**М. ЭПШТЕЙН**

**Язык бытия у Андрея Платонова**

http://magazines.russ.ru/.img/t.gif

**Опубликовано в журнале:**[**«Вопросы литературы» 2006, №2**](http://magazines.russ.ru/voplit/2006/2/)

***Век минувший***

В этой статье я рассматриваю художественную философию Андрея Платонова и способы ее выражения в языке. При этом платоновская метафизика контрастно вырисовывается на фоне сопоставления с двумя мыслителями: соотечественником Н. Федоровым и современником М. Хайдеггером. Вопреки распространенному мнению, что А. Платонов был «федоровцем», продолжателем воскресительного проекта «Общего дела», есть более глубокие основания философски сблизить его с хайдеггеровской экзистенциальной онтологией бытия и ничто. Дело, конечно, не в том, что Платонов был «хайдеггерианцем»; с таким же правом можно было бы охарактеризовать Хайдеггера как «платоновца». Главные их труды — «Чевенгур» (1927—1928) и «Бытие и время» (1927) — создавались практически одновременно, притом, что писатель и мыслитель до конца жизни оставались в полном неведении друг о друге. Именно отсутствие каких бы то ни было взаимовлияний делает особенно знаменательным факт их встречи в пространстве художественно-философского двуязычия и в пространстве русско-немецкого культурного диалога.

Сопоставление с Хайдеггером позволяет точнее определить собственную метафизическую интенцию платоновских текстов, которая резко сужается и огрубляется постановкой ее в ряд только космистско-утопической традиции отечественной мысли. Разумеется, задача статьи не в том, чтобы перевести Платонова на язык хайдеггеровской философии или перевести Хайдеггера на язык платоновской прозы, а в том, чтобы обнаружить общую творческую интуицию, созревшую в европейской культуре второй половины 20-х годов. Такая постановка вопроса тем более уместна, что из всех русских писателей XX века Платонов наиболее метафизичен по смыслу своих художественных устремлений, и точно так же из всех немецких мыслителей XX века Хайдеггер наиболее поэтичен и лингвоцентричен по сути своего философского творчества.

Русская литература и немецкая философия

Между немецкой философией и русской литературой еще в XIX веке установилось взаимное притяжение. Это обусловлено тем, что две соседние нации, открывающие друг для друга пути в неведомый и запредельный мир (русские для немцев — в Азию, немцы для русских — в Европу), по-разному выразили себя в культуре XIX века — немцы преимущественно в философии, русские — в литературе. Двухсотлетие немецкой философии от Канта до Хайдеггера — столь же решающее в судьбах и самоопределении немецкой культуры, как столетие от Пушкина до Платонова — для русской. Определяющее воздействие умозрительного мышления на всю немецкую культуру сказалось в том, что там даже литература — от Гете до Т. Манна и Г. Гессе — была насквозь философичной, тогда как в России даже философия была насквозь литературной и выступала чаще всего в форме литературной эссеистики и критики (от славянофилов до Розанова и Шестова). Обобщенно-понятийное и стихийно-образное начала, преобладающие в сознании каждого народа, определили их преимущественный вклад в разные области творчества.

Как же воздействовали друг на друга немецкая философия и русская литература в XIX веке? Где их основные точки притяжения и отталкивания? Для немецкой философии, от Канта и до Хайдеггера, решающим является вопрос о соотношении бытия и мышления. Кант четко разделил эти сферы, упразднил их наивную, докритическую слиянность и очертил срединную область теории познания, эпистемологии, посредничающей между онтологией — наукой о бытии и психологией — наукой о душе. Послекантовская философия, исходя из этого разделения, пыталась всячески его преодолеть, сводя кантовскую дуалистическую систему к монизму определенного типа — единству бытия или единству мышления. Две крайние точки в этом процессе представляют Гегель и Ницше: для первого все бытие в своем развертывании есть не что иное, как воплощение саморазвивающейся Абсолютной Идеи, тогда как для Ницше, напротив, все мышление, логическое и моральное, включено в сферу жизненного самоутверждения как орудие бытийной воли к господству.

Есть и в русской литературе XIX века свой главный вопрос, над которым бьется мысль от Пушкина до Толстого. Это — вопрос о личности и народе, или о «себе и других». Впервые и надолго этот вопрос поставлен в «Медном всаднике» и «Капитанской дочке», причем Пушкин в русской литературе по существу сыграл едва ли не ту же основополагающую роль, что и Кант — в немецкой философии. Пушкин разграничил две правды — личности и истории, человека и государства, утверждая неоспоримость каждой из них в ее собственной сфере. Весь пафос «Медного всадника» и «Капитанской дочки» — в сосуществовании и несводимости этих двух правд: Петра и Евгения, Пугачева и Гринева. До Пушкина вся русская литература носила как бы докритический, дорефлективный характер, с просветительской наивностью отождествляя задачи личности и законы общества. Вместо личности и народа у Ломоносова, Державина, Фонвизина действуют гражданин и государство, естественно совпадающие в своих разумно-просвещенных посылках и целях. Правда, у Радищева уже выдвигается категория народа, а у Карамзина — категория личности, но они все еще явно не разделены и не противопоставлены, в их соотнесенности нет проблемы, они существуют каждая в себе и для себя.

Пушкин так же лишил русскую литературу ее докритической невинности и просветительского благодушия, как Кант — немецкую философию. Показательно, что и Кант, и Пушкин вышли из традиций французского Просвещения (Кант более из Руссо, Пушкин — из Вольтера), преодолевая это наследие в его оптимистических иллюзиях и рационалистическом догматизме и становясь благодаря этому духовными зачинателями XIX века. Оба глубоко пережили опыт французской революции, до конца воплотившей философско-литературные заветы Просвещения и тем самым навсегда разоблачившей и отвергнувшей их. Именно французская революция раскрыла роковое несовпадение и несовместимость целей личности и запросов общества, причем двойным образом: принеся личность в кровавую жертву обществу (Робеспьер) и небывало возвысив личность над обществом (Наполеон). Робеспьер — отрицательный урок революционного Просвещения, Наполеон — краеугольный камень новой романтической и империалистической доктрины. Можно сказать, что французская революция, в лице Робеспьера и Наполеона, нанесла такой же удар по дорефлективной, догматически-наивной *политике*, как Кант — по догматической *философии* в Германии, а Пушкин — по догматической *литературе* в России. Там, где раньше мыслилась Гармония, предстала Антиномия. Знаменитые кантовские антиномии (например, всеобщей причинности и неустранимой свободы) — лишь философская разновидность того антиномизма, который выявился и в политике (наибольшая «революционная» свобода ведет к наибольшему деспотизму). Французская политика, немецкая философия, русская литература — каждая нация, сообразно со своими склонностями и пристрастиями, при вступлении в XIX век перешла рубеж, отделяющий критическую эпоху от докритической, рефлексию от наивности. Нерефлективное, саморазумеющееся тождество индивида и социума, мышления и бытия, личности и народа было расколото, и из точки раскола, для уже сознательного его преодоления, и произошли величайшие усилия русской литературы и немецкой философии.

Ничто и тайна. Платонов между   
М. Хайдеггером и Н. Федоровым

Далее мы коснемся важнейшего для двух национальных традиций этапа, когда, испытав свою расколотость с бытием, мысль ищет возврата в лоно бытия, полагая себе его способом самораскрытия. Здесь вырастают перед нами две фигуры, Платонова и Хайдеггера, столь же конгениальные и соотносимые в своих национально-культурных контекстах, как Пушкин и Кант1.

 Мысль Хайдеггера, основополагающая для его философствования, есть вызывание бытия из его скрытых недр навстречу человеческому вопрошанию. Человек становится в просвет, благодаря которому бытие выставляет и высвечивает себя. Этот просвет, вносящий разрыв в почвенную темноту бытия, есть Ничто, которое и позволяет приоткрыться сущему.

«Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, она пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т.е. открытости Ничто — возникает вопрос “почему?”. Только благодаря возможности этого “почему?” как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать <...> Вопрос о Ничто нас самих — спрашивающих — ставит под вопрос. Он — метафизический <...> Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова»2.

Проза Андрея Платонова глубоко метафизична именно в этом хайдеггеровском смысле слова. Томящая и отчуждающая странность сущего, призывающая к себе метафизическое удивление и вопрошание, покоится у него на чувстве Ничто, исходящем из глубины всего живущего и мыслящего. Вот один из главных платоновских метафизиков — простонародный любомудр Вощев в «Котловане»:

«До самого вечера молча ходил Вощев по городу, словно в ожидании, когда мир станет общеизвестен. Однако ему по-прежнему было неясно на свете, и он ощущал в темноте своего тела тихое место, где ничего не было, но ничто ничему не препятствовало начинаться. Как заочно живущий, Вощев гулял мимо людей, чувствуя нарастающую силу горюющего ума...»

Каждый мыслящий человек у Платонова бережно несет внутри себя это «тихое место, где ничего не было», но из которого исходит удивление миру и вопрошание обо всем, что есть. Мир становится «общеизвестным» только в случае утраты этого драгоценного Ничто, когда усредненный человек (хайдеггеровское Man) становится «одним из», частью «всем­ства», безликого и безымянного людского множества. Но Вощеву по-прежнему остается «неясно на свете», он «живет заочно», как бы со стороны замечая свою жизнь, и гуляет «мимо» людей, не становясь одним из них. У Платонова есть даже особый художественный термин для обозначения этой «заочно живущей» части человека — «евнух души». «Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует» («Чевенгур»). Платонов сравнивает его со швейцаром, знающим всех жителей данного дома, но живущим в совсем другом доме. Для жильцов он «никто», хотя его комната всегда освещена.

Ничто выступает многообразно, но прежде всего как неотвратимый конец жизни, смерть, которая у Платонова ощутима даже там, где не идет речь о смерти, — в виде какой-то безнадежности и тоски, пронизывающей всю живую тварь, обреченную на умирание. Именно благодаря этому чувству конца проза Платонова и становится метафизической, в том смысле, в каком метафизика означает выход за пределы сущего и наличного, данного в своем физическом присутствии.

Отношение Платонова к смерти, к Ничто нельзя толковать как целиком отрицательное и преодолительное. Ничто *нельзя* уничтожить, ибо оно, по выражению Хайдеггера, само есть «ничтожащее»; но Его и *не следует* уничтожать, потому что оно заключает в себе возможность вопрошающего, удивленного и благодарственного отношения к сущему — без Ничто мы не знали бы сущего, а лишь пребывали бы в нем. По Хайдеггеру, Ничто есть та «разверзтость» и «просквоженность» бытия, из которой оно выступает и как философское вопрошание, и как художественное творение, и как всякое смысловое человеческое отношение к сущему.

 В этом внимании к смыслопорождению сущего из тайны Ничто Платонов ближе немецкому философу Хайдеггеру, о котором, скорее всего, ничего не знал, чем к русскому философу Федорову, сознательным последователем которого его иногда представляют. Было бы неверно сводить платоновское размышление о смерти, точнее **из** смерти (ибо Ничто есть не предмет, а исток такого мышления), к тому пафосу всеобщего воскрешения, которым проникнута философия Федорова. В своих исследованиях о Платонове литературовед Светлана Семенова ищет доказательств зависимости и даже ученичества Платонова у Федорова. Будто природный мир у Платонова скучен и тосклив оттого, что его неумолимо пожирает смерть, — и только высвобождение из лап этого хищника, которое несет грядущая техника, спасительно для человечества, ибо раскрывает перспективу всеобщего воскрешения. «Только эта будущая победа может *искупить всё*. Иначе для чего вся техническая мощь, все чудеса покорения звездных бездн? <…> Неприятие ситуации “сиротства”, порождаемой смертью, чаяние будущей встречи, работа над преображением страждущего природного мира в новый, бессмертный статус бытия — главные раскрытия его (Платонова. — *М. Э*.) “идеи жизни”»3.

 Отчасти это верно рисует Платонова, особенно в его ранних и публицистических вещах, где техника действительно выступает, в противоположность органике, как «прекрасный новый мир», призывающий человека овладеть силами смертной и мертвящей природы. Но это гораздо более верно по отношению, скажем, к В. Маяковскому, для которого природа — «неусовершенствованная вещь», а человек по своему призванию — инженер и конструктор, борец и созидатель. Поэтому и видится Маяковскому в конце поэмы «Про это»: «рассиявшись, высится веками мастерская человечьих воскрешений», в которой будущий химик воскрешает самого Маяковского. Можно сказать, что Маяковский огрубил и сузил Федорова, сведя его метафизическую и этическую задачу — победы над смерью — к научно-технической задаче достижения земного бессмертия. Но дело в том, что победа над смертью и у Федорова означает именно возвращение к *этой* жизни: воскресшие отцы становятся в ряды воскресителей-сынов, пополняя всеобщую трудовую армию человечества в его битве со смертной природой. Метафизическая надежда у самого Федорова лишается своей глубины, проецируясь в плоскость физического делания. Ничто, или смерть, перестает быть истоком и превращается в предмет, поддающийся техническим операциям. Можно вытянуть Ничто из его океанической глубины, как рыбу неводом, и бросить на палубу быстроидущего парохода научно-воскресительного прогресса.

Но тогда и жизнь лишается своей запредельной, трансцендентной глубины. Если умершие по нашей воле возвращаются в наш мир, значит, нет никакого другого, или же пребывание в другом мире лишено смысла, поучительного или воздаятельного. Можно, в виде сарказма, представить себе отлетевшую душу, которой вольно гуляется в райских садах под пение ангелов, — и вдруг рвением благонравного сыночка она выдергивается из этого благолепия, чтобы воскреснуть бородатым отцом, возделывающим землю в поте лица своего. Лишенная своей смертной глубины, жизнь лишается и своего творческого начала, превращаясь в сохранение, консервацию, грандиозный музей, где сберегаются останки мертвых вплоть до их полного воскрешения руками потомков. Глубина и непредсказуемость творчества возможна только там, где есть глубина и необратимость исчезновения. Благородная по нравственному порыву, но леденящая по своим практическим последствиям федоровская утопия, проповедуя воскрешение мертвецов, показывает нам мир живых — как мертвый, превращенный в музей, где всякое творчество, лишенное тайных связей с запредельным, поневоле превращается в изобретательство, в расширение технической мощи, в космическую экспансию и социальное уравниванье. Мысль увековечить человека в его собственной плоти, по сути, столь же плоска (хотя и фантастически-утопична), как и пошло-атеистическое представление о бессмертии человека в его делах («...чтобы, умирая, воплотиться в пароходы, строчки и другие долгие дела» — Маяковский, «Товарищу Нетте — пароходу и человеку»).

Суть в том, что федоровский проект в совершенном своем исполнении не допускает инобытия, которое было бы независимо от воли человека. «Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т.е. проект воскрешения есть и проект освобождения» 4.Это «освобождение» достигается у Федорова очень дорогой ценой — прикреплением человека к земле, отказом от миров иных, связь с которыми только и делает человека свободным от этого мира. К утопии Федорова можно применить слова О. Мандельштама о русской революции: «десяти небес нам стоила земля» («Сумерки свободы», 1918). Это одномерный мир, общественно активный и технически вооруженный, но лишенный тайны и чувства запредельного.

Уместно вспомнить здесь слова старца Зосимы у Достоевского: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных <...> Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взошло все, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...». Если вспомнить евангельский эпиграф к «Братьям Карамазовым», ключ ко всему роману, то становится ясным, что сад этот может взойти только из семян, падших и умирающих в земле. «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин: 12, 24). Только умершее семя может приносить плоды. Именно поэтому корни наших мыслей, чувств в мирах иных: страдание и умирание в одном дает всходы в другом. Таков, в простейшей своей сути, ответ романа «Братья Карамазовы» на вопрос одного из Карамазовых, бунтаря Ивана: почему страдают и гибнут невинные? Вопрос этот останется безответен, если не допустить существования иных миров, где всходит посеянное в этом мире. В признании глубинного значения смерти и тайны Иного нехристиане Платонов и Хайдеггер ближе христианину Достоевскому, чем христианин Федоров.

У Платонова, безусловно, есть ряд типично федоровских чаяний, но загадка смерти остается у него неразрешенной и неразрешимой. Смерть для Платонова — это и то, что дулжно преодолеть (в этом он — федоровский последователь, техницист, пролеткультовец), и то, что в непреодолимости своей образует терпкий, таинственный, терпеливый мир неизвестно куда уходящей человеческой жизни.

«Где бы она ни была сейчас, живая или мертвая, все равно здесь, в этом обезлюдевшем городе до сих еще таились следы ее ног на земле и в виде золы хранились вещи, которые она когда-то держала в руках, запечатлев в них тепло своих пальцев. Здесь повсюду существовали незаметные признаки ее жизни, которые целиком никогда не уничтожаются, как бы глубоко мир ни изменился. Чувство Фомина к Афродите удовлетворялось в своей скромности даже тем, что здесь когда-то она дышала и воздух родины еще содержит рассеянное тепло ее уст и слабый запах ее исчезнувшего тела — ведь в мире нет бесследного уничтожения.

— До свидания, Афродита! Я тебя сейчас только чувствую в своем воспоминании, но я хочу видеть тебя всю, живой и целой!..

Фомин встал со скамьи, поглядел на город, низко осевший в свои руины, свободно просматриваемый теперь из конца в конец, поклонился ему и пошел обратно в полк. Сердце его, наученное терпению, было способно снести все, может быть, даже вечную разлуку, и оно способно было сохранить верность и чувство привязанности до окончания своего существования» («Афродита»).

Это, бесспорно, одно из самых «федоровских» мест у Платонова, но оно же обнаруживает и существенную разницу двух миропониманий. «Следы ее ног на земле», «зола», в которую превратились вещи Афродиты, «рассеянное тепло ее уст», «слабый запах ее исчезнувшего тела» — все это есть самозначимый мир, в котором обретается Фомин с его любовью, верностью и терпением. Если бы не смертность, как бы сердце Фомина «научилось терпению» и как бы оно «хранило верность» утраченной подруге? Жизнь лишилась бы своих драгоценнейших свойств, рождаемых именно бытием-к-смерти: печали и надежды, веры и терпения, страдания и преодоления…

И таинственности, присущей лучшим произведениям Платонова. Она не замышляется им специально, как «секрет», для привлечения читателя. Секрет — это закрытость того, что есть в наличии и не меняется в момент своего раскрытия. Тайна — это закрытость вечно отступающего, уходящего вглубь, такая закрытость, каждое открытие которой запрятывает все глубже тайну своей закрытости. Сравним, например, непроницаемость двери и непроницаемость человеческого лица. Дверь бывает трудно, иногда невозможно открыть, но она всегда хранит лишь секрет, а не тайну, ибо заранее известно, что, открыв или сломав эту дверь, найдешь в комнате все таким же, каким оно было до открытия двери, — открытие ничего не изменило в затворенном. Напротив, когда человеческое лицо открывается, скажем, в улыбке или слове, это уже другое лицо, и открыв нам, пусть в обстоятельнейшем рассказе или в откровеннейшем выражении, свою тайну, оно одновременно прячет ее куда-то еще глубже: открывшийся нам слой бытия оказывается лишь новой формой утаенности. Все живое закрывается в тот же миг, когда открывается; если же оно открыто насквозь, до конца, значит, оно перестало быть живым, перед нами труп, который поддается полному исследованию, и то лишь потому, что тайна живого, пребывавшего в нем, осталась нам окончательно недоступна, перейдя в иной, несозерцаемый и неисследимый мир.

 По Хайдеггеру, истина всегда пребывает между открытостью и сокрытостью, она отчасти принадлежит тайне:

 «Сущее заслоняет сущее, одно затемняет другое, ближнее загораживает дальнее, малое застилает великое, отдельное забывает все <...> Сущее, вообще говоря, является, но выдает себя за нечто иное по сравнению с тем, что оно есть»5. «Сущностью истины, то есть несокрытости, правит отвергающая неприступность. Такая отвергающая неприступность не есть какой-либо недостаток или порок, как было бы, будь истина несокрытостью без всякого остатка, несокрытостью, опроставшейся от всего затворенного. Если бы истина могла стать такой, она не была бы сама собой. *Сущности истины, то есть несокрытости, принадлежит отвергающая неприступность двоякого сокрытия*»6.

Федоровский мир, как и мир Маяковского, не знает этой «отвергающей неприступности» бытия, не знает тайн — только секреты, которыми рано или поздно сполна овладеют люди. Ибо бытие, подлежащее «общему делу» рукотворного воскрешения, лишено необратимо и непревосходимо Иного. Мир состоит как бы из двух отсеков — живые и мертвые; между ними — дверь, к которой еще не подобраны ключи. Но в принципе возможно (а в будущем и осуществимо) — открыть эту дверь, найти за ней тех самых мертвых, какими они были при жизни (неизменными, словно бы застывшими в холодильной камере), и перевести в другой отсек, где бодрствуют и трудятся. Примерно таково воскрешение по Федорову: оно исходит из технических возможностей и общественных задач здешнего мира и не предполагает иной жизни и воли иноживущих, способной противиться действиям воскресителей или, напротив, чудесно опережать их.

 Мир Платонова исполнен тайны именно потому, что он принимает коренную и непревосходимую временность человеческого существования. Это и сближает Платонова с Хайдеггером, для которого, начиная с трактата «Бытие и время», смерть есть не то, что можно преодолеть некими техническими усилиями или благодаря сверхвременным, вековечным сущностям. Существование «временится во времени», и смерть, как неуничтожимое Ничто, придает осмысленность и тайну существованию. Человек и у Хайдеггера, и у Платонова — не созидатель и борец, каким он выступает у Федорова и Маяковского (связь федоровской философии «Общего дела» с Марксовым коммунизмом и его реализацией в России — особая тема, на которую здесь важно указать как на фон, из которого возник и на котором контрастно обрисовался платоновский мир). Человек у них — вслушивающийся и претерпевающий, чуткий «пастырь бытия». Он внутри бытия, а не вовне его, и потому не переустраивает его, а лишь направляет, поскольку, как пастырь свое стадо, способен охватить его взглядом как целое. Он идет одним путем с бытием, как и пастырь идет одним путем со своим стадом. Это бытие внутри бытия, существование внутри мирового сущего и есть то особое, что привнесено Хайдеггером в философскую мысль, а Платоновым — в склад художественной речи.

Странный язык. По ту сторону субъекта и объекта

Известно, что именно речь Платонова глубже, чем собственно идея или тема, являет нам тайну своеобразия этого художника. Этим он, кстати, тоже перекликается с Хайдеггером, для которого язык есть дом бытия, место раскрытия истины. Восхождение к бытию проявляется в том, что язык восходит к своим собственным корням, раскрывает свои первозначения. Не кто говорит и не что говорится, не субъект и не объект высказывания, не внеположные ему идея или тема, а оно само, в речевой своей длительности, есть средоточие истины, не отпадшей от бытия. Так же чувствует язык и Платонов, хотя и употребляет его иначе, как художник, а не философ. Для Хайдеггера важны исконные первозначения, он пытается обрести существенность в самом существовании данного слова, в его звучащей плоти. Отсюда его непрерывное этимологизирование и перетекание корней из слова в слова — как средство удержать исконное, бытийное в потоке речи. «Всякая истина соразмерно своему сущностно присутствиеразмерному способу бытия отнесена к бытию присутствия»7, — образчик хайдеггеровского стиля. Стиль Платонова в целом чужд этимологизации, ибо, как стиль художника, он должен включить разнообразие предметного мира, то есть заботиться не об аналитизме суждений, выводимых из первозначений собственных слов, а об их синтетическом богатстве и разнообразии, присоединяющем все новые значения к исходным. Как же осуществляется верность бытию, вслушиванье в него, если язык не выводится из собственных бытийных, корневых глубин?

Это достигается у Платонова особым смещением лексико-семантических пластов слова, благодаря которым оно теряет свой объективирующий или субъективирующий характер и не столько называет предмет, сколько участвует в его бытии. Это придает платоновской речи своеобразную неправильность, которой достигается истинность, то есть укорененность в именуемом бытии. Приведем несколько этих глубоко осмысленных «неправильностей» и попробуем определить, в каком направлении они «переправляют» привычную, удаленную от бытия мысль.

«Но мать не вытерпела жить долго» («Третий сын»).

«Фрося пробудилась: еще светло на свете, надо было вставать жить» («Фро»).

«Ей не хотелось тратить время на что-нибудь, кроме чувства любви...» («Фро»).

«Нет, — сказала Фрося, — я не пойду. Я по мужу буду скучать» («Фро»).

«У нас была корова. Когда она жила, из нее ели молоко мать, отец и я» («Фро»).

«Ты зачем здесь ходишь и существуешь? — спросил один, у которого от измождения слабо росла борода» («Котлован»).

 Ни одна из этих фраз сама по себе не несет никакой обобщающей мысли, они чисто повествовательны, и мысль здесь заключена в самом способе ее словесного выражения. «Не вытерпела жить долго» — почему это словосочетание, как отмечают исследователи Платонова, удивляет нас? Потому что глагол «вытерпеть», по смыслу своему, соотносится с каким-то конкретным явлением, отрицательно воздействующим на человека: «не вытерпел разлуки», «не вытерпел боли», «не вытерпел принуждения». И сочетается этот глагол обычно с существительным, то есть частью речи, обозначающей предметы (не вытерпеть чего?). У Платонова же берется не конкретное явление, а целая жизнь, да еще и обозначается она, вопреки грамматической привычке, не существительным, а глаголом, то есть берется как процесс, длительность — «не вытерпе­ла жить долго». В результате «терпение», «вытерпливание» те­­ряет свою объективирующую направленность на конкретный предмет. Терпение становится отношением к жизни, точнее, свойством самой жизни в ее долготе и самопретерпевании.

 Сравним это платоновское словоупотребление с тем, какое находим у его современника Н. Островского: «Жизнь дается человеку только один раз, и прожить ее надо так, чтобы <...> умирая, мог сказать: все силы были отданы самому прекрасному на свете — борьбе за освобождение человечества». Мы не вдаемся сейчас в идейный смысл этой фразы, нас интересует скорее ее грамматический смысл, употребление слова «жизнь». «Жизнь» здесь предстает как нечто, что «дается» человеку, — уже этим глаголом предполагается предметность жизни. «Прожить ее надо так» — ощущение жизни как предмета усиливается, ибо говорится о том, как ее лучше употребить. Наконец, в заключение говорится примерно то же, что имел в виду Маяковский в стихотворении «Товарищу Нетте — пароходу и человеку»: что цель жизни — в том, что остается после нее, в земных делах, выходящих за границы индивидуальной жизни («жить надо так, чтобы, умирая, мог сказать», — жизни подводится итог, который переживет саму жизнь). Итак, бытие у Островского берется как нечто подвласт­ное человеку — созидателю и борцу, нечто, что он может и должен употребить по собственной воле.

 Иначе у Платонова — жизнь (аналог хайдеггеровскому «бытию») не объективируется стоящим над ней и вне ее субъектом, который может употреблять ее так, как считает нужным («прожить так, чтобы»). Жизнь берется как нечто объемлющее человека, включающее его, претерпеваемое им. Почему «терпеть» относится, как правило, к конкретным явлениям, обозначаемым существительными (боль, разлука, голод и т.д.)? Потому что «терпящий» человек предстает как включенный во что-то, по отношению к чему он сам по себе неполон, испытывает ущерб (будь это нехватка еды, или нехватка ближнего, или нехватка телесного здоровья — голод, разлука, боль). Платонов же, приставляя к «вытерпела» иное дополнение, выраженное глаголом «жить», выявляет, что человек есть нечто несамодостаточное не по отношению к чему-то конкретному, чего ему недостает, а по отношению к самой жизни, частью которой он является. Не человек орудийно распоряжается жизнью, а жизнь вовлекает и бытийствует в себе человека. Такой неожиданный сдвиг значений направляет платоновскую фразу к выражению бытия как объемлющей человека длительности.

 Подобным же образом употреблется глагол «жить» и в другой «странной» фразе: «...надо было вставать жить». «Жить» здесь употребляется вместо какого-то конкретного глагола цели: «идти на работу», «готовить обед» и т.п. Соответственно образуется иерархия: «вставать, [чтобы] жить» — частное включается в целое. Не «жить, чтобы...», как у Остров­ского или Маяковского, а «... чтобы жить». Обычно «жить» не употребляется как глагол цели, ибо подразумевается, что жизнь есть как бы самоочевидная данность, от которой исходят в далекое или недостижимое всякие цели. Здесь же сама жизнь образует цель, и не отталкивание от этой основы, а погружение в нее, восхождение к истоку — вот какой смысловой оборот принимает платоновская фраза. Если в первой фразе «не вытерпела жить долго» жизнь предстает как процесс, то во второй — как цель; но в обоих случаях предполагается «странная» нашему повседневному, «орудийному» языку «устроенность в сущем», в разверстости бытия. Человек *участвует* в жизни (как часть ее), а не *употребляет* ее (как ее потребитель, заказчик и господин).

Потому и «существовать» у Платонова — это не формально-абстрактное понятие, не условно-общая предпосылка всего (кто есть или ходит, тот, естественно, существует). Существование — это особое действие, вброшенное во время и пространство и требующее, как и любое другое действие, постоянных усилий и смыслополагания. «Ты зачем здесь ходишь и существуешь?» («Котлован»). «Существовать» здесь означает не просто «быть» (в отличие от «не быть»), но: занимать какое-то место, вещно присутствовать, простираться в пространстве и «времениться» во времени, оттеснять другие существования или плотно срастаться с ними. Поэтому и Вощев не просто идет по дороге, но идет, «окруженный всеобщим терпеливым существованием» (камней, трав, ветра и т.д.): он переживает «вещество существования» (одно из самых характерных и цитируемых платоновских словосочетаний в том же «Котловане»).

 «Ей не хотелось тратить время на что-нибудь, кроме чувства любви». И здесь есть особенная платоновская неправильность: «тратить время <...> на чувство любви». «Тратить время» обращено обычно к чему-то внешнему и конкретному, какому-то делу, занятию, но не к чувству, которое предполагается как бы изъятым из времени. В результате смещения «чувство любви» овременяется, выходит из отвлеченной психичности или идеальности в жизненный, длительный мир, внедряется в бытие. То же самое — и в другой фразе: «Нет, — сказала Фрося, — я не пойду. Я по мужу буду скучать». «Скучать» здесь употреблено в каком-то почти древнем, исконном значении, как действие «кукования», «плача» («скука» этимологически образована от звукоподражательного «ку», того же, что в слове «кукушка»; древнее «кукати» — «горевать, плакать»). Оно означает здесь не внутреннее состояние, субъективное чувство, но самостоятельное занятие, которому человек заведомо отдает часть своего времени. Если в первых двух примерах (с глаголом «жить») мы видели, как снимается объектность понятия «жизнь», как она превращается в целое и самоцель, объемлющие человека, то здесь мы видим снятие привычной нам субъектности с таких понятий, как «чувство любви» и «скучать». Они выводятся из внебытийной психичности или идеальности и обретают плотность и определенность занятий, свершений, протекающих во времени.

 В том-то и заключается своеобычность платоновских словоупотреблений, что они размыкают и предметы, и чувства в длительность «временящегося» бытия, лишая их материальной и идеальной законченности, погружая во что-то тягучее, тянущее и тянущееся. «У нас была корова. Когда она жила, из нее ели молоко мать, отец и я». Эта фраза Платонова из рассказа «Корова» приписана им ребенку и тем самым как бы с удвоенной, помноженной на персонажа яркостью выражает авторский сдвиг привычного восприятия. Здесь, во-первых, прибавлено как будто совершенно лишнее придаточное предложение: «когда она жила» — ведь ясно, что из мертвой коровы нельзя брать молоко. Без этого предложения («У нас была корова <...> из нее ели молоко мать, отец и я») текст сохраняет всю свою информативность, теряется лишь отнесение всего процесса питания к процессу жизни коровы, который и является первичным. И вторая «негладкая» особенность речи: «из нее ели молоко» вместо «пили ее молоко». Сказать «ее молоко» — значит, внести некую прерывность в плавно перетекающее бытие коровы и людей: молоко — коровы, но его употребляют люди. Вместо этой констатации коровьей «собственности», которой пользуются люди, Платонов создает образ «разверстого бытия» коровы, в самом что ни на есть хайдеггеровском смысле разверстости: «из нее» едят. Не «ее», «ей принадлежащее», отдельное от людей, а затем присвоенное ими, а «из нее», в непрерывности растущего и раскрывающегося бытия. «Ели» вместо более очевидного здесь «пили» подразумевает именно плотскость, плотность этого молока, как продолжения-изливания коровьей плоти. «Когда она жила, из нее ели молоко…» — жизнь коровы разверзается в ее молоке, молоко разверзается в людском голоде и утолении — непрерывность возрастающего из себя, «экзистирующего» за собственные пределы бытия. Так что «лишние» с точки зрения обыденного рассудка придаточное предложение и причудливый оборот «из нее ели» оказываются платонов­ским образом самовозрастающей основы бытия, которое не присваивается извне субъектом, но как бы само исходит «из» себя. Так воспринимается мир мальчиком, не утратившим укорененность в бытии, не превратившимся в «субъекта», — и так же воспринимает мир сам писатель.

Наполняющая пустота и временность

Почти всеми платоновскими персонажами владеет одно чувство, в описании которого как бы сразу сгущаются все особенности и «чудачества» платоновского стиля. Это странное, тягучее чувство мировой пустоты, в которую заброшен одинокий человек. Самые разные персонажи — от офицера фашистской армии до деревенского мальчика Баси, от кочевницы Джумаль из туркменской пустыни до немецкого инженера Бертрана Перри, от коровы до ученого — все живые и иногда даже неодушевленные (дерево, камень, песок...) у Платонова проникнуты каким-то общим чувством томительного дления жизни, идущей мимо и вокруг. О том же пишет Хайдеггер — о «странной отчужденности сущего», истоком которой является погруженность в Ничто.

«... Она [Заррин-Тадж] с любопытством глядела в пустой свет туркменистанской равнины, скучной, как детская смерть, и не понимала, зачем там живут» («Такыр»).

«Вокруг дома путевого сторожа простирались ровные, пустые поля, отрожавшие и отшумевшие за лето и теперь выкошенные, заглохшие и скучные» («Корова»).

«Вечер наступал такой же, какой был вчера, сумрачный и пустой, и флюгарка поскрипывала на крыше, точно напевая долгую песню осени. Уставившись глазами в темнеющее поле, корова ждала своего сына; она уже теперь не мычала по нем и не звала его, она терпела и не понимала» («Корова»).

«Фомин поглядел в тот грустный час своей жизни на небо; поверху шли темные облака осени, гонимые угрюмой непогодой; там было скучно и не было сочувствия человеку, потому что вся природа, хоть она и большая, она вся одинокая, не знающая ничего, кроме себя» («Афродита»).

«Вечернее летнее солнце освещало природу и жилища ясно и грустно, точно сквозь прозрачную пустоту, где не было воздуха для дыхания» («Фро»).

Ничто у Платонова всегда ощутимо как скука и пустота, которая разверзается из глубины сущего — но тем самым и позволяет ему проявиться. Вне пустоты, зияющей среди сущего, не могло бы определиться и оно само в своей плотности и предстоянии человеку. Вне пустоты была бы только нерасчлененная плотность земли, точнее месива, в котором потонуло бы всякое сознание. Пустота у Платонова — это грустная и скучная неизбежность жизни, неизбежная потому, что нельзя обойти саму жизнь или уклониться от нее, — она есть существование в своей наготе, освобожденности от смысла и цели, от роскоши упоения и уверенности обладания. Давно замечено, что мир Платонова поразительно беден, прорежен, в нем оставлено только то, чем крепится и обосновывается существование как таковое, в его тягучей безысходности и непонятной предназначенности. Оттого-то и постоянные рассуждения о будущем, о разумной организации людей для совмест­ного обретения смысла жизни — это то, к чему устремляются платоновские герои именно потому, что они всего этого ли­шены.

Самые «платоновские» персонажи — не знающие и не имеющие. Один из его персонажей (бобыль из «Происхождения мастера») так и умер, «не повредив природы». «У бобыля только передвигалось удивление с одной вещи на другую, но в сознание ничего не превращалось». Вопреки распространенному мнению о «массовости», «коллективности» платонов­ского человека, этот человек, даже принадлежащий коммуне (герои «Чевенгура» и «Котлована» — Александр Дванов, Копенкин, Вощев, Прушевский), обычно изображен в состоянии одиночества, «бобыльства», «сиротства». Его бытие протекает в пустоте мира. Эта пустота подчеркивает, что существование крепится само на себе, тут отсутствует прочный имущественный, технический или интеллектуальный уклад, который механически удерживал бы в себе существование, предопределял его причинами и утверждал целями, скрывал и затушевывал бы его наготу. У Платонова существование требует огромных сил, потому что оно никаким порядком не обеспечено, каждый миг исходит и разворачивается из своей собственной глубины, и каждый миг рискует кончиться: не просто умереть, но войти в смерть, «осмертиться». Так, как входит в смерть Александр Дванов на последней странице «Чевенгура» — вступая в озеро, в глубину родины, где, думается ему, покоится его отец.

«И там есть тесное, неразлучное место Александру, где ожидают возвращения вечной дружбой той крови, которая однажды была разделена в теле отца для сына. Дванов понудил Пролетарскую Силу [лошадь] войти в воду по грудь и, не прощаясь с ней, продолжая свою жизнь, сам сошел с седла в воду — в поисках той дороги, по которой когда-то прошел отец в любопытстве смерти...»

Александр не умирает, а скорее «смертствует», то есть «продолжает свою жизнь» в смерти, возвращается кровью в отцовскую кровь, идет дорогой отца, все более приближаясь к нему, «потому что Александр был одно и то же с тем еще не уничтоженным, теплящимся следом существования отца». «Умереть» — быть объектом смерти, «убить» — быть ее субъектом, тогда как «смертствовать» — значит выйти из этого субъектно-объектного дуализма, это существовать-через-смерть. Человек — существо смертное, значит, ему надлежит *человечествовать* и *смертствовать*, как, собственно, и любая вещь в платоновском мире, по сути, «веществует» сама из себя. Живое *живет*, растение *растет*, женщина *женствует*, земля *земствует*, трава *травствует*, конь *конствует*, то есть распредмечивает себя в действии, превращает свое название в глагол, в способ бытия. Хайдеггеровское «корнесловие», склонность к извлечению из глубин данного корня все новых производных, высвечивающих тайну его исконного, бытийного смысла, как нельзя более подходит и Платонову. «Смертствовать» — превратить смерть из объекта («он нашел свою смерть...») или субъекта («смерть настигла его...») в предикат существования того, кто смертен. Платоновский человек не разрывает «вещества существования»: он так же полно «смерт­ствует» в смерти, как и бытийствует в бытии. То, что выше мы писали о необъектности бытия у Платонова как объемлющей человека длительности, относится и к небытию, из которого истекает и в которое втекает человеческое, медленно протекая через время жизни.

«...Устало длилось терпенье на свете, точно все живущее находилось где-то посредине времени своего движения: начало его всеми забыто и конец неизвестен, осталось лишь направление. И Вощев ушел в одну открытую дорогу» («Котлован»).

Это и есть всеохватная экзистенциальная временность — необеспеченность каждой последующей секунды, отсутствие устойчивых, «вечных» сущностей, которые определяли бы заведомую прочность и осмысленность существования и четкую границу между «здесь» и «там». И точно так же, по Платонову, «не существует перехода от ясного сознания к сновидению — во сне продолжается та же жизнь, но в обнаженном виде» («Чевенгур»).

Отсюда важность для Платонова двух, казалось бы противоположных понятий: «силы» и «робости» (или «недоумения»). Сила — то, что должно беречься, скапливаться внутри живущего, чтобы не растратиться в пустоту. В бедности бытия, в нехватке еды, в скудости жилища у человека почти нет притока сил извне, они возникают лишь изнутри, и всякие «дыры» и «прорехи», ее расточающие, — главная беда «бедного» человека. Растраченность силы образует усталость — так или иначе усталыми, на пределе сил, выглядят почти все платоновские персонажи. У Вощева «слабое тело, истомленное мыслью и бессмысленностью». Именно в этом пределе обнаруживается исконная «жалкость» существования как такового и его великая простота. Сила в платоновских персонажах всегда «пробует» себя, осторожно, со страхом саморастраты выходит в мир, и отсюда — «робость» этих людей, которые ни в чем не уверены твердо и растеряны, как дети («робость» буквально и означает детскость, ребячество). Их ум пребывает в недоумении и изумлении. Они робки, ибо каждый миг их существования есть проба, они каждый миг живут впервые. В них есть новорожденность — уже наличие бытия при полном еще отсутствии знания и имения. Бедные платоновские люди еще не воплотились твердо в плоть мира, еще хранят в темноте своих тел «тихое место», малое Ничто, из которого они изошли, — и отсюда их скучание в плотности мира, куда они част­ным способом еще не определились. Представлять это Ничто как силу, только враждебную человеку, подлежащую техническому преодолению и искоренению, значит, не понимать глубокой укорененности человека в этом Ничто, откуда произрастает пустынная открытость бытия и человеческая способность его созерцать, мыслить и выговаривать.

*г. Атланта (США)*

1 См. об этом: *Белый А.* Кантовская цитата в пушкинском тексте// Вопросы литературы. 2004. № 3.

2 *Хайдеггер М.* Что такое метафизика?//*Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 26.

3 *Семенова С. Г.* Преодоление трагедии. «Вечные вопросы» литературы. М.: Советский писатель, 1989. С. 339, 374.

4 *Федоров Н. Ф.* «Вопрос о братстве...». Т. 4 // *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 429.

5 *Хайдеггер М.* Исток художественного творения// Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд. МГУ, 1987. С. 291.

6 Там же. С. 292.

7 *Хайдеггер М*. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. Изд. 2. СПб.: Наука, 2002. С. 227.