму бывания, а его свет контрастирует с темнотой бывания, в то время как «грязи бывания» противопоставляется «чистота бытия». Здесь, в определениях онтологических рубежей, мы также не можем не видеть явного платонизма — указанные эпитеты и антитезы мы находим и у Платона. Но и отличие онтологии Дурылина от платоновской не менее важно. Его нетрудно почувствовать тогда, когда Дурылин к платоновски звучащим словам, раскрывающим бытие («вечный облик красоты»), добавляет еще одно совершенно невозможное для Платона слово, характеризующее бытие — «страдание». Вечная красота, вечное благо, вечный свет, которые не только торжествуют, но и *страдают* — это уже не платонизм, а христианство.

«В Богаевском, — пишет Дурылин, — истинна *жизнь художника*. В нем истинно творческое подвижничество. Он никогда не теряет цели, Основного, и не мечется за мгновенными призраками видимого. Из пустыни он извлек красоту ее *бытия*, а не *бывания*... Он всегда художник *Бытия*, а не *бывания*» (С. 559. Курсив мой. — В.В.). У *бывания*, по Дурылину, тоже есть своя красота, но она неустойчива, это красота внешней видимости, хочется сказать, красота скорее личины природы, чем ее лика. Но та красота, которую привлекает на свет своим искусством К.Ф. Богаевский — это красота именно лика киммерийской земли. И если крымское землетрясение может уничтожить множество пейзажных красот, доступных, скажем, кисти Коровина, то красоту, открываемую живописью Богаевского, оно задеть не в силах — настолько она субстанциальна, бытийна. И, конечно, красота бытия рангом выше красоты мимолетного *бывания*. В этих построениях онтологической эстетики, возможно, есть спорные моменты. Но нам важно выявить самое основное в философской мысли Дурылина, не углубляясь в чисто эстетическую проблематику. Важно здесь только одно: если в *бывании* немало «грязи», не красоты, а, напротив, уродства, не гармонии *пребывания*, а хаоса «мелькания», то в бытии «грязи» и «хаоса» уже нет совсем, хотя «сквозит и тайно светит» (Ф. Тютчев) оно именно сквозь пелену *бывания*. Эстетическое начало изнутри присуще онтологической мысли Дурылина. И эстетика платоновская, и эстетика христианская у него без всякого признаваемого противоречия между ними соседствуют, органически дополняя друг друга.

Христианское мирозерцание Дурылина окрашено *ангеломорфизмом*, если так можно выразиться. Порой даже хочется сказать, что его мысль антропоцентрична — настолько для него важен феномен Лермонтова с его бесподобным «Ангелом» («По небу полуночи ангел летел»...). Ангеломорфизм его мысли отправляет одновременно и к астральной теологии. Звезды на небе воспринимаются им как чистые и холодные богоподобные существа неземной природы.

У Дурылина слово «ангельский» звучит как «божественный», «небесный» в их противопоставленности «чисто человеческому» и «земному». Ангельский мир — иномир, мир

духовный. Позитивизм, эволюционизм, материализм не признают ни духовного, ни божественного начала, ни какого бы то ни было иномира, кроме мира видимого и вещественного, всецело вмещаемого в науку. Но «искусство, прекрасное, религия», — говорит Дурылин, — являясь «ангельским в человеке» (С. 584), прорывают этот ограниченный горизонт и выводят человека в бесконечный духовный мир.

Поэтому неудивительно, что нота ангеломорфизма звучит в его онтологии: «*Бытие* холодно и звездно, *бывание* тепло и земно...» (С. 433). Но христианское мирозерцание вряд ли совместимо с онтологическим *ангелоцентризмом*, с его звездным нечеловеческим холодом. Фигура ангела, если она стоит в *центре* онтологии, — это скорее фигура дохристианского спиритуализма, языческой религиозности, чем христианского мирозерцания. Но у Дурылина она *не становится* центром его мировоззрения. Не становится и главной осью его онтологии. Ангельский мотив лишь *окрашивает* его мировосприятие и онтологию, придавая ей лермонтовско-спиритуалистический элегический оттенок. Душевному облику Дурылина этот тон ангельской неземной красоты — красоты абсолютно холодной — был близок. Но христианская составляющая в его целостном мировоззрении, в его душе ограничивала этот момент, не давая ему стать доминирующим, поэтому в гностический соблазн он со своим ангелизмом не срывается. Ведь, в конце концов, «самые глубокие следы на земле» оставляют «стоны тихого человека» (С. 407), а не созерцание звездно-холодной ангельской красоты.

Лестница онтологических степеней, или ступеней, от небытия через бытование и далее через бывание к бытию проходима в обоих направлениях. Спуск по ней есть падение, угашение света, потеря огненности, гармонии, совершенства. Что касается классификации видов падения, то в ясной форме у Дурылина мы ее не обнаружили. Однако им дается четкая типология основных путей восхождения вверх по онтологической лестнице. Главный путь такого подъема — это подвиг веры и любви, преображающий бывание в чистое бытие (С. 767). Другой путь, с первым, безусловно, связанный, — это «лирическое волнение», или вдохновение, когда душа, погруженная в бывание, прозревает и у нее открываются глаза, чтобы ви-

деть само Бытие, его свет (С. 718). Итак, можно сказать, что это путь аскетического подвига любви и веры, а также и путь художественного экстаза, просветления души и ее духовного восхождения в творчестве. Платоновский поворот взгляда (метанойа) выступает общим знаменателем для обоих путей — как для высокого искусства, так и для созерцательного или деятельного (от делания духовного) прорыва к трансцендентному, к бытию. Триада *платонизм — христианство — искусство* выступает здесь как единое целое.

В письме об искусстве портрета Дурылин дает итоговую таблицу, в которой эта триада получает свое воплощение. Правда, он ее чертит исключительно словами, а мы, суммируя их, дадим ее именно как таблицу:

| Онтологический уровень | Личностный коррелят онтологического уровня | Иерархия личностных форм | Иерархия личностных образов |
|------------------------|--------------------------------------------|--------------------------|-----------------------------|
| бытие                  | Бог                                        | лик                      | икона                       |
| бывание                | человек                                    | лицо                     | портрет                     |
| небытие                | бес                                        | личина                   | карикатура                  |

Эта таблица дает категориальную сеть для понимания явлений жизни и культуры в свете основных онтологических рубежей, т.е. как раз того, глубже чего быть не может в самой стихии понимания как такового. Реальные конкретные случаи всегда, как правило, являются смешанными. Между портретом и иконой существует, например, почти беспредельная градация промежуточных форм. И так обстоит дело с каждой парой указанных в данной таблице категорий. Чем сильнее и чище музыкальная взволнованность души высоким и глубоким, тем прямее она ведет человека по лестнице восхождений. Стесненная лирическим волнением душа выступает творческой культурной силой. Эта взволнованность, идущая от касания души «вечным обликом красоты и страдания», лежащим в «основании бытия» (С. 409), выводит человека из бывающего в Пребывающее, в то, что выше его, т.е. к бытию. Дурылин здесь выступает не как богослов и даже не как систематический философ,

создающий развернутое учение, но как мыслитель-художник, сознательно довольствующийся намеком, одним только жестом набрасывая свои главные интуиции. А вот их разработку он ведет уже скорее как философ эстетики. Таково, в частности, упомянутое нами письмо об искусстве портрета, ставящее его в онтологическую перспективу.

Дурылин философствует на языке великой русской литературной традиции. Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Толстой, Достоевский служат ему опорами для мысли, дают ей сам язык ее движения. Базовые смыслы его философии задаются цитатами из классической русской литературы. Например, связь бытия с быванием видится им по Тютчеву: бытие «сквозит и тайно светит» сквозь пелену бывания (С. 432). Но это свечение не является принудительно-всеобщим подобно сиянию астрономического солнца, видимого каждым. Нет, сквозь кору земного вещества прозревать «нетленную порфиру» дано немногим. Это удастся святым, поэтам, пророкам. Профессиональных философов в этом списке нет. А если они в него и попадают, то лишь в порядке исключения, а не в силу своей цеховой принадлежности. Массовидные движения в культуре вполне объяснимы массовидными же причинами — влияниями, традициями, различными социальными условиями и даже экономическими и политическими потребностями. Но как объяснить у юного Лермонтова, спрашивает Дурылин, такое прозрение, какое мы находим в его стихотворении «Ангел» (1831), единственном из его ранних стихотворений, опубликованном им самим с указанием своего настоящего имени? И не будет ли философски основательнее всякого причинного его объяснения ограничиться феноменологической констатацией того, что в этом стихотворении мы присутствуем при акте бытийного самораскрытия души человеческой в ее небесной составляющей?

И звуков небес заменить не могли  
Ей скучные песни земли

— этими строками кончает Лермонтов своего «Ангела» и именно их чаще всего цитирует в своих записках Дурылин. Но почему не могли заменить? Потому что «святая песня»,

чистая музыка «без слов», запавшая в душу младую, запредельно высока для того, чтобы песни земли смогли действительно уподобиться ей. И поэзия Лермонтова есть именно свидетельство этой небесной высоты и чистоты человеческой природы. Можно сказать поэтому, что русские поэты в своих высших достижениях встают для Дурылина в один ряд со свидетелями истины из числа великих святых, без обращения к которым мы не можем его себе представить.

В заключение нашего размышления несколько слов о том, как же дурылинская онтология сочетается со временем текущей истории. Подобно тому, как приземленная облачность рассеивается на уровне горных вершин, так и фантом современности «испаряется» под лучами вечности, явленной в ее редких и всегда несвоевременных свидетелях. Святость и высокая поэзия — это воплощения вечности во времени. А вот то, что мы называем «современностью» и что пытается нам себя так властно навязать и чему мы так легко поддаемся, Дурылин рассматривает исключительно как тяжелое бытие, тормозящее творческий подъем к бытию. «Все содержание истории литературы и истории философии (как и истории науки и искусства), — пишет он, — сводится к тому, как тяжело и трудно жить несовременнику своей современности с ее современниками, которые и его, несовременника, пытаются сделать своим современником» (С. 425 — 426). Вершины культуры всегда «несовременны». Шумная современность пытается их одолеть, растворить в своем шуме, а они стоят в своей тишости (песня лермонтовского ангела прежде всего «тиха»). Перед революцией 17-го года Дурылин ездил по России с лекцией о Начальнике Тишины — в его образе он улавливал присутствие Бытия. И сам он был человеком тихим, поэтом «своего угла» в мире революций и социальных перестроек. И громыхание современности было для него назойливым обезличивающим шумом, которому он мужественно противопоставил тишину своей мысли.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Дурылин С. В своем углу. — М.: Молодая гвардия, 2006. — С. 661. Все цитаты даются по этому изданию с указанием номера страницы в скобках.