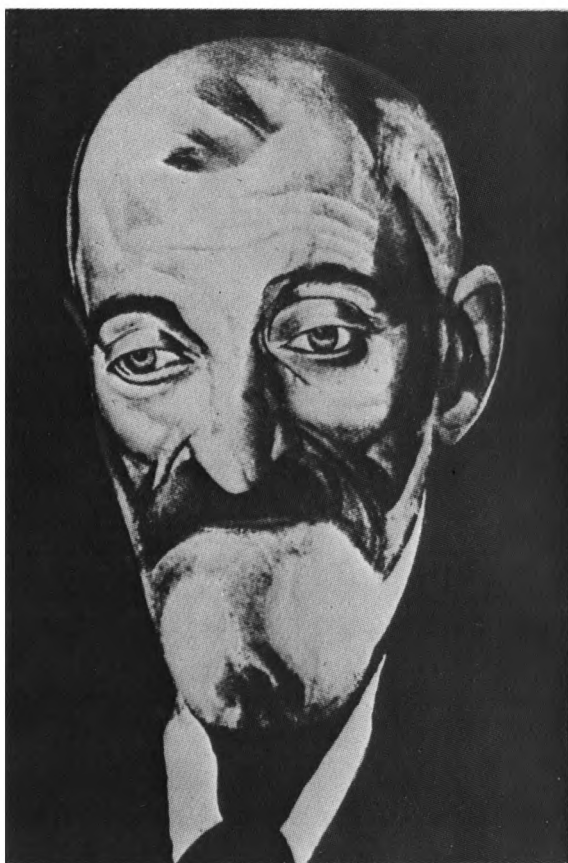


ЛЕВ ШЕСТОВ

ЛЕВ ШЕСТОВ

ИЗ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ



ЛЕВ ШЕСТОВ

Сочинения в 2-х томах

ТОМ

2

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
1993

*Вступительная статья, составление
и подготовка текста*
А. В. АХУТИНА

Примечания
А. В. АХУТИНА и Э. ПАТКОШ

На фронтисписе портрет Л. Шестова работы Б. Григорьева

Ш 0301000000—Без объявл. Без объявл.—93. Подписное
042(02)—93

- © А. В. Ахутин. 1993. Примечания, составление.
- © Э. Паткош. 1993. Примечания.
- © «Вопросы философии». 1993. Составление серии.
- © Скан и обработка: glarus63

НА ВЕСАХ ИОВА

(Странствования по душам)

Если бы взвешена была горечь моя, и вместе страдание мое на весы положили: то ныне было бы оно песка морей тяжелее.

Книга Иова VI, 2, 3

Великая и последняя борьба ждет человеческие души.

Плотин I, 6, 7

НАУКА И СВОБОДНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

(Вместо предисловия)

I

Вспоминается старое, всем известное, но всеми забытое предание. Умная фракиянка, которая видела, как искавший небесных тайн Фалес провалился в колодезь, искренне хохотала над старым чудаком: не может разглядеть, что у него под ногами, и воображает, что разглядит, что на небе*...

Все здравомыслящие люди рассуждают так же, как и фракиянка. Все убеждены, что *ordo et connexio rerum* на небе такое же, как на земле. Даже философы, которые, нужно полагать, не без основания всегда прислушивались к суждениям умных людей, уже с давних пор стремятся установить закон непрерывности явлений во вселенной. Сам Фалес, о котором предание сохранило нам только что рассказанный анекдот, сам Фалес был тем, кому впервые пришла мысль о единстве мироздания. И вполне допустимо, что, когда он, провалившись в свой колодезь, услышал веселый смех молодой девушки, он с ужасом почувствовал, что «правота» на ее стороне, что нужно, действительно нужно смотреть себе под ноги даже тому или, пожалуй, тому по преимуществу, кого тревожат тайны неба.

Фалес был отцом древней философии, его ужас и его, выросшие из ужаса, убеждения преемственно сообщались его ученикам и ученикам его учеников. В философии закон наследственности так же властно и нераздельно царит, как и во всех других областях органического бытия. Если вы в этом сомневаетесь, загляните в любой учебник. После Гегеля никто не смеет думать, что философам дано «свободно» мыслить и искать. Философ вырастает из прошлого, как растение из почвы. И если Фалеса напугал смех и обидные слова фракиянки, то все, кто следовал за ним, были уже достаточно напуганы

и «обогащены» его опытом. Они уже твердо знали, что, прежде чем искать на небе, нужно тщательно разглядеть, что у нас под ногами.

В переводе на школьный язык это значит: философия во что бы то ни стало хочет быть наукой. Она, как и наука, стремится возвести свое знание на прочном основании, на граните. Кант, стало быть, имел законное право ставить в «Критике чистого разума» свои знаменитые вопросы, равно как и составлять *prolegomena* ко всякой будущей метафизике. Если Фалес попал в колодезь на земле, то, как совершенно правильно рассуждала фракиянка, его заоблачные путешествия не предвещали ничего доброго. Нужно выучиться твердо ходить по земле, тогда только будет нам обеспечен успех на небе. И наоборот: кто не умеет ориентироваться в нашем мире, тот ничего не найдет и в иных мирах...

Из этого как будто следует, что Гегель был совсем неправ, представляя свое прославившееся возражение против кантовской теории познания. Он, как известно, сравнивал Канта с пловцом, который прежде, чем броситься в воду, хотел бы знать, как нужно плавать*. Это было бы верно, если бы ни сам Кант и никто другой до Канта не пробовал ни разу изучать мир в самом широком смысле этого слова, т. е. и небо, и землю, — и все ограничивались только вопросом: как нужно изучать? На самом деле все было иначе: люди, в течение многих столетий до Канта, плавали, много и хорошо плавали (Кант это особенно подчеркнул в своей основоположной книге*), и Кант предложил свои вопросы после того, как он сам не раз сбросился в воду.

Так что возражение Гегеля, если его понимать à la lettre, оказывается неудачным, наскоро сколоченным софизмом. Но нет оснований думать, чтоб Гегель был настолько наивен и на самом деле считал, что таким легкомысленным соображением можно было отделаться от поставленных Кантом вопросов. Все говорит за то, что мысль Гегеля была много глубже и серьезнее, и именно потому, что она была глубока и серьезна, он облек ее в форму шутки. Ведь вопросы Канта по самому существу своему были такие, что поставить-то их можно было, но ответить на них совсем и нельзя было — ни так, как Кант ответил, ни каким бы то ни было другим способом. Кто знает — может быть, и сам Кант это чувствовал, и потому он обнаружил только половину и далеко менее трудную и важную часть вопроса, а самое трудное и важное так же

скрыл, как и Гегель в своем шуточном возражении. Канту, раз он затеял создать теорию познания, т. е. дать философское обоснование науке, никак нельзя было исходить из положения, что у нас существуют науки — математика, естествознание и т. д. Существуют науки — да, но этого недостаточно. Задача ведь в том, чтоб *оправдать* их существование. Многое существует, что не может и не должно быть оправдано. Существуют воровские притоны, игорные дома, притоны разврата — но факт их существования ничего не говорит ни в их пользу, ни против них. И существование наук и даже оказывавшийся им всегда почет нисколько не защищает их от возможных укоров. Сейчас науки всеми приняты и приносят пользу. А что если того, кто этим наукам вверяется и на них полагается, где-то в последнем счете ждет что-то много худшее, чем то, что было уготовлено Фалесу, когда он глядел через свою трубу на небо? И, стало быть, философ, если он хочет избежать беды, должен не искать связей с наукой, а всячески рвать их?

Как ответить на такой вопрос? Куда идти с ним? Кого спросить? И есть ли вообще такое существо, такая инстанция, к которой можно с таким вопросом обращаться? А если есть, то по каким признакам узнать, что мы попали куда следует?

Кант, говоря, этих вопросов не ставил. Он «был убежден», что есть куда идти, что есть что-то непогрешимое либо в нас, либо вне нас, что раз навсегда и безошибочно разрешило либо разрешит те сомнения, которые кроются в гегелевском возражении. Иначе говоря — плавать-то мы умеем и ко дну не пойдем, нужно только отдать себе отчет в том, какими приемами мы пользуемся, чтоб держаться на поверхности.

Откуда пришли к Канту его убеждения? Он молчит об этом, точно бы тут и спрашивать не о чем было. Но тут *есть о чем спрашивать*, и если Кант не отвечает, то, поневоле, приходится искать ответ в иных местах.

В «Свадьбе Фигаро» у Бомарше Сусанна сталкивается с Фигаро по поводу будущего устройства их семейного очага. При первом же возражении Фигаро Сусанна обрывает разговор и с той ясностью, которую мы всегда ищем, но далеко не всегда находим даже у лучших философов, заявляет ему, что она вовсе не намерена с ним спорить и доказывать свою «правоту». Ибо, поясняет она, раз я вступила бы в спор, этим бы я уже признала, что могу быть и неправой. Вот она, настоящая, последняя, окончатель-

ная правота — именно такая, которая умеет не допускать сомнений и вопросов! Фигаро принужден уступить, принужден признать, что нужно остановиться — ἀνάγκη στήναι, выражаясь словами Аристотеля*, — пред волей своенравной, но для него непреодолимо очаровательной женщины. И тогда внезапно обнаруживается, что высшая инстанция, окончательно и навсегда полагающая конец всяким спорам и пререканиям, — в капризе случайного, бренного и преходящего, но милого, близкого сердцу существа. Так, говорю, строил теорию познания своих героев пронизательный и тонкий Бомарше. Вправе ли мы использовать его пронизательность и в том случае, когда речь идет не о легкомысленных героях французской комедии, а о прославленных вождях философских направлений? Допустить, что и у Канта, и у Гегеля, и у самого Аристотеля были свои Сусанны, которых они не умели и не хотели называть настоящими именами, но пред которыми они так же безвольно и восторженно пасовали, как и Фигаро пред своей возлюбленной?

Знаю, что такое сопоставление вызовет негодование! Гегель, Кант, Аристотель, с одной стороны, и беспутный Фигаро, с другой. Но, помимо того, что «негодование» ведь никак не может сойти за возражение, на этот раз я могу сослаться на предание, и даже классическое, — о котором у нас уже шла речь. Ведь сам Платон не постеснялся рассказать нам о столкновении Фалеса с фракийкой или, лучше сказать, о том, как молодая невежественная (и тоже, по-видимому, очаровательная) девушка посрамила отца философии. Спору быть не может: престарелый Фалес был посрамлен юной фракийкой, ибо она весело хохотала, стоя на твердой земле, а он беспомощно взывал, барахтаясь в своем колодце. И тоже, как я уже указывал, спору быть не может, что критика фракийки многому научила философов: ἀνάγκη στήναι — оно родилось не в душе Аристотеля, а в душе провалившегося в колодезь Фалеса. Это испуганный Фалес, под громкий хохот деревенской красавицы, принял твердое решение отныне не идти наудачу, куда Бог пошлет, а, прежде чем продвигаться вперед, тщательно разглядывать, куда ставить ногу.

В этом основное задание того, что принято называть теорией познания. Кант меньше всего был озабочен тем, чтоб оправдать науку и чистый разум. Он так же хорошо, как и Гегель, знал, что нельзя поднимать вопрос о правах научного знания. Ему только нужно было дискредитиро-

вать своевольную и капризную метафизику, т. е. показать, что метафизика возводит свое здание не на прочном граните, а на песке. Возражение же Гегеля нужно понимать так, что раз мы хотим сохранить уверенность в незыблемости наших методологических приемов разыскания истины, то лучше всего совершенно упразднить вопрос, откуда пришла к нам эта уверенность. Важно, чтобы уверенность была, а откуда и как мы ее добыли, это уже дело второе. Даже больше того: только такая уверенность прочна, о которой никто не может ни вспомнить, ни догадаться, когда и откуда она явилась. Ибо, если начать припоминать и допытываться, — где порука, что наше любопытство приведет нас к желанным результатам? А что если получится обратное? Если желание обосновать уверенность не только не упрочит, но расшатает ее. У нас есть знание, и знание принесло нам очень много: от добра добра не ищут. Останемся при том что есть и усypим в себе беспокойного искусителя. Философу нельзя забывать опасный опыт Фалеса и выросший из него аристотелевский принцип ἀνάγκη ἀποδείξει.

II

Итак, не нужно никакой метафизики, или если уже допустить метафизику, то только такую, которая умеет ладить с наукой и даже покоряться ей. Ибо — вперед можно знать, — если метафизика столкнется с наукой, она будет «сметена с лица земли». Новая философия выросла и окрепла в таком сознании. После Декарта и в особенности после Спинозы ни один из признанных философов не мог говорить и думать иначе.

Спиноза оставил нам в наследие *Ethica more geometrico demonstrata*. Никто не сомневается, что система Спинозы есть система метафизическая. Но многие убеждены, что Спинозе был еще чужд тот «критицизм», который создан Кантом. В учебниках философии часто дело так изображается, что, живи Спиноза после Канта, он бы уже не мог говорить того, что он говорил. Но едва ли это верно. По-видимому, то, что было существенного в критицизме Канта, уже целиком заключалось в *more geometrico* Спинозы: Так же как и Кант, Спиноза не хотел «произвольной» метафизики. Он добивался строгой научности, и если он облек свои размышления в форму математических выводов, то именно потому, что он, как вслед за

ним и Кант, больше всего был озабочен тем, чтобы раз навсегда положить конец капризному разнообразию мнений и создать постоянное единообразие суждений, связанное с идеей необходимости. Аксиомы, постулаты, теоремы — все эти непривычные для читателя философских книг и, как будто бы, бесполезные облачения, в которые Спиноза нарядил свои истины, сослужили свою службу. Они, как когда-то слуга персидскому царю об афинянах *, напоминали Спинозе, что в метафизике не должно быть произвола, что она должна быть строгой наукой.

Между прочим, у Спинозы, как у многих других великих философов, вы не найдете точного ответа на вопрос, что такое наука. Даже Кант, когда писал «Критику чистого разума», не дал на этот вопрос исчерпывающего ответа. Наука? Всякий знает, что такое наука. Это — геометрия, арифметика, астрономия, физика — даже история. Дальше примеров и общих мест никто не идет. И настоящего определения разума вы нигде не найдете — даже у того же Канта, который критику разума написал. Предполагается, что все знают, что такое разум, как все знают, что такое наука. Если же вы сами из сочинений философов захотите извлечь представление о том, что такое разум и что такое наука, то все сведется к одному: разум и наука дают нам общеобязательные суждения. И там, где, так или иначе, добываются общеобязательные суждения, должны кончаться всякие сомнения, всякие споры: там все всегда думали и будут думать одинаково. И, стало быть, там — вечная истина.

Начиная уже с древности и до нашего времени поэтому взоры философов были обращены к математике. Платон отстранял от себя людей, не знавших геометрию. Кант называл математику королевской наукой, и даже Спиноза, сам правдивый Спиноза, считал своей обязанностью притворяться, что та истина, которую он так мучительно разыскивал, по своей природе не отличается от истины математической. Когда один из его корреспондентов спросил его, по какому праву он считает свою философию наилучшей, он ответил ему, что вовсе не считает ее наилучшей, а только истинной, и на том же основании, в силу которого всякий считает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым *.

Так ответил Спиноза своему разгневанному корреспонденту, так говорил он по всякому поводу и даже иной раз без всякого повода и в своих сочинениях. В «Этике» он обещал трактовать о Боге, уме и человеческих стра-

стях так, точно речь шла бы о плоскостях и треугольниках, он дает торжественный обет вытравить из своего философского словаря все слова, которые сколько-нибудь напоминают человеческие желания, искания и боренья*. Ни зло, ни добро, ни прекрасное, ни безобразное, ни хорошее, ни дурное не будет влиять, говорит он, на его метод разыскания истины. Человек есть звено или одно из бесконечно многих звеньев в едином бесконечном целом, которое он называл то Богом, то природой, то субстанцией. Задача же философии сводится к тому, чтобы «понять» сложный и затейливый механизм, в силу которого бесконечное количество отдельных частей складываются в единое и самодовлеющее целое. Слова «Бог» он не отменил и даже (в том же письме к своему разгневанному корреспонденту) подчеркивал, что в его философии Богу отведено такое же почетное место, как и в других философиях*: правдивый Спиноза не побрезгал и этой ложью.

На это обстоятельство я обращаю особенное внимание, ибо, после Спинозы, принявшего на себя всю тяжесть ответственности за впервые в новой истории прославленную ложь, такого рода притворство было чуть ли не возведено в философскую добродетель. И слепому ясно: уравнение — Бог, природа, субстанция — обозначало, что Богу нельзя и не нужно давать место в философии. Иными словами: когда ищешь последнюю Истину, нужно идти за ней туда же, куда идут математики, когда они разрешают свои проблемы. Когда мы спрашиваем, чему равна сумма углов в треугольнике, разве мы ждем, что тот, кто нам дает ответ на наш вопрос, имеет свободу так или иначе ответить нам, т. е. обладает свойством, по которому мы отличаем живое существо от неживого, одушевленное от неодушевленного? Оттого-то математика и отличается столь соблазняющей нас точностью и прочностью и связанными с этим всеобщностью и обязательностью своих суждений, что она отказалась от всего человеческого, что она не хочет ни *ridere*, ни *detestari*, что ей нужно только то, что у Спинозы называется *intelligere*.

И, раз философия хочет и себе такой же прочности и общеобязательности, у нее нет другого выхода. Она должна стремиться только к *intelligere*, и все, что в *intelligere* не вмещается, отвергнуть как несуществующее и призрачное. А мы уже знаем, что значит у Спинозы его *intelligere*. *Intelligere* значит представить себе мир как движущееся по существующим от века правилам бесконечное количество частиц (Лейбниц потом говорил — мо-

над), не имеющих ни возможности, ни права хоть в чем-нибудь изменить без них и вовсе не для них установленный порядок. И Бог, в этом смысле, нисколько от людей не отличается. И его «свобода» только в подчинении порядку, который, в конце концов, и выражает его существо. *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit* *.

Вот почему уже в «Теолого-политическом трактате» Спиноза поднимает и без всякого видимого колебания разрешает вопрос о смысле и значении Библии и библейского Бога. В Библии, говорит он нам, Истины нет, и Библия не место для Истины. В Библии есть только моральное поучение. Это мы можем из Библии принять, а за Истиной нужно идти в другое место. Да, Библия на Истину не претендует, и то, что в ней рассказывается, на Истину совсем и не похоже. Бог не создал в шесть дней мир. Бог не благословлял никогда человека, не открывался Моисею на Синае, не вывел евреев из Египта и т. д. Все это только поэтические образы, т. е. вымысел, который разумный человек истолковывает в условном и ограниченном смысле. Да и того Бога, о котором столько рассказывается в Библии, нет и никогда не было — об этом опять-таки свидетельствует разум, т. е. то Нечто, что безапелляционно разрешает математические проблемы и в математике научает человека отделять истину от лжи. И, наконец, — это, пожалуй, для будущего имело особенно важное значение — не только нет того Бога, о котором рассказывается в Библии, но и надобности в нем нет. Для людей существенно — так постановляет все тот же не признающий над собой никакой высшей власти разум, благодаря которому мы знаем, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, — не то, есть ли Бог, а то, можно ли сохранить всю полноту благочестия, к которому приучились в течение столетий воспитанные на Св. Писании народы. Спиноза, уверовавший в непогрешимость разума, безропотно покоряется и этому его решению. Да, Бога можно и должно отвергнуть — но благочестие и религиозность нужно и должно сохранить. А раз так, стало быть, понятия «субстанции» или «природы», понятия, которые не оскорбляют ум воспитанного на математике человека, превосходно заменяют ставшую для всех неприемлемой идею Бога.

Спинозовская формула — *deus-natura-substantia*, — как и все сделанные из нее в «Этике» и в предшествовавших «Этике» сочинениях выводы, обозначает только, что Бо-

га — нет. Это открытие Спинозы стало исходной точкой размышления философии нового времени. Сколько бы теперь ни говорили о Боге, мы твердо знаем, что речь идет не о том Боге, который жил в библейские времена, который создал небо и землю и человека по своему образу и подобию, который и любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком, и даже иной раз уступает человеку в споре. Разум, все тот же разум, который властен над треугольниками и перпендикулярами и который поэтому считает, что ему принадлежит суверенное право отличать истину от лжи, разум, который ищет не лучшей, а истинной философии, — этот разум, со свойственной ему самоуверенностью, не допускающим возражений тоном, заявляет, что такой Бог не был бы все-совершенным и даже просто совершенным существом, а потому, стало быть, он вовсе и не Бог. Всякого, кто откажется принять решение разума, неизбежно ждет участь Фалеса: он провалится в колодезь и все земные радости станут для него недоступны.

III

Так учил нас правдивый Спиноза. Он нашел последнего судью над живыми и мертвыми, сам пред ним преклонился и нам завещал, что высшая, последняя мудрость в подчинении этому судье, по безвольной воле которого и сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, и свершается все, что бывает в жизни...

И, что бы ни говорили историки философии, преемникам Спинозы по настоящее время не удалось вырваться из власти возвещенных им идей. Ни «критицизм» Канта, ни «динамизм» Гегеля, ни наукословие Фихте, ни попытки Лейбница и Шеллинга, ни даже новейшая философская критика не в силах была перешагнуть за линию очерченного Спинозой круга. Много говорили о рационализме Спинозы, много старались противопоставить его «разуму» наш «опыт», но все это ни к чему не приводило и привести не могло. Ибо основного положения Спинозы никто не посмел коснуться. Все после него убеждены, что, когда нам нужна истина, мы должны за ней идти к тому же «неправедному» судье, от которого мы узнали, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Все верят и в то, что другого «праведного» судьи нет и быть не может, и еще в то, что и сам Спиноза за всеми

своими истинами шел к несправедному судье и покорно, даже радостно, подчинялся его приговорам. Покорность у нас на земле всегда считалась высшей добродетелью, ибо только в том случае, если все люди согласятся покориться одному началу, осуществима, по нашим представлениям, та «гармония», которая тоже считается высшим идеалом достижений. Ни один философ не дерзнул бы сказать то, что сказала легкомысленная Сусанна влюбленному в нее Фигаро, что ее каприз, каприз живого существа, стоит над неодолеваемыми нормами и законами. Сусанна ведь прежде покорила Фигаро, а потом с ним спорила. Философам же приходится обращаться к слушателям, которые к ним совершенно равнодушны и которые ни за что не покорятся, если их не принудить к покорности силой — все равно, физической или силой диалектики.

И вот, мы являемся свидетелями поразительного явления. Философы, т. е. люди, которым истина дороже всего и которые должны были бы быть правдивыми *par excellence*, оказываются менее правдивыми, чем невежественные женщины. Фракиянка хохотала, глядя на барахтавшегося в колодце Фалеса, Сусанна откровенно говорила, что для нее каприз — единственный источник истины. Приходилось ли вам слышать что-либо подобное из уст представителей мудрости? Даже софисты — на что, кажется, уж смелые люди, так скомпрометировавшие себя своей смелостью пред судом истории, — и те никогда не разрешали себе такой правдивости. Они «спорили» с Сократом: им хотелось, чтоб и Сократ, и все другие люди признали их истину, т. е. согласились бы, что их утверждения являются не выражением их «случайных» желаний и устремлений, а чем-то таким, что они получили все от того же, стоящего над людьми и богами, но не имеющего в себе ничего человеческого, даже ни одного из признаков одушевленности начала. Ведь на этом, и только на этом, и улавливал их в свои диалектические сети Сократ, если только то, что нам Платон рассказывает о спорах Сократа с софистами, соответствует исторической действительности. Ибо, если бы софисты, как веселая фракиянка или беспечная Сусанна, отвечали бы на все представленные им возражения хохотом или отказывались бы от спора за ненадобностью или из презрения к общеобязательным истинам, непобедимый в спорах Сократ был бы совершенно обезоружен. Но, видно, и софисты верили в суверенные права разума декретировать общеобязательные истины, или, если не верили, значит, Судьбе не угодно было со-

хранить в истории следы столь необычного для смертных дерзновения. Это вполне допустимо; мы ведь очень хорошо знаем, что боги завистливы и ревниво оберегают от людского взора наиболее глубокие тайны.

Так или иначе, история философии свидетельствует нам, что для человека искание истины всегда было погоней за общеобязательными суждениями. Человеку мало было обладать истиной. Он хотел иного — как ему казалось, «лучшего»: — чтоб его истина была истиной «для всех». Чтоб иметь на это право, он создал фикцию, что он свою истину не сам творит, а берет ее готовой, и не у такого же существа, как он сам, т. е. у существа живого, значит, прежде всего, непостоянного, изменчивого, капризного, — а из рук чего-то, что перемен не знает и не хочет, ибо оно вообще ничего не хочет и ему нет никакого дела ни до себя, ни до кого другого: из рук того, что научает нас, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Соответственно этому, раз истина имеет своим источником такое особенное и непременно неодушевленное существо, добродетель человеческая сводится целиком к отречению от себя, к самоотречению. Безличная и беспристрастная истина, с одной стороны, и готовность все принести в жертву такой истине, с другой, вот что было видимым *primus movens* уже древней философии. В средние века, даже раньше — с самого почти начала нашей эры, — вдохновляемые Библией философы и теологи делали попытки бороться с завещанной эллинами «мудростью». Но, в общем, они были безуспешны и заранее обречены на неудачу. За несколько десятков лет до того, как Библия открылась европейским народам, Филон Иудейский уже начал хлопотать о «примирении» восточного откровения с западной наукой. Но то, что он называл примирением, было предательством. Некоторые отцы церкви, как Тертуллиан, например, давали себе в этом отчет. Но не все, как Тертуллиан, умели видеть, в чем сущность эллинского духа и опасность его влияния. Он один понял, что Афины, как он выражался, никогда не сговоятся с Иерусалимом. Он единственный — и тоже только один раз — в прославившемся изречении, которое я уже не раз приводил и которое, по-моему, как я уже тоже указывал, каждый из нас должен повторять ежедневно, ложась спать и вставая от сна, — решился признать заклинательную формулу, которая одна только и может дать нам свободу от векового наваждения. *Non pudet quia pudendum est, prorsus credibile est quia ineptum, certum quia*

impossibile *. Вот с каким *novum organum* * попытался было подойти к Вечной Книге Тертуллиан. Раз только, один раз за два тысячелетия, которые прошли с тех пор, как западные народы стали читать Библию, одному человеку пришло в голову, что прославляемые разумом *puerum, ineptum, impossibile* отнимают у нас самое нужное и самое драгоценное. Тертуллиана никто не услышал, он сам даже не услышал себя. Его слова либо совсем забыты, либо если и приводятся иногда светскими или церковными писателями, то лишь как образец крайней бессмыслицы и бестактности. Все считают своим долгом не только мирить Афины с Иерусалимом, но требовать от Иерусалима, чтобы он шел за оправданием и благословением в Афины. Филоновская мысль даже проникла в Св. Писание и окрасила собою четвертое Евангелие. В начале было слово — это значило: сперва были Афины, а после — Иерусалим. И, значит, все, что пришло из Иерусалима, надо взвешивать на афинских весах. Библейский Бог, поскольку он не соответствовал эллинскому представлению о всесовершеннейшем существе, должен был согласиться изменить свою «природу». Прежде всего ему пришлось отказаться от «образа и подобия», ибо, как грекам это было точно известно, всесовершеннейшее существо не должно было иметь никакого образа и никакого подобия: и менее всего образа и подобия человека...

Так, соблазняющее и ныне многих онтологическое доказательство бытия Божия (хотя Кант его и отверг — Гегель убедил нас, что к нему нужно вернуться) * ведь обозначает не что иное, как готовность отдать Иерусалим на суд Афин. Идея всесовершенного существа была создана в Афинах, и библейский Бог, чтоб приобрести предикат бытия, должен был идти за ним с земным поклоном в Афины, где выковывались и раздавались все предикаты, которые не могут существовать без общего признания. Ни один «разумный» человек не согласится допустить, что Бог может добыть себе нужные ему предикаты по тертуллиановскому *novum organum* — *non pudet quia pudendum est* и *certum quia impossibile*. И это относится не только к нашим современникам или к древним: нельзя забывать, что и «религиозно» настроенное средневековье чтит в Аристотеле *praecursor Christi in naturalibus* * и про себя думало, что *Philosophus* был тоже предшественником Христа *in supernaturalibus* *.

Эта древняя, не умершая и в «мрачную эпоху» средневековья, идея получила полное свое выражение в новое

время в философии Спинозы. Сейчас она так овладела умами людей, что из ныне живущих никто даже и не подозревает, что правдивый Спиноза вовсе не был так правдив, как это принято думать. Он говорил, и часто говорил, совсем не то, что думал. Неправда, что философию свою он считал не лучшей, а только истинной. Неправда тоже, что, создавая ее, он не плакал, не смеялся, не проклинал, а только прислушивался к тому, что ему говорил разум, т. е. тот ко всему безразличный — потому что не живой — судья, который провозгласил, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Если не верите мне — прочтите *Tractatus de emendatione intellectus* или хоть вступительные слова к этому трактату. Тогда вы будете знать, что Спиноза, как некогда Фалес, провалился в пропасть и что из глубины пропасти он взывал к Господу. Неправда тоже, что он трактовал о Боге, уме, о человеческих страстях, как трактуют о линиях и плоскостях, и что он, как и тот судья, которого он навязал людям, был равнодушен и к добру и к злу, и к хорошему и к дурному, и к прекрасному и к безобразному, и только добивался «понимания». Математические ризы, в которые он облачал свою мысль, были взяты им «напрокат», чтобы придать побольше тяжеловесности своему изложению — ведь люди отождествляют так охотно тяжеловесность с значительностью. Но попробуйте «раздрать» их, и вы увидите, как мало похож настоящий Спиноза на того, которого нам сохранила история. Философию свою он, повторяю, считал не истинной, а наилучшей, вопреки тому, что он так категорически заявил своему корреспонденту. Он сам в этом признался в конце этики: *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt**, сказал он. Он искал не *verum*, а *optimum*, а людям он, правдивый Спиноза, рассказывал неправду о том, что тому, кто решает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, дано разрешать все вопросы, возникающие в мятежной и тоскующей человеческой душе. Как случилось, что правдивый Спиноза возвещал всю свою жизнь такую безобразную ложь, об этом я говорю в другом месте*. Здесь скажу только еще раз, что эту ложь люди нового времени приняли как единственно возможную высшую правду. Спиноза показался не только мудрецом, но и святым. Он для нас был единственным трезвым среди пьяных, как некогда Анаксагор для Аристотеля*. И он же был канонизирован в святые — вспомните хотя бы восторженные слова Шлейермахера: *«opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen verstossenen Spinoza»**, и т. д.

IV

Правдивый Спиноза, с неслыханной доселе силой и вдохновением, возвестил людям ложь. Правда — как я уже указывал, — эта ложь не им была придумана. Она живет в мире с тех пор, как человеческая мысль стала добиваться господства «знания» над жизнью. Если верить учебникам философии, это произошло в Европе за шесть веков до нашей эры и отцом этой лжи был Фалес. Если верить Библии, это произошло много раньше, когда на земле было всего два человека, и отцом этой лжи был не человек, а принявший образ змия дьявол. Библии мы не верим: Спиноза открыл нам, что в Библии можно найти высокую и еще для нас годную мораль, но за истиной нужно идти в другие места. Но так или иначе, от Фалеса ли это идет или от дьявола, факт остается неизменным: люди глубоко убеждены, люди считают это самоочевидной истиной, что они находятся во власти какой-то от века существующей, бесплотной и равнодушной силы, которой дано решать и чему равняется сумма углов в треугольнике, и какая судьба ждет человека, народы и даже вселенную. Или, как выразился, со свойственным ему загадочным и зловещим спокойствием, все тот же Спиноза: разум и воля Бога имеет столько же общего с разумом и волей человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Всякая попытка вырваться из власти веками создававшегося убеждения разбивается о целый ряд заранее подготовленных, тоже «самоочевидных» и непреодолимых в своей самоочевидности *rudet, inepitum, impossibile*.

Может быть, одним из наиболее замечательных примеров связанности современной философской мысли является столь прославившийся юмо-кантовский спор. Как известно, Кант не раз заявлял, что Юм пробудил его от сна. И точно, читая Юма и те места у Канта, в которых встречаются ссылки на Юма, кажется, что иначе быть не могло, что то, что увидел Юм и что после Юма уже видно было Канту, не только спящего, но и мертвого могло бы разбудить. Юм писал: «есть ли в природе принцип более таинственный, нежели связь души и тела, принцип, благодаря которому предполагаемая духовная субстанция приобретает над материальной такую власть, что самая утонченная мысль может действовать на самую грубую материю? Если бы мы обладали силой путем тайного же-

лания передвигать горы или направлять планеты в их орбитах, эта широкая власть не была бы более необыкновенной или более превышающей наше понимание, чем вышеупомянутая»*. Так писал Юм. Кант, повторяя слова Юма, говорил почти теми же словами: «dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond zurückhalten könne»*. Казалось, чего еще? Казалось бы, что для людей, которые *такое* увидели, дальнейший сон, дальнейшая вера в понимание, в intelligere, станет невозможной и ненужной. Что они, как Тертуллиан, вырвутся из власти дьявольского наваждения и, проснувшись к окончательной действительности, разобьют вдребезги все сковывающие их pudet, ineptum, impossibile...

Но не тут-то было. И Юм, и Кант проснулись — во сне. Их пробуждение было иллюзорным. Даже то обстоятельство, что они в себе открыли чудесную силу двигать горы и направлять планеты в их орбитах, не научило их тому, что они имеют иное предназначение, чем перпендикуляры и треугольники. Юм заговорил о «привычке» — и забыл о виденных чудесах. Кант, чтоб не глядеть на чудеса, перенес их в область Ding an sich, а людям оставил синтетические суждения a priori, трансцендентальную философию и три жалких «постулата»*. Т. е. выполнил целиком программу Спинозы: благочестие и мораль он отстоял, а Бога — предал, поставив на его место понятие, которое создано им по образу и подобию высшего критерия математических истин. И такая философия всем показалась «возвышенной» par excellence. Мораль, как и ее родитель, разум или то, что разумом называли, стала автономной, самозаконной. И чем «чище», чем самозаконней, чем независимее была мораль, тем больше пред ней преклонялись. За Кантом выступил Фихте и опять воссоздал Спинозу в своем «этическом идеализме». Человек должен прежде всего повиноваться, и повиноваться началу, столь же далекому от него, как и воспетые Спинозой перпендикуляры и треугольники — они же являются в своей смиренной покорности высшему началу вечными и недостижимыми образцами для беспокойных и неразумно мятущихся смертных. Гегель шел в том же направлении: сколько он ни боролся со Спинозой, как упорно он ни стремился в своем динамизме преодолеть статику своего учителя — он еще более укрепил в людях веру в «автономию» разума. Для него философия была «саморазвитием» духа — т. е. автоматическим развертыванием Абсолюта,

который «идеальностью» своей природы и своей неодоушевленностью превосходит даже математические понятия. О современных философах я уже не говорю. У них страх пред «разумом» так велик, вера в незыблемость синтетических суждений а priori так непреодолимо прочна, что никому и в голову не приходит, что здесь еще возможна борьба. «Чудеса», которые открылись на мгновение Юму и Канту, забыты. Кто не с наукой — того ждет участь Фалеса. Тот рано или поздно будет «сметен с лица земли» или, как Фалес, провалится в колодезь, под веселый хохот молодых красавиц.

Я сказал, что правдивый Спиноза возвестил людям заведомую ложь. Могут спросить: почему же люди поверили ему? Как удалось ему заморозить их — отнять у них зрение и слух? Внимательный читатель, быть может, и сам догадался уже, как ответить на эти вопросы. Недаром ведь мне пришлось на этих страницах столько раз вспоминать о Фалесе. Ведь он точно провалился в колодезь — это не ложь и не выдумка. И со всяким, кто не глядит себе под ноги, рано или поздно случится беда. Иначе выражаясь: нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом и наукой*. Оттого-то Юм и Кант так торопились забыть увиденные ими чудеса и так крепко вцепились, один — в привычку, другой — в синтетические суждения а priori. Их ученики и поклонники это чувствовали — это и обеспечило успех их философиям. Кто боится провала, тот должен верить в «правдивость» Спинозы, слушать Юма и Канта — и закрываться чем Бог пошлет от всего необыкновенного и «чудесного»...

И все же Спиноза и все те, которые пошли от Спинозы и духовно питались им, возвещали людям ложь. Что и говорить: нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом и наукой — это людям открывает их «повседневный опыт». Но есть и другой опыт — он открывает другое. Открывает, что нельзя также «безнаказанно» вверяться здравому смыслу и науке. Что и вверившихся, как и пренебрегших, равно ждет «наказание». Фракиянка, издевавшаяся над Фалесом, — ее-то миновала, что ли, пропасть? Где она? Где ее веселый хохот? Об этом история молчит! История, загадочная наука, рассказывающая о делах давно минувших дней, никогда не вспоминает, что ждало «победителей», какие пропасти были для них уготованы. Вы можете наизусть выучить много томов исторических книг — и не знать такой «простой» истины. Чем больше читаете вы исторических сочинений, тем основательней

вы забываете старую истину, что человек смертен. Словно история ставит себе задачей так воссоздавать жизнь, как если бы люди никогда не умирали. Да так оно и есть. У истории имеется своя философия, и эта философия требует от нее именно такого воссоздания человеческого прошлого. Иначе разве мог бы зародиться у людей нелепый миф, что готовность следовать за наукой и здравым смыслом обеспечивает безнаказанность? Впрочем, нужно думать, что историки собственными средствами не справились бы с такой задачей. За историками стоит и ими движет какая-то иная и непостижимая сила — или, лучше сказать, хотя мне этого не простят, воля. Она-то создает то *enchantment et assoupissement surnaturel* (194), то явно сверхъестественное наваждение, о котором речь идет у Паскаля* и о котором ни Кант, ни шедшие по пути Канта гносеологи никогда даже не подозревали. Ни математика, ни равняющиеся по математике науки не могут расколдовать человеческое сознание и освободить его от сверхъестественных чар. Да и стремится ли наука к «свободному» исследованию? Ищет ли она пути к действительности? Я уже приводил образцы мышления таких смелых людей, как Кант и Юм. Как только на их путях вставало что-либо из ряда выходящее, они сейчас же прятались в свою раковину, решали, что это то, что нужно не видеть, даже то, чего нет, что это — «чудо». Для большей наглядности приведу еще один пример из книги современного, очень известного и влиятельного историка философии. Чтобы объяснить своему читателю смысл и значение «философии тождества», унаследованной Гегелем от Шеллинга, в свою очередь получившего «прозрение» из книг Спинозы, ученый историк пишет: «Solange man die Erkenntnis sich nach dem Gegenstand «richten lässt» in dem Sinne, dass dieser ein Ziel bezeichnet, dass für sich bei aller noch so grossen Annäherung doch immer ein äusserliches ist und bleibt; — solange bleibt die Zusammenstimmung des «Subjektiven» und des «Objektiven» ein unbegreifliches Wunder. Dieses Wunder schwindet nur erst...» и т. д.*

Примеров таких суждений я мог бы набрать сколько угодно. Из них явствует, в чем основная «вера» науки и философии, которая все время оглядывается на науку в убеждении, что, если она с наукой не поладит, она неизбежно будет «сметена с лица земли» (взятые в кавычки слова тоже принадлежат не мне, а одному очень известному современному философу*). Чудо «непостижимо», так как его нельзя уловить в сети «всеобщих и необходи-

мых суждений». Ergo: если бы оно предстало пред нашими глазами, наша наука нас научила бы не видеть его. Она не может успокоиться, пока все «чудесное» не уходит из поля ее зрения (*das Wunder schwindet*). И при таком добровольном самоограничении, равного которому человеческая мысль не знала, по-видимому, ни в одну историческую эпоху, — наука, со всей искренностью, отождествляет себя со свободным исследованием. Что это, спрошу еще раз, как не «сверхъестественное наваждение», которым так болезненно мучился Паскаль? При выработанных наукой методах разыскания истины — мы роковым образом обречены на то, чтобы самое важное, самое значительное для нас казалось несуществующим *par excellence*. Когда оно является перед нами, нами овладевает безумный ужас, душа боится, что великое Ничто поглотит ее навсегда, и бежит без оглядки назад — туда, где торжествуют веселые и беспечные фракиянки.

Какой же выход отсюда? Как преодолеть кошмарное наваждение, когда оно ниспослано сверхъестественной силой? И «как может человек препираться с Богом»? Сверхъестественное наваждение рассеивается только сверхъестественной же силой. Спинозовский судья, не удовольствовавшийся властью над треугольниками и перпендикулярами и подчинивший себе живых людей, никогда, конечно, не благословит кроющегося в сверхъестественном произвола и по-прежнему будет пугать нас перунами своей «необходимости». Но ни его благословение, ни угрозы, теперь, когда наваждение исчезло, не производят прежнего действия. Все *rudendum, inertum, impossibile*, сорванные нашим праотцом с райского дерева, — забыты. Забыты и «общеобязательные суждения», и довлеющее себе благочестие, которые так прельщали нас. И тогда, только тогда, начнется *свободное* исследование. Может быть, читатель, которого не оттолкнут долгие странствования по душам — давшие материал для этой книги, убедится, что в Св. Писании есть Истина и что Спиноза, во исполнение воли пославшего его, был обречен отнять эту истину у наших современников.

Часть первая

ОТКРОВЕНИЯ СМЕРТИ

Для людей это тайна: но все, которые по-настоящему отдавались философии, ничего иного не делали, как готовились к умиранию и смерти.

Платон. Федон (64 А)

ПРЕОДОЛЕНИЕ САМООЧЕВИДНОСТЕЙ

(К столетию рождения Ф. М. Достоевского)

Τίς δ'οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι
κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν.
Εὐριπίδης*

I

«Кто знает, — может, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь», — говорит Эврипид. Платон в одном из своих диалогов заставляет самого Сократа, мудрейшего из людей и как раз того, кто создал теорию о понятиях и первый увидел в отчетливости и ясности наших суждений основной признак их истинности, повторить эти слова*. Вообще у Платона Сократ почти всегда, когда заходит речь о смерти, говорит то же или почти то же, что Эврипид: никто не знает, не есть ли жизнь — смерть и не есть ли смерть — жизнь. Мудрейшие из людей еще с древнейших времен живут в таком загадочном безумии незнания. Только посредственные люди твердо знают, что такое жизнь, что такое смерть...

Как случилось, как могло случиться, что мудрейшие теряются там, где обыкновенные люди не находят никаких трудностей? И почему трудности — мучительнейшие, невыносимейшие трудности — выпадают на долю наиболее одаренных людей? Что может быть ужаснее, чем не знать, жив ли ты или мертв! «Справедливость» требовала бы, чтоб такое знание или незнание было бы уделом равно всех людей. Да что справедливость! Сама логика того требует; бессмысленно и нелепо, чтобы одним людям было дано, а другим не было дано отличать жизнь от смерти. Ибо отличающие и не отличающие — уже совершенно различные существа, которых мы не вправе объединять в одном понятии — «человек». Кто твердо знает, что такое жизнь, что такое смерть, — тот человек. Кто этого не знает, кто хоть изредка, на мгновение теряет из виду грань, отделяющую жизнь от смерти, тот уже перестал быть че-

ловеком и превратился... во что он превратился? Где тот Эдип, которому суждено разгадать эту загадку из загадок, проникнуть в эту великую тайну?

Нужно, однако, прибавить: «по природе» все люди умеют отличать жизнь от смерти, и отличают легко, безошибочно. Неуменье приходит — к тем, кто на это обречен, — лишь с течением времени и, если не всё обманывает, всегда вдруг, внезапно, неизвестно откуда. А потом вот еще: это «неуменье» отнюдь не всегда присуще и тем, кому оно дано. Оно является только иногда, на время и так же внезапно и неожиданно исчезает, как и появляется. И Эврипид, и Сократ, и все те, на которых было возложено священное бремя последнего незнания, обычно, подобно всем другим людям, твердо знали, что такое жизнь и что такое смерть. Но в исключительные минуты они чувствовали, что их обычное знание, то знание, которое роднило и сближало их с остальными, столь похожими на них существами, и таким образом связывало их со всем миром, покидает их. То, что все знают, что все признают, что и они сами не так давно знали и что во всеобщем признании находило себе подтверждение и последнее оправдание, — этого они не могут назвать своим знанием. У них есть другое знание, не признанное, не оправданное, не могущее быть оправданным. И точно, разве можно надеяться добыть когда-нибудь общее признание для утверждения Эврипида? Разве не ясно всякому, что жизнь есть жизнь, а смерть — есть смерть и что смешивать жизнь со смертью и смерть с жизнью может либо безумие, либо злая воля, поставившая себе задачей во что бы то ни стало опрокинуть все очевидности и внести смятение и смуту в умы?..

Как же посмел Эврипид произнести, а Платон повторить пред лицом всего мира эти вызывающие слова? И почему история, истребляющая все бесполезное и бессмысленное, сохранила нам их? Скажут, простая случайность: иной раз рыба кость и ничтожная раковина сохраняются тысячелетиями. Сущность в том, что хоть упомянутые слова и сохранились, но они не сыграли никакой роли в истории духовного развития человечества. История превратила их в окаменелости, свидетельствующие о прошлом, но мертвые для будущего, — и этим навсегда и бесповоротно осудила их. Такое заключение как бы само собой напрашивается. И в самом деле: не разрушать же из-за одного или нескольких изречений поэтов и фи-

лософов общие законы человеческого развития и даже основные принципы нашего мышления!..

Может быть, представят и другое «возражение». Может быть, напомнят, что в одной мудрой книге сказано: кто хочет знать, что было и что будет, что под землей и что над небом, тому бы лучше совсем на свет не рождаться*. Но я отвечу, что в той же книге рассказано, что ангел смерти, слетающий к человеку, чтоб разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами*. Почему так, зачем понадобилось ангелу столько глаз, — ему, который все видел на небе и которому на земле и разглядывать нечего? И вот я думаю, что эти глаза у него не для себя. Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще человеку срок покинуть землю. Он не трогает его души, даже не показывается ей, но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое. И видит новое по-новому, как видят не люди, а существа «иных миров», так, что оно не «необходимо», а «свободно» есть, т. е. одновременно есть и его тут же нет, что оно является, когда исчезает, и исчезает, когда является. Прежние природные «как у всех» глаза свидетельствуют об этом «новом» прямо противоположное тому, что видят глаза, оставленные ангелом. А так как остальные органы восприятия и даже сам разум наш согласован с обычным зрением и весь, личный и коллективный, «опыт» человека тоже согласован с обычным зрением, то новые видения кажутся незаконными, нелепыми, фантастическими, просто призраками или галлюцинациями расстроенного воображения. Кажется, что еще немного и уже наступит безумие: не то поэтическое, вдохновенное безумие, о котором трактуют даже в учебниках по эстетике и философии и которое под именем эроса, мании или экстаза уже описано и оправдано кем нужно и где нужно, а то безумие, за которое сажают в желтый дом. И тогда начинается борьба между двумя зрением — естественным и неестественным, — борьба, исход которой так же, кажется, проблематичен и таинствен, как и ее начало...

Одним из таких людей, обладавших двойным зрением, и был, без сомнения, Достоевский. Когда слетел к нему ангел смерти? Естественнее всего предположить, что это произошло тогда, когда его с товарищами привели на

эшафот и прочли ему смертный приговор. Но естественные предположения едва ли здесь уместны. Мы попали в область неестественного, вечно фантастического *par excellence*, и, если хотим что-нибудь здесь разглядеть, нам, прежде всего, нужно отказаться от тех методологических примеров, которые до сих пор нам обеспечивали достоверность наших истин и нашего познания. Пожалуй, от нас потребуется и еще большая жертва: готовность признать, что достоверность вовсе и не есть предикат истины или, лучше сказать, что достоверность никакого отношения к истине не имеет. Об этом еще придется говорить, но уже из приведенных слов Эврипида мы можем убедиться, что достоверность сама по себе, а истина сама по себе. Ибо если Эврипид прав и точно никто не знает, что смерть не есть жизнь, а жизнь не есть смерть, то разве этой истине суждено стать когда-нибудь достоверной? Пусть все до одного люди, отходя ко сну и вставая, повторяют слова Эврипида — они останутся такими же загадочными и проблематичными, какими они были для него самого, когда он впервые услышал их в сокровенной глубине своей души. Он принял их потому, что они чем-то пленили его. Он высказал их, хотя знал, что никто не поверит им, если даже и все услышат. Но сделать их достоверными он не мог и не пытался и, позволяю себе думать, не хотел. Может быть, вся пленительность и притягательная сила таких истин в том, что они освобождают нас от достоверности, что они подают нам надежду на возможность преодоления того, что именуется самоочевидностями.

Итак, не в тот момент, когда Достоевский стоял на эшафоте и ждал исполнения над собой приговора, слетел к нему страшный ангел смерти. И даже не тогда, когда он жил в каторге, среди обрекавших других и ставших обреченными людьми. Об этом свидетельствуют «Записки из мертвого дома», одно из лучших произведений Достоевского. Автор «Записок из мертвого дома» весь еще полон надежд. Ему, конечно, трудно, неслыханно трудно. Он не раз говорит — и в этом нет преувеличения, — что каторжная тюрьма, в которую согнали несколько сотен крепких, сильных, большей частью незаурядных, еще молодых, но выбитых из колеи и полных затаенной вражды и ненависти людей, была настоящим адом. Но за стенами этой тюрьмы, всегда помнил он, была иная жизнь. Край неба, видный даже из-за высокой острожной ограды, обещал в будущем, и не так уже отдаленном, волю. Придет время — и тюрьма, клейменные лица, нечеловеческая ругань,

вечные драки, зверское начальство, смрад, грязь, свои и чужие вечно бряцающие цепи — все кончится, все пройдет, и начнется новое, высокое, благородное существование. «Не навсегда же я здесь»*, — постоянно повторяет он себе. Скоро, скоро я буду «там». А «там», на воле, есть все, о чем тоскует, чего ждет измученная душа. Здесь только тяжкий сон, кошмар. А там великое, счастливое пробуждение. Раскройте тюремные двери, прогоните конвойных, снимите кандалы — больше ничего не нужно; остальное я найду в том вольном, прекрасном мире, который я и прежде видел, но не умел оценить. Сколько искренних, вдохновенных страниц написал на эту тему Достоевский! «Какими надеждами забилось тогда мое сердце! Я думал, я решил, я клялся себе, что уже не будет в моей будущей жизни ни тех ошибок, ни тех падений, которые были прежде. Я начертил себе программу всего будущего и положил твердо следовать ей. Во мне возродилась слепая вера, что я все это исполню и могу исполнить. Я ждал, я звал поскорее свою свободу. Я хотел попробовать себя вновь на новой борьбе. Порой захватывало меня судорожное нетерпение...»* Как жадно ждал он того дня, когда кончится каторга и начнется новая жизнь! И как глубоко он был убежден, что только бы выйти из тюрьмы, и он покажет всем — себе и другим, — что наша земная жизнь есть великий дар Божий. Если только не допускать прежних падений и ошибок, то можно уже здесь, на земле, найти все, что нужно человеку, и уйти из жизни, как уходили патриархи, «насытившись днями». «Записки из мертвого дома» единственное в своем роде произведение Достоевского, не похожее на все, что он писал до и после них. В них столько выдержанности, ровности, тихого, величавого спокойствия — и это при колоссальном внутреннем напряжении. Притом живой, горячий, не напускной интерес ко всему, что проходит пред глазами. Если не все обманывает — эти записки правдивая летопись той тюрьмы, в которой Достоевский провел четыре года. Нет как будто ничего вымышленного — не изменены даже имена и фамилии арестантов. Достоевский, очевидно, тогда всей душой был убежден, что то, что проходило пред его глазами — хоть оно было ужасно и отвратительно, — все же было действительностью. Были арестанты, смелые, трусливые, лживые, правдивые, страшные, безбидные, майоры, бабы, приносившие калачи, фельдшера, врачи. Самые разнообразные люди — но действительные, настоящие, реальные, «окончательные» люди.

И жизнь их тоже реальная, «окончательная» жизнь. Правда, бедная, жалкая, реальная, но «окончательная» жизнь. Но ведь это же не «вся жизнь», как не все небо было в том голубом клочке, который виден был поверх тюремных стен. Настоящая, полная, содержательная, осмысленная жизнь — там, где над человеком не клочок синевы, а грандиозный купол, где нет стен, где бесконечный простор и широкая, ничем не ограниченная свобода — в России, в Москве, в Петербурге, среди умных, добрых, деятельных и тоже свободных людей.

II

Окончилась каторга, окончилась последовавшая за каторгой военная служба. Достоевский в Твери, потом в Петербурге. Все, чего он ждал, пришло. Над ним уже не краешек голубого неба, а все небо. Он вольный, свободный человек, такой же, как и те люди, судьбе которых он завидовал, когда носил свои кандалы. Осталось только исполнить обеты, которые он добровольно наложил на себя, когда был в тюрьме. Нужно полагать, что Достоевский не скоро забыл о своих обетах и «программе» и делал не одну отчаянную попытку устроить свою жизнь так, чтобы не повторялись прежние «ошибки и падения». Но, по-видимому, чем больше он старался, тем меньше у него выходило. Он стал замечать, что свободная жизнь все больше и больше начинает походить на каторжную и что «все небо», которое прежде, когда он жил в заключении, казалось безграничным и в своей безграничности так много сулящим, так же теснит и давит, как и низкие потолки его острожной камеры. И идеалы, — те идеалы, которыми он умиротворял свою изнемогшую душу в дни, когда, сопричисленный к злодеям, он жил среди последних людей и делил с ними их участь, эти идеалы не возвышают, не освобождают, а сковывают и принижают, как арстантские кандалы. Небо давит, идеалы сковывают — и вся человеческая жизнь, как и жизнь обитателей мертвого дома, превращается в тяжелый мучительный сон, в непрерывный кошмар...

Почему так случилось? Вчера еще написаны были «Записки из мертвого дома», в которых только жизнь каторжников, подневольных мучеников изображалась как кошмар — от него же пробуждение обетовано после истечения определенного, назначенного срока, приближение которого ежедневно с полной безошибочностью учитывалось по острожным палям. Кошмарна жизнь только там,

в неволе. Жизнь на свободе прекрасна. Стоит снять цепи и открыть двери тюрьмы, и человек будет свободным, начнет жить полной жизнью. Так, помним, думал Достоевский. Об этом свидетельствовали и его глаза, и все остальные чувства, и даже «божественный» разум. И вдруг наряду с теми свидетельствами — новое свидетельство, прямо противоположное. Достоевский, конечно, не подозревал об ангеле смерти. Может, и слышал или читал о нем, но менее всего могло прийти ему в голову, что этот таинственный, невидимый гость захочет поделиться со смертным своей способностью прозрения. Но от полученного дара он не мог отказаться, как не можем мы отказаться и от даров ангела жизни. Все, что у нас есть, мы получили от кого-то и откуда-то, получили не спрошенные, еще прежде, чем умели задавать вопросы и отвечать на них. Второе зрение пришло к Достоевскому непрошеным, с такою же неожиданностью и так же самовольно, как и первое. Отличие только одно, на которое я уже указывал, но на котором, ввиду его необычайного значения, нужно еще раз остановиться: в то время как первое зрение, «естественные глаза» появляются у человека одновременно со всеми другими способностями восприятия и потому находятся с ними в полной гармонии и согласии, второе зрение приходит много позже и из таких рук, которые менее всего озабочены сохранением согласованности и гармонии. Ведь смерть есть величайшая дисгармония и самое грубое, притом явно умышленное, нарушение согласованности. Если б мы в самом деле верили в то, что закон противоречия есть самый незыблемый принцип, как учил Аристотель *, — то мы обязаны были бы сказать: в мире есть либо жизнь, либо смерть — обе они одновременно существовать не могут.

Но либо закон противоречия совсем не так незыблем и всеобъемлющ, либо человек не смеет им всегда руководиться и пользуется им лишь в тех пределах, в каких он сам способен быть творцом. Там, где человек — хозяин, где он распоряжается, там этот закон ему служит. Два больше одного, а не меньше и не равняется одному. Но жизнь создана не человеком, не им создана и смерть. И обе они, хотя и взаимно одна другую исключают, все же одновременно существуют в мире, доводя до отчаяния человеческую мысль и принуждая ее признаться, что она не знает, где кончается жизнь и где начинается смерть, и не есть ли то, что ей кажется жизнью, — смерть, и то, что ей кажется смертью, — жизнь...

Достоевский вдруг «увидел», что небо и каторжные стены, идеалы и кандалы вовсе не противоположное, как хотелось ему, как думалось ему прежде, когда он хотел и думал, как все нормальные люди. Не противоположное, а одинаковое. Нет неба, нигде нет неба, есть только низкий, давящий «горизонт», нет идеалов, возносящих горé, есть только цепи, хотя и невидимые, но связывающие еще более прочно, чем тюремные кандалы. И никакими подвигами, никакими «добрыми делами» не дано человеку спастись из места своего «бессрочного заключения». Обеты «исправиться», которые он давал в каторге, стали казаться ему кощунственными. С ним произошло приблизительно то же, что и с Лютером, который с таким неподдельным ужасом и отвращением вспоминал об обетах, данных им при вступлении в монастырь: «*ессе, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam*»*.

Это новое «видение» и составляет основную тему «Записок из подполья», одного из самых замечательных произведений не только русской, но и мировой литературы. В этой небольшой вещи, как известно, все увидели, и до сих пор хотят видеть, только «обличение». Где-то, в подполье, есть такие жалкие, больные, несчастные, обиженные судьбой, ненормальные люди, которые в своем бессмысленном озлоблении доходят до геркулесовских столбов отрицания. И будто бы это только теперь, в наши дни, появились такие люди, а прежде их совсем и не было. Правда, сам Достоевский много способствовал такого рода истолкованию, он даже подсказывает его в сделанном им к «Запискам» примечании*. И, может быть, он был при этом правдив и искренен. Истины, подобные тем, которые открылись подпольному человеку, по самому своему происхождению таковы, что их можно высказать, но нельзя и нет надобности делать их предметом общего, постоянного достояния. Их, как я уже указывал, не удастся сделать своей собственностью даже тому, кому они открылись. Сам Достоевский до конца своей жизни не знал достоверно, точно ли он видел то, о чем рассказал в «Записках из подполья», или он бредил наяву, выдавая галлюцинации и призраки за действительность. Оттого так своеобразна и манера изложения «подпольного» человека, оттого у него каждая последующая фраза опровергает и смеется над предыдущей. Оттого эта странная череда и даже смесь внезапных, ничем не объяснимых восторгов и упоений с безмерными, тоже ничем не объяснимыми

отчаяниями. Он точно сорвался со стремнины и стремглав, с головокружительной быстротой несется в бездонную пропасть. Никогда не испытанное, радостное чувство полета и страх пред беспочвенностью, пред всепоглощающей бездной.

С первых же страниц рассказа мы чувствуем, какая огромная, на наше суждение, сверхъестественная (на этот раз, быть может, наше суждение не обманывает — вспомните об ангеле смерти) сила подхватила его. Он в исступлении, он «вне себя» (или, как обычно говорил Достоевский, «не в себе»), он мчится вперед, сам не зная куда, он ждет, сам не зная чего. Прочтите отрывок, которым заканчивается первая глава записок: «Да-с, человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным, деятель — существом по преимуществу ограниченным. Это сорокалетнее мое убеждение. Мне теперь сорок лет, а ведь сорок лет — это вся жизнь. Больше сорока лет жить неприлично, пошло, безнравственно! Кто живет дольше сорока лет — отвечайте искренне, честно? Я вам скажу, кто живет: дураки и негодяи живут. Я всем старцам это в глаза скажу, всем этим сребровласым и благоухающим старцам! Всему свету в глаза скажу! Я имею право так говорить, потому что сам до шестидесяти лет проживу! До семидесяти лет проживу! До восьмидесяти проживу! Поймите, дайте дух перевести!»*

III

И точно, уже с самого начала необходимо остановиться и перевести дух. И каждую следующую главу Достоевский мог бы закончить теми же словами: дайте дух перевести. И у него самого, и у читателя дух захватывает от той бурной и дикой стремительности, с какой «новые» мысли вырываются из неведомых до того глубин его встревоженной души. Он не знает даже, мысли ли это или просто наваждение. К добру они, ко злу? Спросить некого: на такие вопросы никто не может ответить. Никто — ни другие, ни сам Достоевский — не может быть уверен, что эти вопросы можно задавать, что они имеют какой-нибудь смысл. Но и отогнать их нельзя, и даже кажется иной раз не нужно. В самом деле, такая мысль: человек девятнадцатого столетия должен быть существом по преимуществу бесхарактерным, деятель — ограниченным. Что это такое: серьезное убеждение или пустые слова? На

первый взгляд, и вопроса быть не может: слова. Но позвольте напомнить, что один из величайших мыслителей древности, «всеми признанный» Плотин (о нем Достоевский, кажется, и не слышал) высказал ту же мысль, хотя в иной форме. И он утверждает, что «деятель» всегда ограничен, что сущность деятельности — самоограничение. Кому не под силу, кто не хочет «думать», «созерцать», тот действует*. Но Плотин, такой же «исступленный», как и Достоевский, эту мысль высказывает совершенно спокойно, как чуть ли не что-то само собою разумеющееся, всем известное и всеми признанное. Может быть, он и прав: когда хочешь сказать такое, что идет вразрез с общепринятыми суждениями, лучше всего совсем и не повышать голоса. Проблематическое, даже совершенно невероятное, преподнесенное как само собою разумеющееся, часто принимается как и в самом деле очевидное. Впоследствии и Достоевский иной раз пользовался таким приемом, но сейчас он слишком взволнован и встревожен нахлынувшими на него «откровениями» и далеко не владеет собой. Да и той школы, той опоры, которую имел за собой Плотин, у Достоевского не было. Плотин последний в целом ряде рожденных Грецией великих мыслителей. За ним — чуть ли не тысячелетие напряженнейшего философского творчества. Тут и стоики, и академики, тут Филон Александрийский, Аристотель, Платон, Сократ, Парменид. Все величайшие мастера и художники слова и мировые признанные авторитеты. Ведь и Платон знал «подполье» — только он назвал его пещерой и создал великолепную, прогремевшую на весь мир, притчу о людях как обитателях пещеры*. Но это он сумел так сделать, что никому и на ум не пришло, что платоновская пещера — есть подполье и что Платон — ненормальный, болезненный, озлобленный человек, по поводу которого другим нормальным людям полагается измышлять теории оздоровления и т. п. А между тем с Достоевским в подполье произошло то же, что и с Платоном в «пещере». Явились «новые глаза», и там, где «все» видели реальность, человек видит только тени и призраки, а в том, что «для всех» не существует, — истинную, единственную действительность. Не знаю, кто достиг больше своей цели: Платон, создавший идеализм и покоривший себе человечество, или Достоевский, рассказавший о своих видениях в такой форме, что все отшатнулось от подпольного человека. Я сказал «своей цели», но, пожалуй, я неточно, даже неправильно выразился. Едва ли у Достоевского или Пла-

тона была определенная, сознательная задача, когда один говорил о пещере, другой о подполье, как едва ли можно допустить сознательную цель у существа, впервые вырывающегося из небытия к бытию. Человека давит мучительное чувство небытия, чувство, которое на нашем языке и не имеет даже для себя особого названия. Это то — неизреченное, как принято говорить, — но на самом деле не неизреченное, а еще не осуществившееся. Может быть, до некоторой степени понятие об этом или хоть намек на это состояние мы дадим, если скажем, что тут чувство абсолютной невыносимости того состояния равновесия, законченности, удовлетворенности, в котором обычное сознание — «многие» у Платона или «всемство» (все мы) у Достоевского* — видит идеал человеческого достижения. Антисфен, считавший себя учеником Сократа, говорил, что он лучше готов сойти с ума, чем испытать чувство удовольствия*. И Диоген, в котором современники видели сошедшего с ума Сократа, тоже больше всего в мире боялся равновесия и законченности*. И, по-видимому, жизнь Диогена, в некоторых отношениях, полнее раскрывает пред нами сущность Сократа, чем блестящие диалоги Платона. Во всяком случае, тот, кто хочет постичь Сократа, должен, по меньшей мере, столь же вглядываться в отвратительное лицо Диогена, как и в прекрасный классический образ Платона. Сошедший с ума Сократ, быть может, и есть тот Сократ, который больше всего о себе расскажет. Ведь здравомыслящий человек — и умный, и глупый — говорит не о себе, а о том, что может быть нужно и полезно всем. Здравомыслящий человек только потому и здравомыслящий, что он высказывает годные для всех суждения. И даже сам видит только то, что всем и всегда нужно. Здравомыслящий человек есть, так сказать, «человек вообще». И, быть может, любопытнейший парадокс истории, над которым очень бы следовало задуматься философам, в том, что Сократ, бывший менее всего «человеком вообще», требовал от людей, чтобы они его считали человеком вообще *par excellence* и ничего другого в нем не искали. Этот завет Сократа принял от него и осуществил Платон. И только циники — предшественники христианских святых — пытались выдать миру великую тайну Сократа. Но циники прошли бесследно в истории. История тем и замечательна, что она с неслыханным, почти сознательно человеческим искусством замечает следы всего необычного и экстраординарного, происходившего в мире. Оттого-то и историки,

т. е. те люди, которые наиболее всего интересовались прошлым человечества, особенно прочно убеждены, что все в мире происходило всегда «естественно» и по «достаточным основаниям». Основная задача науки истории, как ее понимали всегда и понимают сейчас, в том именно и состоит, чтобы воссоздать прошлое как непрерывную цепь причинно меж собой связанных событий. Для историков Сократ был и должен был быть только человеком вообще. То, что в нем было собственно сократовского, «не имело будущего» и потому для историка как бы и не существовало. Историк ценит только то, что попадает в реку времени и питает ее, а остальное его не касается. Он даже убежден, что остальное бесследно исчезает. Ведь это «остальное», то, что из Сократа делало Сократа, не есть ни материя, ни энергия, которая оберегается от гибели никем не созданными, а потому вечными законами. Собственно, Сократ для историка это то, что ничем не охранено. Пришел — ушел. Был — нет. Это ни в какой, ни в земной, ни во вселенской экономии учету не подлежит. Важен Сократ «деятель», тот, который оставил после себя следы в потоке общественного бытия. «Мысли» Сократа нам нужны и теперь. Нужны и некоторые поступки и дела его, которые могут служить образцом для других, — как, например, его мужество и спокойствие в час смерти. Но сам Сократ — разве он кому-нибудь нужен? Оттого он и исчез бесследно, что никому не нужен. Был бы нужен, был бы и «закон», надежно его охраняющий. Есть ведь «законы» сохранения материи, не допускающие, чтоб хоть один атом превратился в небытие.

IV

Глазами историка, естественными глазами смотрел и Достоевский на жизнь. Но когда явились вторые глаза, он увидел другое. «Подполье» — это вовсе не та мизерная конура, куда Достоевский поместил своего героя, и не его одиночество, полнее которого не бывает ни под землей, ни на дне морском, выражаясь языком Толстого*. Наоборот, — это нужно себе всегда повторять — Достоевский ушел в одиночество, чтоб спастись, по крайней мере попытаться спастись, от того подполья (по-платоновски — пещеры), в котором обречены жить «все» и в котором эти же все видят единственно действительный и даже единственно возможный мир, т. е. мир, оправданный разумом. То же наблюдаем мы и у средневековых мона-

хов. И они больше всего боялись того «равновесия» душевного, в котором наш разум уверенно видит последнюю земную цель. Аскетизм и самобичевания имели своей задачей отнюдь не умерщвление плоти, как это обычно думают. Монахи и пустынники, изнурявшие себя постом, бдением и т. п. «трудами», прежде всего стремились вырваться из того всемства, о котором говорит у Достоевского подпольный человек и которое на школьном философском языке называется «сознание вообще». Основное правило, *Exercitia spiritualia*, формулируется Игнатием Лойолой в следующих словах: «quanto se magis reperit anima segregatam et solitariam, tanto aptiorem se ipsam reddit ad quaerendum intelligendumque Creatorem et Dominum suum»*.

Всемирство — главный враг Достоевского, то «всемирство», без которого люди считают существование совершенно невыносимым. Еще Аристотель провозгласил: человек, который ни в ком не нуждается, есть либо Бог, имеющий все в себе самом, либо дикий зверь*. Достоевский, как и спасавшие свою душу святые, всегда слышал какой-то таинственный голос: дерзай, ступай в пустыню, в одиночество. Будешь либо зверем, либо богом. Причем, вперед ничего не известно. Прежде откажись от всемства, а там — видно будет. Впрочем, по-видимому, даже и того хуже: если откажешься от всемства, то сперва превратишься в зверя и только потом — когда потом, этого никто не знает, — наступит, и то не наверное, последнее великое превращение, возможность которого Аристотель допускал, конечно, лишь затем, чтобы не отказаться от полноты теоретической формулировки. Разве не очевидно, не самоочевидно, что человек может обратиться в дикого зверя, но что богом ему не дано стать? Общечеловеческий опыт, опыт нашего многотысячелетнего исторического существования, с достаточной убедительностью подтверждает общие соображения разума: в зверей люди сплошь и рядом обращаются — и в каких грубых, тупых, диких зверей, — богов же среди людей еще не было. И личный опыт «подпольного» человека таков же. Прочтите его собственные признания. На каждой почти странице он рассказывает про себя почти невероятные вещи, в которых, пожалуй, и дикий зверь постыдился бы признаться. «На деле мне надо знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего. Мне надо спокойствия. Да, я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться или чтоб мне чаю не пить? Я скажу,

что свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить. Знала ли ты это или нет? Ну, а я вот знаю, что я мерзавец, подлец, себялюбец, лентяй»*. И на следующей странице еще: «я самый гадкий, самый смешной, самый мелочный, самый завистливый, самый глупый из всех на земле червяков»*. Такими признаниями пересыпаны все «Записки». И, если вам угодно, можете добавить от себя, сколько придет в голову, превосходных степеней от разных унижительных слов: подпольный человек ни от чего не откажется, все примет и еще поблагодарит вас за изобретательность. Но не торопитесь торжествовать над ним: такие же признания вы найдете в книгах и исповедах величайших святых. Все они считали себя «самыми» — непременно *самыми* — безобразными, гнусными, пошлыми, слабыми, бездарными существами на свете. Бернард Клервоский, св. Тереза, ее ученик Джиованни дель Кроче и кто угодно из святых до конца своей жизни *все* были в безумном ужасе от своей ничтожности и греховности*. Весь смысл христианства и вся та великая жажда искупления, которая была главным двигателем духовной жизни раннего или позднего средневековья, родились из такого рода прозрений. *Cur Deus homo?* Почему понадобилось Богу стать человеком и вынести те неслыханные муки и надругания, о которых повествуют Евангелия*? Ведь только потому, что иначе нельзя было спасти и искупить мерзость и ничтожность человека. Так безмерно велика человеческая низость, так глубоко пал человек, что никакими земными сокровищами нельзя было уже искупить вину его — ни золотом, ни серебром, ни гекатомбами, ни даже делами величайшего подвижничества. Потребовалось, чтоб Бог отдал своего единственного Сына, потребовалась такая жертва из жертв — иначе нельзя было спасти грешника. Так верили, так видели, так буквально говорили святые. То же увидел и Достоевский, когда отлетел от него ангел смерти, оставив ему неприметно новые глаза. В этом смысле «Записки из подполья» могут быть лучшим комментарием к писаниям прославленных святых. Я не хочу этим сказать, что Достоевский излагал «своими словами» то, о чем узнал из чужих книг. Если б он ничего и не слышал о жизни святых, он все же написал бы свои «Записки». И есть все основания думать, что в то время, когда он описывал подполье, он очень мало знал книги святых. Это обстоятельство придает особую ценность «Запискам». Достоевский не чувствует за собой решительно

никакого авторитета и поддерживающего его предания. Он говорит за свой страх, и ему кажется, что он один только, впервые с тех пор, как стоит мир, увидел то необычайное, что ему открылось. «Я один — а они все»*, с ужасом восклицает он. Вырванный из «всемства», из того единственно реального мира, который свою реальность только на всемстве и основывает, ибо какое другое основание мир мог когда-либо отыскать для себя, Достоевский точно повис в воздухе. Почва ушла из-под его ног, и он не знает, что это такое: начало гибели или чудо нового рождения. Может ли человек существовать, не опираясь ни на что, или ему предстоит самому в ничто обратиться, раз он утратил под ногами почву? Древние говорили, что боги тем отличаются от смертных, что никогда не касаются ногами земли, что им не нужна опора, почва*. Но то — боги, да еще притом древние, языческие боги, т. е. мифологические, сказочные, выдуманные боги, так основательно высмеянные современной научной мыслью...

Достоевский все это знает, как и всякий другой, лучше, чем всякий другой. Знает, что и древние боги и новый Бог давно уже выведены разумом за пределы возможного опыта и превращены в чистые идеи. Современная ему русская литература возвестила это со всей торжественностью, которая допускалась тогдашней цензурой. Да и западноевропейская литература с ее философскими столпами, Кантом и Контом, была достаточно открыта Достоевскому, хотя ни Канта, ни Конта он никогда не читал. Да в чтении и надобности не было. «Пределы возможного опыта», девиз XIX столетия, передавшийся по наследству и нашему как глубочайшее прозрение научной мысли, стояли китайской стеной пред человеческой пытливостью. Ни для кого не было сомнения, что есть некий «опыт», коллективный и даже соборный опыт человечества, и что нам дано постигнуть только то, что не выходит за его пределы, точно определяемые нашим разумом. И вот этот «возможный опыт» и его «пределы», как они рисовались Канту и Конту, показались Достоевскому вновь возведенной кем-то тюремной оградой. Страшны были стены прежней каторжной тюрьмы, но из-за них виднелся все-таки краешек неба. А за пределами возможного опыта не было ничего видно. Тут был последний конец, завершение, — дальше уже некуда было идти. Стена с дантовской надписью: *lasciate ogni speranza**.

V

В «Записках из мертвого дома» Достоевский много рассказывает о бессрочных каторжных и об их отчаянных попытках побега. Знает человек, чем рискует и что ставит на карту. И как мало надежды на удачу. Уже в каторге Достоевского больше всего привлекали решительные люди, которые умеют ни перед чем не останавливаться. Он всячески старался разгадать их психологию — но разгадать ему так и не удалось. И не потому, чтоб у него не хватило наблюдательности или проницательности или что мысль его недостаточно напряженно работала, а потому, что тут разгадки и быть не может. «Решительность» ничем не «объяснишь». Достоевский мог только констатировать, что везде мало решительных людей, мало их и в каторге. Правильней было бы сказать, что решительных людей совсем и не бывает, а бывают только великие решения, которые «понять» нельзя, так как они обыкновенно ни на чем не основаны и, по существу своему, исключают всякие основания. Они не подходят ни под какое правило, они потому «решения» и потому «великие», что идут мимо и вне правил, а стало быть, и всяких возможных объяснений. В бытность свою на каторге Достоевский еще не дал себе в этом отчета. Он верил, как и все, что есть пределы человеческого опыта и что пределы эти определяются вечными, ненарушаемыми принципами. Но в «Записках из подполья» ему открылась новая, неслыханная истина: таких вечных принципов — нет. И закон достаточного основания, которым эти принципы держатся, только самовнушение влюбленной в себя и обоготворившей себя ограниченности. «Пред стеной непосредственные люди и деятели искренне пасуют. Для них стена не отвод, как для нас, не предлог воротиться с дороги, предлог, в который обыкновенно наш брат и сам не верит, но которому всегда очень рад. Нет, они пасуют со всей искренностью. Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое... Ну-с, такого-то вот непосредственного человека я и считаю нормальным человеком, каким хотела его видеть и сама нежная мать природа, любезно зарождающая его на земле. Я такому человеку до крайней меры завидую. Он глуп, я в этом с вами и не спорю, но, может быть, нормальный человек и должен быть глуп, почему вы знаете? Может быть, даже это очень красиво*». Вдумайтесь в эти слова, они стоят того, чтобы в них вдуматься.

Это не мимолетный дразнящий парадокс — это великое философское откровение, посетившее Достоевского. Конечно, оно выражено, как и все «новые» мысли подпольного человека, не в форме ответа, а в форме вопроса. И притом неизбежное «может быть», как бы умышленно затем и приставленное, чтобы превратить зарождающиеся ответы в новый, не допускающий никакого ответа вопрос. Может быть, нормальному человеку полагается быть глупым! Может быть, это даже красиво! И дальше — все то же: везде ослабляющее, дискредитирующее мысль «может быть», тот невыносимый для здравого смысла, дрожащий, мигающий полусвет, при котором исчезает всякая определенность очертаний и стираются границы между предметами, до того стираются, что не знаешь, где кончается один и начинается другой. Уверенность в себе пропадает, твердое движение в определенном направлении становится невозможным. И самое главное — вдруг это незнание начинает казаться не проклятием, а благодатным даром... «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек.., если бы его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы.., тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следовательно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О, младенец, о, чистое дитя!.. Выгода! Что такое выгода? А что если так случится, что человеческая выгода *иной раз* не только может, но и должна именно в том и состоять, что в ином случае себе худого пожелать, а не выгодного? А если так, если может быть такой случай, то все правило прахом пошло»*. Что привлекает Достоевского? Авось, внезапность, потемки, своеволие — как раз все то, что здравым смыслом и наукой почитается как нечто не существующее или существующее отрицательно. Достоевскому хорошо известно, что думают все. Знает он тоже, хотя он и не был знаком с учениями философов, что с древнейших времен неуважение к правилу считалось величайшим преступлением. И вот страшное подозрение закралось в его душу: что если именно в этом люди всегда заблуждались?!

Поразительно, что, не имея никакой научно-философской подготовки, он так верно разглядел, в чем основная, вековая проблема философии. «Записки из под-

поля» не обсуждаются и даже не называются по имени ни в одном философском учебнике. Нет иностранных слов, нет школьной терминологии, нет академического штемпеля: значит, не философия. На самом же деле, если была когда-либо сделана «Критика чистого разума», то ее нужно искать у Достоевского — в «Записках из подполья» и в его больших романах, целиком из этих записок вышедших. То, что нам дал Кант под этим заглавием, есть не критика, а апология чистого разума. Кант не дерзнул критиковать разум, несмотря на то, что, как ему казалось, он, благодаря Юму, проснулся от догматической дремоты. Как он поставил вопрос? Есть наука математика, есть науки естественные — возможна ли наука метафизика, логическая конструкция которой была бы той же, что и логическая конструкция *уже оправдавших* себя положительных наук. Это он считал критикой! И пробуждением! Но ведь прежде всего, если уже он хотел критиковать и проснуться, нужно было поставить вопрос о том, оправдали ли себя точно «положительные» науки и вправе ли они называть свое знание знанием? Не есть ли то, чему они нас учат, обман и иллюзия? Такого вопроса он не ставит: настолько он не пробудился от своего ученого сна. Он «убежден», что положительные науки «оправдали» себя «успехом», т. е. теми «выгодами», которые они принесли людям, — стало быть, они суду не подлежат, а сами — судят. И, если метафизика хочет существовать, она должна предварительно испросить санкции и благословения у математики и естествознания.

Дальнейшее известно: оправдавшие себя «успехом» науки стали науками только благодаря тому, что в их распоряжении был ряд «принципов», «правил» — синтетические суждения а priori. Правил незыблемых, всеобщих и необходимых, от власти которых не может освободить, по мнению Канта, смертного никакое пробуждение. А так как эти правила применимы в «пределах возможного опыта», а за этими пределами неприменимы, то, стало быть, метафизика, которая стремится (по мнению Канта) к запредельному, невозможна. Так рассудил Кант, воплотивший в свои суждения всю практику научного мышления исторического человечества. Достоевский, хоть он о Канте не имел никакого представления, поставил тот же вопрос — но его прозрение было много глубже. Кант глядел на мир общими человеческими глазами. У Достоевского были, как мы знаем, «свои» глаза.

У Достоевского не положительные науки судят метафизику, а метафизика — положительные науки. Кант спрашивает: возможна ли метафизика? Если возможна, будем продолжать попытки наших предшественников, если невозможна — бросим, возлюбим нашу ограниченность и поклонимся ей. Возможность — естественный предел — в нем есть нечто успокаивающее, даже мистическое. Это — вечная истина: *veritas aeterna*. Само католичество, опирающееся на откровение, учит: *Deus impossibilia non jubet* *.

Бог не требует невозможного. Но тут-то и проявляет себя «второе зрение». Подпольный человек, тот подпольный человек, который со столь ужасающей искренностью заявил нам, что он хуже всех людей на свете, вдруг, сам не зная по какому праву, срывается со своего места и резким, диким, отвратительным (все в подпольном человеке отвратительно), не своим голосом (у подпольного человека не свой голос, как и глаза у него не свои) кричит: ложь! обман! Бог *требует* невозможного. *Бог требует только невозможного*. Это «все вы» пасуете пред стеной и видите в стене что-то успокаивающее, окончательное, даже, как католики, мистическое. Но я вам заявляю, что ваши стены, ваше «невозможное» только предлог и отвод и ваш Бог, тот Бог, который не требует невозможного, есть не Бог, а гнусный идол — одна из тех больших или малых выгод, дальше которых вы никогда не шли и не пойдете. Метафизика невозможна! Стало быть — ни о чем, кроме метафизики, ни думать, ни говорить не буду... «У меня, господа, есть приятель... Приготовляясь к делу, этот господин тотчас же изложит вам велеречиво и ясно, как именно нужно поступить ему по законам рассудка и истины! Мало того, с волнением и страстью будет говорить вам о настоящих, нормальных человеческих интересах; с насмешкой укорит близоруких глупцов, не понимающих ни своих выгод, ни настоящего значения добродетели, и — ровно через четверть часа, без всякого постороннего повода, а именно по чему-то внутреннему, что сильнее всех его интересов, выкинет совершенно другое колесо, т. е. явно пойдет против всего, об чем сам и говорил: ну, одним словом, против всего». * Против какого такого «всего»? И что это за «внутреннее», которое сильнее всех «интересов»? «Все» — это, выражаясь школьным языком, законы рассудка и совокупность «очевидностей». «Внутреннее» — «иррациональный остаток», находящийся за пределами возможного опыта. Ибо тот опыт, с которого,

по Канту (Кант — нарицательное имя; Кант это всемы, все мы), начинается всякое знание и из которого выросла наша наука, не включает и не хочет включить то «внутреннее», о котором говорит Достоевский. «Опыт» Канта есть коллективный опыт человечества, и только популярное, торопливое истолкование смешивает его с фактами материального или духовного бытия. Иначе говоря, этот «опыт» уже непременно предполагает готовую теорию, т. е. систему правил, законов, о которых Кант, конечно, правду сказал, что не природа людям, а люди природе диктуют законы. Но тут-то и начинается коренное расхождение и взаимное «непонимание» между школьной философией, с одной стороны, и устремлениями Достоевского — с другой. Как только Кант слышит слово «закон» — он обнажает голову: не смеет и не хочет спорить. Раз диктуются законы, значит — власть, раз власть, значит, нужно покориться, ибо высшая добродетель человека в покорности. Но, конечно, не живой «человек» диктует законы природе. Такой человек и сам только природа, т. е. то, что подчиняется. Высшая, последняя, окончательная власть принадлежит «человеку вообще», т. е. началу идеального, равно далекому и от одушевленного существа, и от неодушевленного тела. Иначе говоря: над всем, что есть, стоит принцип, правило, закон. Наиболее адекватное, хотя и не столь соблазнительное выражение кантовской мысли было бы: не природа и не человек диктует законы, а природе и человеку диктуются законы законами же. Иначе говоря, в начале был закон. Если бы Кант так выразил свое основное положение, он был бы ближе и к научному мировоззрению, которое он стремился оправдать, и, вместе с тем, к обычному здравому смыслу, из которого научное мировоззрение и выросло*. Тогда бы исчезла разница между теоретическим и практическим разумом, т. е. был бы достигнут философский идеал: «Поступай так, чтоб принцип твоего поведения мог стать всеобщим законом»*. Т. е. «правило» есть то, чем оправдывается поступок, подобно тому как в правиле выражается и истина. И природа, и мораль выросли из правил, из автономных, самодовлеющих принципов, которые одни имеют надэмпирическое, вневременное бытие. Повторяю еще раз: Кант не сам все это выдумал — он только отчетливее формулировал то, к чему привела людей научная мысль. Вместо сонма свободных, невидимых духов — индивидуальных и капризных, которыми мифология наполнила мир, наука создала новый мир призраков, — призра-

ков, всегда себе равных и неизменимых, и в этом усмотрела окончательное преодоление древнего суеверия. В этом сущность идеализма, в этом современность видит высшее, последнее достижение.

Достоевский, хотя и не имел профессиональной подготовки, с необычной чуткостью понял, как должен быть поставлен основной вопрос философии: возможна ли метафизика как наука?

Но, во 1-х, почему метафизика должна быть наукой? Во 2-х, какой смысл в наших устах имеет слово «возможный»? Наука предполагает как свое необходимое условие то, что Достоевский называл «всемством», т. е. всеми признанные суждения. Есть такие всеми признанные суждения, и эти суждения имеют огромные, сверхъестественные преимущества перед суждениями, не принятыми всеми: только они называются истинными. Достоевский превосходно понимал, почему наука и здравый смысл так гонятся за всеобщими и необходимыми суждениями. «Факты» сами по себе не «обогащают» нас, не приносят никаких выгод. Что с того, если мы подметили, что камень согрелся на солнце, кусок дерева держался на воде, несколько глотков воды утолили жажду и т. п. Науке отдельные факты не нужны, она даже не интересуется ими. Ей нужно то, что факты чудесным образом превращает в «опыт». Когда я получаю право сказать: солнце всегда согревает камень, дерево никогда не тонет в воде, вода всегда утоляет жажду и т. п., только тогда добывается научное знание. Иначе говоря: знание становится знанием лишь постольку, поскольку мы в факте открываем «чистый» принцип, то невидимое глазу «всегда», тот всемогущий призрак, который унаследовал власть и права изгнанных из мира богов и демонов. То же, что и в физическом мире, наблюдаем мы и в мире нравственном. И там место богов заняли принципы: уничтожьте принципы — и все смешается, не будет ни добра, ни зла, подобно тому как и в мире внешнем, если исчезнут законы, все что угодно будет возникать из всего чего угодно. Само представление об истине и лжи, о добре и зле предполагает вечный, неизменный порядок. Это и стремится выявить наука, создавая теорию. Если мы знаем, что солнце *не может* не согреть камень, дерево *не может* тонуть в воде, что вода *необходимо* утоляет жажду, т. е. если мы можем наблюдаемый факт превратить в теорию, поставив его под охрану невидимого, но вечного, никогда не возникшего и потому никогда не могущего исчезнуть закона, — у нас есть наука.

То же нужно сказать и о морали. И она держится только законом: все должны поступать так, чтоб в поступках их проявлялась безусловная готовность подчиниться правилу. Только при таком условии возможно социальное существование человека. Все это Достоевский знал превосходно, хотя в истории философии был настолько несведущ, что ему казалось, будто идея «чистого разума» как единственного властителя и господина вселенной была изобретена в самое последнее время и творцом ее был Клод Бернар*. И что, тоже в самое последнее время, кто-то — по-видимому, все тот же Клод Бернар — выдумал новую науку, «эффику», которая окончательно решила, что и над людьми единственный хозяин все тот же закон, навсегда вытеснивший Бога*. Достоевский умышленно влагает свои собственные философские размышления в уста невежественного Димитрия Карамазова. Образованные люди — даже Иван Карамазов — все на стороне Клода Бернара с его «эффикой» и «законами природы». Очевидно, что от его пронизательности не укрылось то обстоятельство, что научная вышколенность ума в каком-то смысле парализует человеческие силы и обрекает нас на ограниченность. Конечно, он мог об этом прочесть и в Библии. Но кто не читал и не знает Библии? Наверное, и Клод Бернар, и те, у кого Клод Бернар учился, читали Библию. Но неужели в этой книге искать философскую истину? В книге невежественных, почти незатронутых культурой людей? Другого выхода Достоевский не находил. И ему пришлось, вслед за блаженным Августином, воскликнуть: *Surgunt indocti et rapiunt caelum* — Бог весть откуда приходят невежественные люди и восхищаются небо*.

VI

Surgunt indocti et rapiunt caelum! Чтоб восхитить небо, нужно отказаться от учености, от основных идей, которые мы впитали в себя с молоком матери. Больше того, нужно отказаться, как мы могли уже убедиться из приведенных цитат, вообще от идей, т. е. усомниться в той чудотворной их силе, при посредстве которой они превращают факты в «теорию». Научное мышление наделило идеи высшей прерогативой: они решали и судили, что возможно и что невозможно, они определяли границу между действительностью и мечтой, между добром и злом, должным и не должным. Мы помним первый бешеный,

безудержный наскок подпольного человека на застывшие в сознании своих суверенных, неотъемлемых прав самоочевидности. Слушайте дальше — но забудьте и думать, что вы имеете дело с оплеванным, ничтожным петербургским чиновником. Диалектика Достоевского, как в «Записках из подполья», так и в других его произведениях, может быть свободно поставлена наряду с диалектикой какого угодно из признанных европейских философов, а по смелости мысли — я этого не боюсь сказать — едва ли многие из избранников человечества сравнятся с ним. Что же до самопрезрения — еще раз повторю — он делит его со всеми святыми всего мира...

«Продолжаю о людях с крепкими нервами... Эти господа... пред невозможностью тотчас же смиряются. Невозможность — значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж нечего морщиться, принимай как есть. Уж как докажут тебе, что, в сущности, одна капелька твоего собственного жира тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных, так уж принимай, нечего делать-то, потому дважды два — математика. Попробуйте возражать! — Помилуйте, закричат вам, возражать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивает: ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следовательно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена и т. д., и т. д. Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что это каменная стена, а у меня сил не хватило. Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение, и вправду заключает хоть какое-нибудь слово на мир единственно потому, что она дважды два четыре! О, нелепость нелепостей! То ли дело все понимать, все сознать, все возможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих стен, если вам мерзит примириться: дойти, путем самых неизбежных логических комбинаций, до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и, вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно заме-

реть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, никогда и не найдется, что тут подмен и шулерство, что тут просто бурда. — неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности, у вас все-таки болит, и чем больше неизвестно, тем больше болит» *... Может быть, вы уже устали следить за Достоевским и за его отчаянными попытками преодолеть непреодолимые самоочевидности? Вы не знаете, серьезно ли он говорит или дразнит вас изощренной софистикой. Ну можно ли, в самом деле, не пасовать перед стеной? Противопоставлять природе, которая делает свое, не спрашивая вас, наше слабое, ничтожное я, да еще притом самоуверенно квалифицировать суждения, такую возможность отрицающие как «нелепость нелепостей»? Но ведь Достоевский и усомнился в том, вправе ли наш разум судить о возможном и невозможном. Такого вопроса «теория познания» не ставит. Ибо если разуму не дано судить о возможном и невозможном, то кому же тогда судить? Тогда, стало быть, все — возможно и все — невозможно. А тут Достоевский, словно насмехаясь над нами, и сам признает, что сил-то у него нет, чтоб пробить стену. Значит, признает какую-то невозможность, какие-то пределы. Зачем же он только что утверждал противоположное? Ведь таким образом мы придем уже к абсолютному хаосу, или даже не к хаосу, а к какому-то грандиозному ничто, в котором вместе с правилами, законами и идеями исчезнет и всякая действительность. Но, по-видимому, за известными гранями приходится и такое испытать. Человек, освобождающийся от кошмарной власти посторонних идей, подходит к чему-то столь необычному и столь новому, что ему должно казаться, что он вышел из области действительности и подошел к вечному, изначальному небытию. Достоевский был не первым из людей, которому пришлось испытать это невообразимо страшное чувство перехода в инобытийное существование, состояние человека, вынужденного отказаться от той опоры, которая нам дается «принципами». За полторы тысячи лет до него величайший философ Плотин, тоже подобно Достоевскому попытавшийся взлететь над нашим «опытом» — знанием, рассказывает, что первое впечатление от этого взлета такое, будто все исчезло, и безумный страх, что осталось только чистое ничто *. Прибавлю, что Плотин не все рассказал и, пожалуй, главное утаил. По-видимому, не только первое, но и второе, и все последующие впечатления

остаются такие же. Душа, выброшенная за нормальные пределы, никогда не может отделаться от безумного страха, что бы нам ни передавали об экстатических восторгах.

Тут восторг не погашает и не исключает ужасов. Тут эти состояния органически связаны: чтоб был великий восторг, нужен великий ужас. И нужно сверхъестественное душевное напряжение, чтоб человек дерзнул противопоставить себя всему миру, всей природе и даже последней самоочевидности: «все» не считается со мной, но и я не считаюсь с «все». Пусть «все» торжествует. Достоевскому доставляет даже особого рода наслаждение повествовать о своих непрерывных поражениях и неудачах. Никто ни до него, ни после не описывал с такой томительной, выматывающей душу обстоятельностью унижения и муки раздавленного «самоочевидностями» человека. Достоевский не успокаивается, пока ему не удастся вырвать у самого себя признания: «да разве сознающий человек может уважать себя»*. И точно, кто может уважать бессилие и ничтожество? А все «Записки» только и свидетельствуют о бессилии и унижениях. Подпольного человека бранят, выталкивают, бьют, что угодно с ним делают. А он словно ищет случая еще, еще и еще «претерпеть». Точно чем больше его оскорбляют и унижают, унижают — тем ближе он к своей заветной цели. А цель одна, как мы знаем: вырваться из пещеры, из того замороженного царства, где над человеком господствуют законы, принципы, самоочевидности, — из «идеального» царства «здоровых» и «нормальных» людей. Подпольный человек — самое несчастное, жалкое, обиженное существо. Но «нормальный» человек, т. е. человек, живущий в том же подполье, только не подозревающий, что подполье есть подполье, и убежденный, что его жизнь есть настоящая, высшая жизнь, его знание — наиболее совершенное знание, его добро — абсолютное добро, что он альфа и омега, начало и конец всего: такой человек даже в подпольном герое вызывает гомерический хохот. Прочтите, как описывает Достоевский «нормальных» людей, и спросите, что лучше, мучительные ли судороги «сомнительного» пробуждения или тупая, серая, зевающая, удушающая прочность «несомненного» сна. Тогда, быть может, вам не покажется таким парадоксальным противопоставление одного человека «всей» природе. При всей видимой бессмыслице, это все-таки не так «бессмысленно», как апофеоз «всемства», той золотой середины, при которой только и могли вырасти наше «знание» и наше «добро».

Аристотеля (когда Достоевский называет Клода Бернара, он *de facto* имеет в виду Аристотеля) его биограф называет «преувеличенно умеренным»*. И точно, Аристотель был гением и несравненным певцом «всемства», т. е. середины и посредственности*. Он впервые твердо установил принцип: «законченность есть признак совершенства»*, он и создал идеальную, навеки образцовую систему знания и «эффики». Не случайно, конечно, средние века, когда «пределы возможного опыта» расширялись до фактической беспредельности, так прочно держались аристотелевской философии. Аристотель был необходим богословам, как римская государственная организация — папам. Католичество было и должно было быть *complexio orrositorum**: без «умеряющего» Аристотеля и римских юристов оно никогда бы не добилось победы на земле...

Может быть, теперь именно уместно указать и на то обстоятельство, что в русской литературе Достоевский не стоит одиноко. Впереди его и даже над ним должен быть поставлен Гоголь. Все произведения Гоголя — и «Ревизор», и «Женитьба», и «Мертвые души», и даже его ранние рассказы, так весело и красочно рисуящие малороссийский «быт», — одни непрерывающиеся записки из подполья. Пушкин, читая Гоголя, воскликнул: «Боже, какая грустная Россия!»* Но Гоголь не о России говорил — ему весь мир представлялся замороженным царством. Достоевский понимал это: «изображения Гоголя, — писал он, — давят ум непосильными вопросами»*. «Скучно жить на этом свете, господа!»* — этот страшный вопль, который как бы против воли вырвался из души Гоголя, не к России относился. Не потому «скучно», что на свете больше чем хотелось бы Чичиковых, Ноздревых, Собакевичей. Для Гоголя Чичиковы и Ноздревы были не «они», не другие, которых нужно было бы «поднять» до себя. Он сам сказал нам — и это не лицемерное смирение, а ужасающая правда, — что не других, а себя самого описывал и осмеивал он в героях «Ревизора» и «Мертвых душ». Книги Гоголя до тех пор останутся для людей запечатанными семью печатями, пока они не согласятся принять это гоголевское признание. Не худшие из нас, а лучшие — живые автоматы, заведенные таинственной рукой и не дерзающие нигде и ни в чем проявить свой собственный почин, свою личную волю. Некоторые, очень немногие, чувствуют, что их жизнь есть не жизнь, а смерть. Но и их хватает только на то, чтоб подобно гоголевским мертвецам изредка, в глухие ночные часы, вырваться из

своих могил и тревожить оцепеневших соседей страшными, душу раздирающими криками: душно нам, душно! Сам Гоголь чувствовал себя огромным, бесформенным Виём, у которого веки до земли и который не в силах их хоть чуть-чуть приподнять, чтоб увидеть краешек неба, открытый даже жалким обитателям мертвого дома. Его сверкающие остроумием и несравненным юмором произведения — самая потрясающая из мировых трагедий, как и его личная жизненная судьба. И его посетил грозный ангел и наделил проклятым даром второго видения. Или этот дар не проклятие, а благословение? Если бы хоть на этот вопрос можно было ответить! Но весь смысл второго видения в том, чтоб задавать вопросы, на которые нет ответов, и именно потому, что они так настоятельно требуют ответов*. Бесчисленный сонм чертей и иных могучих духов не мог приподнять веки Вию. Не может открыть глаза и Гоголь, хотя весь он сосредоточен на одном помысле, на одном желании. Он может только терзать себя и безумствовать — отдать себя в руки духовному палачу отцу Матвею*, уничтожать свои лучшие рукописи, писать дикие письма друзьям своим. И, по-видимому, в каком-то смысле эти беспощадные самоистязания, этот неслыханный духовный аскетизм «нужнее», чем его дивные литературные произведения. Может быть, нет иного способа, чтоб вырваться из власти «всемства!» Гоголь не употребляет этого слова. Гоголь даже ничего не слышал о Клоде Бернаре и никогда, конечно, не подозревал, что Аристотель заморозил мир законом противоречия и другими самоочевидностями. Гоголь не получил никакого образования и был *indoctus* в такой же степени, как и те галилейские плотники и рыбаки, о которых говорит бл. Августин*. И все-таки — а может быть, именно потому еще мучительней, чем Достоевский, — он чувствовал над собой и всем миром страшную власть чистого разума, тех идей, которые создал «нормальный», непосредственный человек и которые выявила и прославила теоретическая философия, принявшая наследие Аристотеля.

VII

Мне уже приходилось однажды указывать, что самое верное, т. е. единственно исчерпывающее определение философии мы находим у Плотина*. На вопрос, что такое философия, он отвечает: τὸ τισιώτατον, т. е. самое важное. Помимо того, что этим определением, как будто

даже без заранее обдуманного намерения, разрушаются существовавшие уже в древности перегородки, коими философия отграничивалась от соседних с ней областей религиозного творчества и искусства — ибо ведь и художник и пророк ищут τὸ τιμιώτατον, — помимо того, в определении Плотина философия не только не ставится под контроль и начало науки, но прямо ей противопоставляется. Науке нет дела до важного и не важного. Наука объективна, бесстрашна. Ей все — равно. Она спокойно зрит на правых и виновных, не ведает ни жалости, ни гнева. Но так как там, где нет гнева и жалости, где равнодушно относятся к правым и виновным, где все «явления» только классифицируются, но не квалифицируются, не может быть важного и не важного, то, стало быть, философия, определяемая как τὸ τιμιώτατον, уже ни в коем случае не может быть наукой. Даже больше того, она необходимо должна столкнуться с наукой, и как раз в основном вопросе о своем суверенитете. Наука претендует на достоверность, т. е. на всеобщность и необходимость своих утверждений. В этом ее сила, историческое значение и великий, величайший соблазн. Повторю еще раз: глубоко заблуждаются те ученые — а таких множество, — которые воображают, что они только «собирают и описывают факты». Факты сами по себе для науки совершенно не нужны, даже для таких наук, как ботаника, зоология, история, география. Науке нужна теория, т. е. то, что чудесным образом превращает однажды происшедшее, для обычного глаза «случайное», — в необходимое. Отнять у науки это суверенное право — значит свести ее с пьедестала, обессилить ее. Самое простое описание самого простого факта уже предполагает верховную прерогативу — прерогативу последнего суда. Наука не констатирует, а *судит*. Она не изображает действительность, а творит истину по собственным, автономным, ею же созданным законам. Наука, иначе говоря, есть жизнь пред судом разума. Разум решает, чему быть и чему не быть. Решает он по собственным — этого нельзя забывать ни на минуту — законам, совершенно не считаясь с тем, что он именует «человеческим, слишком человеческим»*. Материя и энергия неуничтожимы, а Сократ и Джордано Бруно уничтожимы, постановляет разум: и все беспрекословно повинуются, никто не дерзает и вопроса поставить, почему разум издал такой закон, почему он так отечески заботливо охранил материю и энергию и забыл о Сократе и Бруно! И еще меньше дерзают поставить другой вопрос.

Положим, что разум и постановил этот возмутительный закон, пренебрегши всем, что свято для людей, всем τὸ τίσις αὐτοῦ, но откуда он взял силы провести свое решение? Да еще так, что за все бесконечное существование мира ни разу не случилось, чтоб хоть один атом пропал бесследно и хоть один не то уж пудо-фут, но золотнико-дюйм энергии растаял в пространстве? Ведь это самое настоящее, неслыханное чудо! Тем более, что, собственно говоря, никакого разума и нет. Попробуйте найти его, указать: ничего не выйдет. Чудеса он творит как наиреальнейшее существо, а существования не имеет. И мы все, приученные к самому крайнему недоверию, такое чудо спокойно допускаем — ибо наука, создаваемая разумом, умеет хорошо заплатить нам: из ничего не стоящих «фактов» создает «опыт», благодаря которому мы становимся «властелинами над природой». Разум привел человека на высокую гору и, указывая на весь мир, сказал: все отдам тебе, если, падши, поклонись. Человек *поклонился* и получил, хотя, правда, далеко не сполна, обещанное. С тех пор величайшей обязанностью человека считается обязанность поклоняться разуму. Нам даже представляется немислимым, т. е. в каком-то смысле невозможным, иное отношение к разуму. Относительно Бога есть заповедь: возлюби Господа Бога всем сердцем и душой. Разум обходится без заповеди: и так возлюбят, без всякого приказа. Теория познания только воспеваает разум, допрашивать же его никто не решается, и еще меньше решаются оспаривать его суверенные права. Чудо превращения фактов в «опыт» всех покорило и соблазнило, все признали, что разум судит, но сам суду не подлежит.

Достоевский своими вторыми глазами скоро увидел, что «опыт», с которого люди начинают свою науку, есть не действительность, а теория. И что теория не может оправдываться никакими успехами, завоеваниями, даже чудесами. И он поставил вопрос, вправе ли «всемство» (от него же и пошли самоочевидности) пользоваться теми высокими прерогативами, которые оно искони себе присвоило, иначе говоря, вправе ли разум автономно судить, не давая в том никому отчета, или мы имеем тут дело с освященным веками захватом. Таким образом, спор «всемства» с отдельным, живым человеком представлялся ему не как спор об истине, а как спор о праве. Всемство захватило власть — нужно отбить ее, и, чтоб отбить, прежде всего нужно перестать верить в закономерность захвата и сказать себе, что противник держится не собст-

венными силами, а нашей верой в его силы. «Законы природы» с их непреоборимостью, истины с их самоочевидностью, — может быть, только «наваждение», такое же самовнушение или внушение извне, какое бывает у петуха, если обвести вокруг него меловую черту. Петух не выйдет за черту, как если бы это была не черта, а каменная стена. И если бы петух умел «мыслить» и выражать свои мысли в словах, он бы создал теорию познания, говорил о самоочевидностях и в меловой черте видел предел возможного опыта. А раз так, стало быть, с предпосылками научного знания нужно бороться уже не доказательствами, а совсем иными приемами. Доказательства годились лишь до того, пока в душе была еще вера в предпосылки, которыми они только и держались. Но раз веры нет, нужно другое. «Дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти: по крайней мере, человек всегда боялся этого дважды два четыре, а я и теперь боюсь. Положим, что человек только то и делает, что отыскивает эти дважды два четыре, океаны переплывает, жизнью жертвует в этом отыскании, но отыскать, действительно найти, — ей-Богу, как-то боится... Но дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды два четыре — превосходная вещь; но если уж все хвалить, то и дважды два пять тоже премилая вещьца» *. Вы не привыкли к таким возражениям против философских теорий, вы, пожалуй, оскорблены тем, что, говоря о теории познания, я позволяю себе цитировать такие места из Достоевского. Вы были бы правы, и возражения точно были бы неуместны, если бы не поднят был вопрос о захвате, если бы тут шел вопрос о праве. Но в том-то и дело, что «дважды два четыре» или разум со всеми его самоочевидностями не хотят допустить спора о праве. Да и не могут, ибо допустить такой спор для них значило бы погубить наверняка свое дело. Они не хотят судиться, они хотят быть и судьями и законодателями и всякого, кто этого права за ними не признает, предают анафеме, отлучают от всечеловеческой, вселенской церкви. Тут кончается всякая возможность спора, тут начинается тяжелая, отчаянная борьба, борьба на жизнь и на смерть. Подпольный человек от имени разума объявлен лишенным покровительства законов. Законы, как мы знаем, покровительствуют только материи, энергии и принципам. Сократ, Джордано Бруно и какой хотите вы, ве-

ликий и малый, человек — все оказываются ничем и никем не охраняемыми. И вот, ничтожный, забитый, жалкий человек дерзает встать на защиту своих «мнимых» прав. И посмотрите, насколько глубже и проникновеннее взгляд этого отверженного чиновника, чем рассуждения многих заправских ученых. Обычно философ борется с материализмом и очень гордится, если ему удастся собрать несколько более или менее удачных соображений для опровержения своих противников. Достоевский же, дальше Клода Бернара не пошедший, даже не удостоивает материалистов спора. Он знает, что материализм сам по себе бессилен, что держится он только идеализмом, идеями, т. е. все тем же разумом, не признающим над собой никакого начала. Но как свергнуть его, этого самоуверенного тирана, какие методы для борьбы придумать? Не забывайте, что спорить с ним невозможно. Все доказательства — разумные доказательства, т. е. затем только и созданные, чтоб поддерживать исходящие от разума директивы. Остается одно: насмеяться, браниться и на все, что требует разум, отвечать решительным отказом. Разум создает нормы и благословляет нормальных людей, Достоевский ему отвечает: «почему вы так твердо, так торжественно убеждены, что только одно нормальное и положительное — одним словом, только одно благоденствие нужно? Не ошибается ли разум в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно только благоденствие? Ведь, быть может, он ровно настолько же любит страдание?.. А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти — и это факт. Тут уже и со всемирной историей нечего справляться, спросите себя самого, если вы только жили. Что же касается моего личного мнения, то любить только одно благоденствие даже как-то и неприлично. Хорошо ли, дурно ли, но разломать иногда что-нибудь даже очень приятно. Я ведь тут собственно не за страдание стою и не за благоденствие. Стою я... *за свой каприз и чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится.* Страдания, например, в водевилях не допускается, я это знаю. В хрустальном дворце оно немислимо: страдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усомниться? А между тем я уверен, что человек от *настоящего страдания, т. е. от разрушения и хаоса никогда не откажется** (везде подчеркнуто мною). Пред лицом таких «возражений» самая тонкая, самая изощренная аргументация, накопленная в течение тысячелетий теориями познания, падает. Не закон, не принцип требует себе

и получает гарантию, а каприз, каприз, относительно которого и мудрейшие и глупейшие люди всех времен и народов всегда знали, что ему, по самому его существу, именно *невозможно* ни иметь, ни давать какие бы то ни было гарантии. Спорить против этого — значит спорить против самоочевидности. Но в том-то и дело, что, как я уже не раз говорил, Достоевский именно с самоочевидностями и борется. Наши самоочевидности — только наши самовнушения, как и наша жизнь — он все время об этом говорит — есть не жизнь, а смерть. И, если вы хотите «постичь» Достоевского, вы сами непрерывно должны повторять его «основное положение»: дважды два четыре есть начало смерти. Нужно выбирать: либо опрокинем дважды два четыре, либо признаем, что последнее слово, последний суд над жизнью — есть смерть. Отсюда и ненависть Достоевского к благоденствию, уравновешенности, удовлетворению и его фантастический паракдос: человек любит страдание. «Все можно сказать о всемирной истории, все что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать, что благоразумно. На первом слове поперхнетесь»*. Правда, тут нужно исправить подпольного человека — он допустил чисто фактическую погрешность, которая, впрочем, не усилила, а, скорее, ослабила его «аргументацию». Совершенно неверно, будто бы нельзя сказать, что всемирная история шла соответственно требованиям разума и что кто захочет такое утверждать, поперхнется на первом слове. Сколько людей такое утверждали — целые трактаты на эту тему писали. И какие красноречивые, доказательные! Философию истории создали, в которой почти математически доказывалось, что в основе исторического движения лежит «разумная» идея. Гегель стяжал себе бессмертие своей философией истории, и какой человек после Гегеля поперхнется, произнося слово «прогресс»? А теодицеи! Разве теодицею — ту же, в сущности, философию истории — люди не придумали? И разве Лейбницу его теодицея доставила меньше славы, чем Гегелю его философия истории? И разве она недостаточно плавно написана? Хоть раз заикнулся, поперхнулся он? Но что Лейбниц! Родоначальником теодицей является сам божественный Плотин, тот Плотин, который поведал миру о своих неизреченных постижениях, постижениях, открывающихся лишь тем, кому дано в состоянии исступления или экстаза выйти за пределы возможного для «всемства» опыта. Этимологическое значение слова «тео-

дицея» — оправдание Бога, но и у Лейбница, во всем следовавшего Плотину, и у самого Плотина теодицея оправдывает не Бога, а «дважды два четыре». Поскольку Плотин, как учитель и представитель философской школы, был верноподданным разума, он и не мог ни к чему другому стремиться. Ему нужно было не «каприз гарантировать» — «каприз, своеволие есть источник зла на земле»*, машинально почти повторяет он вслед за своими предшественниками. Каприз, по традиции школ, нужно во что бы то ни стало убить, уничтожить, растворить в «принципе». Поэтому он в своей теодицее — послужившей образцом для всех последующих — единственно только и озабочен тем, чтоб доказать, что, что бы ни происходило в мире, принципы поколеблены быть не могут. Люди рождаются и умирают, появляются и исчезают, но «дважды два четыре» — вечно: всегда было и всегда будет. «Каприз» тоже родился, т. е. его не было и он возник: стало быть, очевидно, что ему не полагается от разума никаких гарантий и охран. Самое его появление на свет уже было неким дерзновением, т. е. нечестием. Нечестие же рано или поздно влечет за собой соответствующее возмездие: закон Немезиды, или Адрастеи*, неумолим и беспощаден, как и полагается всякому «естественному» закону. Соответственно этому в теодицее Плотина вопрос о судьбах отдельных людей или даже целых народов уходит на второй план. Попал человек в рабство, подвергся обиде, потерял близких, даже отечество — это в порядке вещей. Ведь тут пострадало что-то отдельное, случайное, некий «каприз», тут спрашивать не о чем, тут вопрос просто неуместен. Вопрос является тогда лишь, когда страдает принцип. Только принцип, все тот же принцип «дважды два четыре», заслуживает охраны и гарантий и получает их. Вас ограбили, замучили, оскорбили — Адрастее до этого дела нет, так что если виновниками ваших бед окажется стихия или зверь, то это нигде во вселенной не вызовет реакции и никто не придет к вам на помощь. Ибо такого закона, что человек не должен гибнуть или страдать, разум не издал. Но вот *человек* позволил себе так или иначе нарушить «закон»: отнял что-нибудь у другого, ударил его или подверг иному лишению, гораздо меньшему, чем те обиды, которые выпадают на долю смертного ежедневно и ежедневно от «каприза» стихии. Это уже не может быть прощено. Бдительная Адрастея неусыпно следит за тем, чтоб ни одно нарушение закона не прошло безнаказанно для нарушителя, хотя о потерпевшем она

никогда не вспомнит. Если вы убьете, то вернетесь вновь после смерти на землю и будете убиты, если ограбите — то будете ограблены, если изнасилуете женщину, вы родитесь женщиной и подвергнетесь такому же насилию и т. д. до самых незначительных мелочей. Не в том дело, что ограбленный вами человек или обесчещенная женщина потерпели — терпеть и выносить — удел смертных, и в этом нет зла, почему никто в мире и не озабочен тем, чтоб помочь пострадавшим. Зло в том, что насильник или убийца нарушил закон. Это — абсолютно недопустимо, и это требует компенсации. Как в материальном, так и в «идеальном» мире все держится на «равновесии», и даже, в сущности, самое понятие о равновесии материальный мир заимствовал у идеального. Поразительно, что Плотин, человек необычно острого и пронизательного ума, совершенно не замечает, что неусыпная деятельность Адрастеи «гарантирует» не только «равновесие», но и неизбежный рост зла в мире. Ибо для равновесия необходимо, чтоб каждое преступление погашалось преступлением же, и, таким образом, однажды совершенное преступление увековечивается. Если я убил, то буду убит и сам, но мой убийца должен быть тоже убитым и т. д. без конца. А так как сверх увековеченных, по требованию Адрастеи, преступлений могут и должны быть и новые, вольные, то ясно, что каждое следующее поколение будет преступнее предыдущего. Не знаю, что сказал бы Плотин, если бы кто-нибудь обратил его внимание на указанное мною обстоятельство. Все вероятно, что нисколько не смутился бы. Ведь «принцип», «равновесие», «дважды два четыре» — соблюдены, дань разуму уплачена. О чем же еще хлопотать?..

VIII

И точно, пока мы в пределах разума, в пределах, в которых протекает то, что «всемство» называет «жизнью», понимание, осмысливание происходящего должно быть сведено к чисто механическому объяснению. В материальном мире — равновесие, в моральном — справедливость, то же равновесие, только под другим именем. И философия, которая хочет быть наукой, озабочена только тем, чтоб уравнение, в котором выражается для нашего разума вселенная, было так разрешено, чтоб по замене неизвестных величин полученными корнями мы имели бы тождество. Для этой цели, которую предполагают столь бес-

спорной, что в ней видят условие возможности не только мышления, но и бытия, ничего не жаль. Чтоб равновесие не нарушилось, к охране его приставляется бессмертная и страшная Адрастея. Правда, это уже совсем не «естественно» — это чудо из чудес. Пока идет речь о том, что дважды два — четыре, т. е. пока мы оперируем над отвлеченными числами, куда еще ни шло. Тут неизменность двух частей уравнения обеспечена взаимным соглашением всемства, как бы безмолвным *contrat social*. Но ведь наука этим не удовлетворяется. Ей мало господствовать в созданном человеком мире идеального. Она хочет господства и в мире реальном, хочет, чтоб, как в сказке, сама золотая рыбка у нее на посылках служила. И она придумывает Адрастею, охраняющую милое нашему разуму равновесие; притом ухитряется сделать это так незаметно, поставить ее так далеко от подчиненного ей мира явлений, что никому в голову не приходит заподозрить тут «неестественность». Величайший произвол проходит под флагом естественной необходимости. Достоевскому нужно было прийти в «исступление», чтоб посметь увидеть в притязаниях Адрастеи «нахальство», как и самому Плотину необходимы были его экстазы, «выхождения», чтоб освободиться от власти философских самоочевидностей. И теперь, читая Достоевского, мы не знаем точно, вправе ли мы возмущаться наглостью «дважды два четыре» или по-старому должны гнуть пред ним шею. Сам Достоевский не «знал» с «достоверностью», свалил ли он своего врага или был им низвержен. Не знал до самых последних дней своей жизни. Вырвавшись из всемства, он попал в бесконечно запутанный лабиринт, в непроходимые дебри и потерял способность судить и не знал притом, было ли то, собственно, потерей или приобретением. Ему пришлось пожелать «самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтоб ко всему тому благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент»*. Фантастический элемент! Иначе говоря, своей проблемой он сделал не тот естественный, раз навсегда определенный, а потому как будто бы понятный порядок, а самое Адрастею с ее вечными загадками и неразрешимыми тайнами. Созданная «всежеством» наука прогнала за пределы своего поля зрения Адрастею с ее капризами, фантазиями и чудесами и, чтоб «жить спокойно», притворилась, что никаких капризов, никаких чудес, ничего фантастического в мире она не находит. Достоевский возненавидел и спокойст-

вие, и все «выгоды», которые «порядок» приносит с собой человеку. Оттого ни наша теория познания, ни «логика» уже не импонируют ему больше. Он старается не оправдать, а поколебать, преодолеть все наши самоочевидности. «Вы верите в хрустальное здание, навеки нерушимое, т. е. в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать. Ну, а я, может быть, потому и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет ему и украдкой языка выставить. Вот видите ли: если вместо дворца будет курятник и пойдет дождь, я, может быть, и влезу в курятник, чтоб не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил. Вы смеетесь, вы даже говорите, что в этом случае курятник и хоромы — все равно. Да, отвечаю я, если бы надо было жить только для того, чтоб не замочиться. Но что же делать, если я забрал себе в голову, что живут и не для одного этого и что если уж жить, так в хоромах»*. Как полагается подпольному человеку, он «доказательств» не приводит: знает, что если до доказательств дойдет, то разум восторжествует. Его аргументация — неслыханная: язык выставит, кукиш покажет*. Вы опять негодуете: как можно такие приемы называть «аргументацией» и требовать от науки, чтоб она с этой аргументацией считалась. Но подпольный человек вовсе и не добивается, чтоб с ним «считались», — и, быть может, это в нем самая замечательная черта. Он понимает, что «всеобщее признание» ему ничего не даст, и вовсе не хочет никого убеждать. Не хочет он и писать на будущих веках, как на скрижалях, т. е. направлять историю. Его «интересы» вне «всемства», а, стало быть, и «вне» истории. «Вы опять смеетесь? — говорит он. — Извольте смеяться; я все насмешки приму и все-таки не скажу, что я сыт, когда есть хочу; все-таки знаю, что не успокоюсь на компромиссе... Я не приму за венец желаний моих капитальный дом с квартирами для бедных жильцов по контракту... А не хотите меня удостоить внимания, так ведь кланяться я не буду. У меня есть подполье. А покамест я живу и желаю, да отсохни моя рука, коль я хоть один кирпич на такой дом принесу. Не смотрите на то, что я давеча сам хрустальное здание отверг, единственно по той причине, что его нельзя будет языком подразнить. Я это говорил вовсе не потому, что так люблю язык свой выставлять. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было не выставлять языка, из всех ваших зданий

до сих пор не находится»*. Твердой, определенной цели нет у подпольного человека. Хотеть он хочет, безумно, страстно, безудержно чего-то хочет, но чего он хочет — не знает и никогда знать не будет. То он говорит, что никогда не откажется от удовольствия язык выставлять, то заявляет, что вовсе уж не так любит дразнить. То утверждает, что с него достаточно его подполья, что ему ничего другого не нужно, то отправляет подполье к черту. Вот какой иступленной тирадой вдруг прорывает его: «Итак, да здравствует подполье! Я хоть и сказал, что завидую нормальному человеку до последней желчи; но на таких условиях, в каких я его вижу, не хочу им быть (хотя все-таки не перестаю ему завидовать. Нет, нет, подполье во всяком случае выгоднее!) Там по крайней мере можно!.. Эх! да ведь я и тут вру! Вру, потому что и сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду! К черту подполье!»* То, что происходит в душе подпольного человека, менее всего похоже на «мышление» и даже на «искания». Он не «думает», он отчаянно мечется, стучится куда попало*, бьется обо все встречающиеся ему по пути стены*. Его постоянно взрывает, возносит Бог знает как высоко и потом швыряет тоже в Бог знает какие пропасти и глубины. Он уже не направляет себя, им владеет сила бесконечно более могучая, чем он сам. «Если б я верил сам хоть чему-нибудь из того, что теперь написал. Клянусь же вам, господа, что я ни одному-таки словечку не верю из того, что настроил. То есть и верю, пожалуй, но в то же время, неизвестно почему, чувствую и подозреваю, что вру как сапожник»*... Достоверности, сопровождающей обычные наши суждения и дающей прочность истинам всеобщим, нет и не может быть у того, кого ангел смерти наделил своим загадочным даром. Нужно жить без достоверности, без уверенности. Нужно предать дух свой в чужие руки, стать как бы материалом, глиной, из которой невидимый и неведомый горшечник вылепит что-то, тоже совершенно неизвестное*. Только это одно прочно сознает подпольный человек. Он «увидел», что ни «дела» разума, ни никакие другие человеческие «дела» не спасут его. Он пересмотрел, и с какой тщательностью, с каким сверхчеловеческим напряжением, все, что может сделать человек со своим разумом, — все хрустальные дворцы, и убедился, что это не дворцы, а курятники и муравейники, ибо все они построены на начале смерти — на «дважды два — четыре». И чем

больше он это чувствует, тем сильнее рвется на простор из глубины его души то «неразумное», неизвестное, тот первозданный хаос, который больше всего пугает обычное сознание. Поэтому-то он в своей «теории познания» отказывается от достоверности и принимает за последнюю свою цель — неизвестность, поэтому он дерзает противопоставлять самоочевидностям такую аргументацию, как кукиш или высунутый язык, поэтому он воспеваает ничем не обусловленный, не поддающийся никакому учету, вечно иррациональный каприз, поэтому он смеется над всеми человеческими «добродетелями».

IX

«Записки из Мертвого дома» и «Записки из подполья» питают все последующие произведения Достоевского. Его большие романы: «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы» — только огромные комментарии к раньше написанным «запискам». Везде непрерывная очная ставка между «естественным зрением» и тем сверхъестественным видением, которым его одарил покрытый глазами ангел. «Самоочевидности» со своей обычной властностью требуют от Достоевского покорности и признания. И для него обведенный мелом круг — стена, которую нельзя ни разбить, ни сдвинуть с места. Дважды два — четыре остается «вечным» законом, осуществляющим, несмотря ни на что, свои права, не боящимся ни глумлений, ни насмешек, ни негодования. «Жизнь» идет своим чередом, нормальные люди явно торжествуют, «наука» растет и крепнет, принцип «равновесия» оказывается единственным началом, ничему не подчиненным, стоящим даже над всепоглощающим временем. Бедный же «каприз» все еще только требует себе гарантий, но — гарантии все разобраны и его требования остаются без удовлетворения. Сколько бы Достоевский ни взывал: пусть мир провалится, только бы мне был чай*, — мир остается на своем месте, а чай когда бывает, но, большей частью, его нет. О хрустальном же дворце надо и думать забыть: везде курятники, муравейники, стойла, и приходится лезть под первый грязный навес, чтоб укрыться от дождя и непогоды. Казалось бы, давно пора бросить всякую мысль о борьбе и сдать на милость победителя. Но у Достоевского есть в запасе еще последний «аргумент», на общую оценку, пожалуй, немного лучший, чем все остальные: человек иной раз

страдание больше любит, чем благоденствие, хаос и разрушение иной раз дороже, чем порядок и созидание. С этой «идеей» Достоевский не разлучался никогда. Она вдохновляла всю его творческую работу, она проходит через все его произведения — даже через «Дневник писателя». Скажут, что это уж не «идея», что это тот же «каприз», только для каких-то надобностей нарядившийся в не свойственную ему парадную одежду идеи. Отрицать этого нельзя: парад совсем не к лицу и не по чину «аргументации» Достоевского. Как бы часто ни употреблял он слово «идея» — права на него он не имеет. Все идеи — далеко позади остались, с разумом. Где нет разума, там может быть хаос и каприз, но идей там нет. Мы видим это уже в «Преступлении и наказании». Как будто в романе есть и должна быть «идея» — само заглавие дает право на такое предположение. Где преступление — там и наказание, чем не идея? * И как раз идея, наиболее понятная нормальному человеку. Восстанавливается старая справедливость, равновесие, принцип, неусыпная Адрастея, «дважды два — четыре» — все, над чем так обидно глумился и издевался герой подполья. И в самом деле, в то время как «Записки из подполья» прошли незамеченными, да и сейчас мало кем читаются, «Преступление и наказание» имело огромный успех и создало литературную славу Достоевскому... История Раскольникова всем казалась понятной: захотел человек уйти из «всемства» и обратился, как полагается, не в Бога, а в затравленного дикого зверя. И оставался таким зверем, пока «не почувствовал в себе и в своих убеждениях глубокую ложь» *. Только такое сознание, объясняет Достоевский, «могло быть предвестником будущего перелома в жизни его, будущего воскресения его, будущего нового взгляда на жизнь» *.

Вы слышите тут отзвук тех же настроений, которые описаны Достоевским в «Записках из Мертвого дома». Тот же обещающий краешек неба, уже теперь видный из-за высоких стен тюрьмы. Та же свободная жизнь среди свободных людей, о которых мечтал Достоевский в каторге. Почти те же слова. «Раскольников вышел из сарая на самый берег, сел на складенные у сарая бревна и стал глядеть на широкую, пустынную реку. С дальнего, другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем, необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли века Авраама

и стад его»*. В этот торжественный момент рядом с ним очутилась Соня. Во второй раз в романе сошлись вместе «убийца и распутница». Только в первый раз сошлись они за чтением вечной книги, теперь — перед лицом вечной природы. И вот свершилось чудо: «Как это случилось — он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени»*. Откуда, почему «вдруг»? Каков смысл его? Когда вечером того же дня Раскольников вернулся в острог, он не мог не думать о случившемся. Но думал совсем не так, как обычно думают люди. Мысли беспорядочной толпой приходили и уходили. «Все, даже преступление его, даже приговор и ссылка, казались ему теперь, в первом порыве, каким-то странным, внешним, как бы не с ним случившимся фактом»*. И ведь правда, то «прошлое» Раскольникова, которое так обстоятельно описано Достоевским в романе, — не есть прошлое Раскольникова. Он вправе задать себе вопрос, да точно ли он убил старуху и Елизавету? И я не думаю, чтобы кто-нибудь из внимательных читателей Достоевского и менее всего сам Достоевский мог бы ответить на этот вопрос утвердительно. Может быть — убил, а может быть, не убил. В обоих случаях, было ли преступление или не было, важно совсем другое: важно, что было, наверное было, наказание. В последнем романе Достоевского наказание постигает Дмитрия Карамазова, который, мы это знаем от автора, в убийстве неповинен. И Достоевский торжествует: «мужички за себя постояли», обвинили невинного. Все вероятия за то, что Раскольников так же мало повинен в убийстве, как и Карамазов. А еще лучше сказать: никакого Раскольникова и никакого Карамазова никогда на свете не было и Достоевскому никогда до них дела не было. «Я все возвещаю о другом, о другом, а все говорю о себе»*. «О чем может говорить порядочный человек? О себе»*. Достоевский рассказывал всегда только о себе. У него была одна безумная и отвратительная мысль, никогда не покидавшая его, которую он с неслыханным цинизмом «вложил в уста» подпольному человеку: миру ли провалиться или мне чай пить...

Это и есть тот «требовавший себе гарантий каприз», во имя которого Достоевский поднял восстание против «науки», тот гадкий утенок, который неожиданно вылупился среди множества возвышенных и благородных мыслей, освещавших своим негаснущим светом мрак каторжной жизни сперва в тюрьме, а потом и на воле. Как это ни за-

гадочно, но Достоевский всю жизнь надеялся, что этому гадкому утенку суждено превратиться в прекрасного лебедя. Много позже, уже незадолго до смерти, когда Достоевский писал в «Дневнике писателя», что у человечества была только одна «идея» — идея бессмертия души, он повторял только слова своего подпольного героя. Тот же голос, та же непримиримость и те же, плохо скрываемые, судороги в лице. «Я объявляю, что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна для совместной веры в бессмертие души человека»*. Неужели вы не узнаете знакомого голоса? И продолжаете думать, что подпольный человек — сам по себе, а Достоевский — сам по себе? Ведь это все тот же гадкий утенок! До прекрасного лебедя — еще далеко, хотя написаны уже все его романы — даже «Братья Карамазовы». И в пушкинской речи и в полемике с проф. Градовским по поводу пушкинской речи* виден все тот же утенок и до лебедя все так же далеко. Т. е., пожалуй, я неточно выразился — «далеко». Вернее, тут по-прежнему продолжается двойное видение двух органов зрения. Собственными глазами Достоевский видит гадкого утенка, «чужие» глаза свидетельствуют о прекрасном лебедя. Спор между естественным и неестественным видением не прекращается, скорее, даже еще более обостряется. Старые глаза требуют доказательств, хотят, чтобы все впечатления бытия были согласованы меж собой, новые глаза глядят и воспринимают все, что им открывается, и не только не стремятся свои видения согласовать с показаниями других человеческих чувств, но даже не понимают, просто не слышат «голоса разума». Закон противоречия выходит из себя, конечно, и «ветхий человек» не знает, что ему предпринять. Он пробует, чтобы умиротворить свою душу, давать особые названия своим противоречивым видениям. Он говорит: новые глаза это уже не знание, а вера. Но «разум» не успокаивается: разум не признает «автономной» веры. Он требует себе полноты власти, ключей от царства небесного, и «вера», если хочет быть принятой, должна оправдаться пред ним и покориться его законам. Достоевский, сам Достоевский, который так издевался над разумом в «Записках из подполья», который заставил Клода Бернара (мы уже знаем, что это не Клод Бернар, а Аристотель) с его наукой склониться пред полуграмотным Димитрием Карамазовым, Достоевский, который говорил в «Идиоте» — «сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения не подходит; тут

что-то не то, что-то такое, обо что вечно будут скользить атеисты»*, — сам Достоевский не может жить в постоянной и открытой вражде с разумом. И он временами тяготится своим вторым зрением и той вечной душевной тревогой, которая создается привносимыми им противоречиями, и часто отворачивается от «сверхъестественных» постижений, только бы вернуть столь необходимую смертным «гармонию». Это и «примиряет» читателя с его творчеством. Почти все романы его оканчиваются торжественным мажорным аккордом, разрешающим мучительные сомнения, накопившиеся при их чтении.

Вот последние слова «Преступления и наказания»: «Но тут уже начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно невидимой действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа,— но теперешний наш рассказ кончен»*. Кончен? Конечно, если мажорный аккорд и обещание показать переход, да еще вдобавок постепенный (т. е. самый разумный, какой только может быть, ибо постепенностью погашается, как известно, все таинственное и проблематическое, все капризы, неожиданности и внезапности, словом, вся та неразумная фантастика жизни, о которой мы столько слышали от Достоевского), к «новой жизни», отвечают на те «давящие непосильные» вопросы, которыми преследовал нас автор на протяжении всего романа,— то он вправе не только поставить точку и оборвать повествование, но и сказать «конец».

Но ведь обещание никогда не было исполнено! Через пятнадцать лет, уже незадолго до смерти, Достоевский вновь повторяет свое обещание в «Братьях Карамазовых» — чувствует, что пора бы его исполнить, но тоже дальше обещания не идет. Очевидно, человек взялся за невыполнимую задачу: постепенные переходы бывают, сплошь и рядом бывают,— но только от одной старой жизни к другой старой жизни. «Новая» же жизнь наступает без всяких постепенностей и приготовлений и сохраняет свой характер загадочности и необычности среди ровного течения тех событий, которые подвластны старому закону. Достоевский говорит о Раскольникове, что он, «точно ножницами, отрезал себя от всех людей»*. Восстановить так грубо разорванную связь уже не может никакая земная сила. Достоевский и в «Преступлении и наказании», и в других своих сочинениях делает величайшие

усилия, чтобы «онормальить», если разрешено такое слово, своих подпольных людей, т. е. себя самого, конечно. Но чем больше он старается, тем меньше выходит.

В «Идиоте», написанном непосредственно вслед за «Преступлением и наказанием», он хотел изобразить нам в лице князя Мышкина эту «новую» жизнь, но получилось произведение хотя и замечательное, но до «новой» жизни так и не добравшееся. Новой жизни для Достоевского быть не может, ибо своим вторым зрением он убедился, что на свете «все начинается, но ничего не кончается». Это он много раз повторяет по самым различным поводам, как и ту свою «мысль», что человек разрушение не меньше любит, чем созидание. Но если у нас все начинается и ничего не кончается, если человеку разрушение так же дорого, как и созидание, то какая может быть *на земле* новая жизнь? И точно, посмотрите, как сам живет и что приносит людям кн. Мышкин, по замыслу автора уже возрожденный и обновившийся? В «Идиоте» та же донельзя сгущенная и перенасыщенная атмосфера, что и в других романах Достоевского. Автор словно хочет вдавить в охраненную законами противоречия и причинности «историю» не вмещающиеся в ней события душевной жизни человека в тайной надежде, что законы и охраны, не выдержав давления и напора изнутри, взорвутся и откроется наконец столь жданное второе измерение времени, в котором невиднo для всех продолжается и кончается то, что в первом измерении начинается.

Уже утром, в вагоне железной дороги, Мышкин встречает Рогожина и Птицына и затем, еще до вечера, — почти всех бесчисленных героев романа. События следуют одно за другим с быстротой прямо головокружительной: кн. Мышкин уже в передней у Епанчиных посвящает генеральского лакея в самые свои потрясающие переживания. Потом сцена в кабинете Епанчина с портретом Настасьи Филипповны, знакомство с семьей генерала, семьей Иволгина, встреча с Настасьей Филипповной, пощечина, полученная князем и т. д. вплоть до сумасшедшего вечера в квартире Настасьи Филипповны и второй встречи с Рогожиным, явившимся в сопровождении толпы пьяных бездельников праздновать именины хозяйки и т. д. Нечего и говорить, что и Мышкин, и Рогожин, и все остальные — не люди, а маски: Достоевский никогда людей не изображал. Но под масками вы видите одного, настоящего, живого человека — самого автора, который в величайшей сосредоточенности, забыв все на свете, —

делает свое собственное, единственно важное для него дело: ведет свою все еще не законченную тяжбу с исконным врагом своим — «дважды два — четыре». На одной чаше весов лежит тяжелое, грузное, неподвижное «дважды два четыре», со всей свитой традиционных, вековых «самоочевидностей», — на другую он трепетной и торопливой рукой бросает «невесомое» — т. е. обиду, ужас, восторг, торжество, отчаяние, красоту, будущее, безобразие, рабство, свободу и все прочее, что у Плотина обнимается одним словом τὸ τισιώτατον. Для всякого несомненно, что дважды два четыре перетянет не только τὸ τισιώτατον, которое на протяжении дня сбил в одну беспорядочную кучу Достоевский, но и все события всей всемирной истории. Разве дважды два четыре пошелохнется, потому что Настасья Филипповна вынесла столько обиды от Тоцкого, или Рогожин, увидав раз в жизни Настасью Филипповну, не побоялся «пойти на такую грозу», какая его ждала от изувера отца, или что Мышкин снес пощечину и т. д.? Да если бы Достоевскому удалось всю всемирную историю, с делами святых, походами Александра Македонского, самоотверженностью Регула и Брута, с откровениями пророков, вдохновенными речами Платона и Плотина, словом, со всем что было великого и прекрасного, ужасного и безобразного, со всеми взлетами и надеждами, отчаяниями и падениями, подвигами и преступлениями всех когда-либо существовавших на свете людей, вместить в тот единственный день, описанием которого начинается «Идиот», и все это бросить на ту чашу весов, куда он складывал свое τὸ τισιώτατον, то и тогда бы безмерная тяжесть «дважды два четыре» не уменьшилась бы нисколько. А стало быть, пропала бы последняя надежда на возможность открыть хоть намек на второе измерение времени, где бы кончилось то, что здесь начинается и не кончается, куда бы вместились все эти извергнутые историей, никем не признанные и не охраненные «капризы», для которых во что бы то ни стало хочет добыть «гарантию» Достоевский. И он это знает не хуже, чем хотя бы Спиноза. Больше, сам Спиноза этот вопрос поставил с той же остротой и с той умышленно подчеркиваемой безнадежностью решения, которая так загадочно отличает все, что говорил этот замечательный философ:

«Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum juicicare debuerunt, quod ipsis utilissimum et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficbantur. Unde has for-

mare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, Deformatatem... Veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines, sed circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset» (Eth. Pars I, Appendix)*.

Вы видите, как сошлись у тех же весов, у одной вековой, страшной загадки современный русский неученый писатель и теперь прославленный, но при жизни никому не известный и всеми презиравшийся ученый философ-отшельник. Принято думать, что Спиноза остановился на математике, в ней увидел ответ на свой вопрос. Но если не только читать Спинозу, но прислушиваться к его голосу, можно в приведенных мною словах и во всем appendix'e, которым заканчивается первая часть его «Этики», услышать тот же вопрос, который так упорно «делал» Достоевский во всех своих сочинениях. Спиноза умышленно — и для других и для себя — втаптывает в грязь и добро, и красоту, и все, что было когда-либо свято для людей, словно спрашивая себя, как древний пророк: доколе еще бить нас?*

Все отнял, оставил только «дважды два четыре» — вынесут это люди? Вынесу ли это я сам? Или под тяжестью этого бремени мое и человеческое «познание» будет наконец раздавлено? И мы не только почувствуем, но хоть чуть-чуть увидим, что «здесь» только начинается что-то, но то, что начинается, кончается не здесь, где нет еще ни красоты, ни безобразия, ни зла, ни добра, а есть только теплое и холодное, приятное и неприятное, где царствует необходимость, а не свобода, где самого Бога подчинили необходимости, где воля и разум людей так же похожи на волю и разум Творца, как пес — лающее животное — на созвездие Пса*.

Достоевский так же двойствен, как и Спиноза, как и все почти великие будители человечества. Поэтому он принужден был закрывать время от времени свои видящие вторые глаза и глядеть на мир обычными, слепыми глазами, отдыхать от вечных диссонансов на гармонических аккордах. Он сам не раз и не два укрывался под сень тех «законов» и «норм», которым объявил войну на жизнь и на смерть, сам прибежал греться у огня своего заклятого врага. Для читателя — это источник постоянных, тягостных недоразумений. Он не знает, где «настоящий» Достоевский: там ли, где не только начинается, но и кончается,

или там, где начинается, но не кончается, там, где восстановлено или нарушено равновесие, где время имеет одно измерение или где начинает намечаться второе измерение и чаша с τὸ τίσιώτατον как будто чуть-чуть пригибается... Тем более что, собственно говоря, ни в одном романе Достоевского нельзя с точностью установить какую-нибудь основную, определенную «идею». Даже фабулы, хотя они более или менее пригнаны к общепринятым требованиям, все же настолько спутаны, что нет возможности выяснить, чего собственно добивается автор. Повествование везде пересыпается эпизодическими вставками, столь значительными и глубокими по темам и исполнению, что ими совсем заслоняется главная фабула. Но одна общая черта свойственна всему, о чем повествует Достоевский.

Делать, созидать его герои не умеют и как бы не хотят — всюду, куда они являются, за ними следует разрушение и гибель: по-видимому, затем, чтобы не дать читателю даже иллюзии «конца». Мышкин, святой по замыслу, олицетворенное бескорыстие, не составляет исключения из общего правила: сколько он ни старается, он не только никому ничем помочь не может, но всегда способствует всем злым и дурным начинаниям. На всех тяготеет рок, все — обреченные. Спиноза мог бы иллюстрировать сценами из «Идиота» свое положение о суверенности принципа необходимости; Лютер свое *De servo arbitrio*. Если бы Дарвин видел в жизни то, что видел Достоевский, он говорил бы не о законе самосохранения, а о законе самоуничтожения. Если бы историки и гносеологи воспитывались по Достоевскому, они бы на место закона достаточного основания выставили бы закон полной безосновности. В романе Достоевского ничто ничем не определяется. В них царствует тертуллиановская «логика» или логика сновидений: *non pudet quia pudendum est, prorsus credibile est quia ineptum, certum est quia impossibile**. Кн. Мышкин путается в чужие дела так, как ему не нужно путаться, Рогожин убивает Настасью Филипповну, так как это самое бессмысленное из того, что он может сделать, Настасья Филипповна стремится к святым делам, т. к. знает твердо, что это для нее недостижимая цель и т. д. То же и в других романах — везде «надрывы», везде «исступления»; всех героев Достоевского манит только то, что таит в себе верную гибель. Эпиграфом к Карамазовым взят самый непонятный и загадочный стих из 4-го Евангелия: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в зе-

млю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода»*, — одно из тех изречений, по поводу которых Достоевский, в тех же «Братьях Карамазовых», говорит: «в этих книгах (т. е. Библии) ужас что такое встретишь. Под нос их легко совать. И кто их писал? Неужели люди?»* И точно, кто писал эти книги — неужто люди? И неужто Достоевский, принимавший такие мысли, мог оставаться «человеком»?

X

Достоевский чувствует, что есть в жизни какие-то сокровища, которые человеку должно беречь, и что, с другой стороны, есть многое, что беречь не стоит, что только спутывает и отягощает нас. Но как отличить нужное и не нужное? На всемирство, на теорию познания и этику, полагаться нельзя. Второе зрение? Но оно ничему не научает. И к тому же оно отказывается служить, когда его призывают, и приходит всегда непрошеным и не вовремя. В «Записках из подполья» Достоевский пытается жить без всяких критериев, норм, законов, но принужден, отдавая дань всемирству, снабдить их объясняющим примечанием. В «Преступлении и наказании» естественные глаза уже влияют на замысел романа. В «Идиоте» еще резче обозначается стремление Достоевского переманить на свою сторону те самоочевидности, которые он с таким остервенением и безудержностью гнал от себя. И чем дальше, тем явственнее проявляется эта тенденция примирить меж собою оба «зрения», точнее, подчинить второе первому. Этим, вероятно, и объясняется то странное обстоятельство (я уже обращал на него внимание), что романы Достоевского так изобилуют вставками и что эти эпизодические вставки составляют в них главную ценность. Даже в «Дневнике писателя» нет-нет да и появятся среди публицистических статей небольшие вещицы — как «Кроткая», «Сон смешного человека», «Бобок» и другие — все вещи необыкновенной силы и глубины, в которых он тоже не своим голосом выкрикивает о виденном не своими глазами. Каждый такой рассказ и каждый «эпизод» в романе совершенно разбивает все попытки внести переживания, связанные со вторым зрением, в тот «опыт», которым живет и держится человечество. В «Идиоте» вдруг неизвестно зачем, т. е. как будто бы нарочно затем, чтобы лишний раз толкнуть бедного кн. Мышкина, который и без того спотыкается и падает на каждом шагу, — Достоевский за-

ставляет молодого, чахоточного мальчика Ипполита, дни, даже часы которого сочтены, читать в течение целой ночи свою «исповедь» — одну из самых потрясающих исповедей, когда-либо, после книги Иова, которую она имела своим образцом, написанных людьми. Кто внушил эти пламенные и вещие речи умирающему мальчику? Между прочим, Достоевский, верный древнему завету, сделал все, чтоб оградить себя от праздного любопытства непосвященных. Исповедь Ипполита имеет своим эпиграфом слова: *après moi le déluge* *. Этого, конечно, более чем достаточно для того, чтобы отпугнуть «всемство». Но нам не следует забывать, что Достоевский возлагал, в глубине души своей, лучшие надежды только на гадкого утенка. По-видимому, он был убежден, что безобразия и ужасы именно для того и существуют в мире, чтобы скрыть от тех, кому еще не пришел срок знать, последнюю и великую тайну мироздания. Послушайте, что говорит Ипполит о картине, которую он видел у Рогожина. На ней был изображен Христос, только что снятый с креста. «Лицо Христа страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими, окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились, большие, открытые белки глаз блестят каким-то мертвенным, стеклянным отблеском. Но странно, когда глядишь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если точно такой труп (а он непременно должен быть точно такой) видели все ученики Его, Его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за Ним и стоявшие у Креста, все веровавшие в Него и обожавшие Его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик может воскреснуть. Тут невольно приходит мысль, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь Тот, Который побеждал природу при жизни своей, Которому она подчинялась, Который воскликнул «Талифа Куми», и девица стала, «Лазарь, гряди вон», и вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя или, гораздо вернее, хоть и сказать странно, в виде какой-то громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно поглотила и захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное Существо, Которое одно стоило всей природы и всех ее законов, которая и созда-

валась, может быть, единственно для одного только появления этого Существа» *...

Не знаю, нужно ли, после всего вышесказанного, еще доказывать, что в этих словах вылилась самая глубокая, самая заветная и вместе с тем самая трепетная и тревожная мысль Достоевского. В который уже раз стоит он, забыв и себя, и все на свете, пред чашами страшных весов: на одной огромная, безмерно тяжелая природа с ее принципами и законами, глухая, слепая, немая; на другую он бросает свое невесомое, ничем не защищенное и не охраненное $\tau\delta\ \tau\tau\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ и с затаенным дыханием ждет: какая перетянет. И это свое дело он вверил не кн. Мышкину, которому все поклоняются, которому он и сам поклоняется. Достоевский знает, что кн. Мышкин выдержит пощечину и даже подставит другую щеку, но от страшных весов он отвернется. Смирение не есть та добродетель, которую ищет Достоевский. Да и не добродетели он ищет. У добродетели ведь нет своей жизни. Она живет «признанием», она все свои силы черпает из «признания». Она родная сестра все того же старого дважды два четыре: обе родились от одного отца — закона. А пока есть законы, пока законы судят — Смерть остается властелином мира. И кто посмеет вызвать смерть на поединок — когда за нее стоят все самоочевидности, так мучительно вырисованные Достоевским и оправданные теорией познания и «эффикой»? Конечно, не кн. Мышкин. Он еще с «эффикой», он еще сам хочет, чтоб «принцип» похвалил его. Ведь и святые не могут жить без похвалы закона. Св. Иероним учил, и за ним последний католический доктор Лигуори повторял, обращаясь к отрекшимся от мира обитательницам монастыря: *Disce superbiam sanctam* — научись святой гордости, *scite, te illis esse meliorem* — знай, что ты лучше других *. Монах еще не готов для последней борьбы, даже самый добросовестный и искренний монах. Он еще верит в свои «дела», ждет себе похвалы, он еще может гордиться похвалой. И кн. Мышкин «священной гордостью» не поступится, а стало быть, не пойдет до конца с Достоевским. На это способны, это удел только лишенных всех прав и охран подпольных людей. Такие, только такие позволяют себе усомниться в правомерности суда природы и этики, в правомерности суда вообще и ждать, что вот-вот «невесомое» окажется тяжелее весомого, вопреки самоочевидностям и опирающимся на самоочевидность суждениям разума, который на свою чашу весов бросил уже не только «законы природы», но

и законы морали. Ипполит уже и морали с ее санкцией не боится. Он презирает гордость, даже священную. Он не хочет быть лучше других, не хочет быть хорошим, отвергает похвалы самой морали.

«Какому суду тут дело? — спрашивает он. — Кому нужно, чтоб я был не только приговорен, но и благонаравно выдержал срок приговора? Неужели, в самом деле, кому-нибудь нужно?» И дальше: «для чего потребовалось смирение мое? Неужто нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тому, что меня съело?»* Так научился спрашивать Ипполит: Кант так спрашивать не умел. Так спрашивали за все время исторического существования человечества только редкие, исключительные люди. В наше время Нитше: «по ту сторону добра и зла». Его предшественник — Лютер — в учении, что добрые дела не спасают. Лютер услышал, умел услышать это от бл. Августина, который, в свою очередь, только развил учение ап. Павла, почерпнутое этим последним у пророка Исаии и в величайшем и загадочнейшем библейском сказании о грехопадении. Конечно, в ответ на исповедь умирающего Ипполита «всемство», представленное огромной толпой чуть ли не всех действующих лиц «Идиота», включая сюда и «святого» князя Мышкина, отвечает насмешками, гиканьем, свистом, криками. Всемство горой стоит за свой идеал — закон. И святые не отдадут закона. Через несколько дней после страшной ночи, когда Ипполит так безрезультатно и неудачно пытался вымолить себе сочувствие у «всемства», он пробует поговорить наедине со святым, надеясь, что без людей, с глазу на глаз, тот перестанет трепетать и заискивать у закона. Но надежда оказалась напрасной. Закон, *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus**, так же прочно сидит в князе Мышкине, как и «дважды два четыре»: в этом святой ничем не отличается от рядового человека. Вот финал их разговора. Ипполит спрашивает князя: «Ну, хорошо; ну, скажите мне сами, ну, как по-вашему; как мне лучше всего умереть? Чтоб вышло как можно... добродетельнее? Ну, говорите!»* Князь, вцепившийся зубами в свою священную гордость и больше всего боящийся потерять право на похвалу закона, принимает вызов. «Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье, — тихим голосом проговорил он»*. Нечего говорить — испытание выдержал: дальше идти некуда. Ипполиту только и осталось, что разразиться хохотом: «а, ха, ха. Так я и думал! Непременно ждал чего-нибудь в этом роде! Однако же вы... однако же вы!.. Ну, ну!

Красноречивые люди!»* Зачем Достоевский довел князя Мышкина до такого признания? Ведь это не Ракитин, не Клод Бернар, ведь это «по замыслу» положительный тип! Но «второе зрение», очевидно, видит иное. Очевидно, пред Достоевским в этот момент возник еще более трудный и страшный вопрос, чем тот, который он обсуждал в написанной Раскольниковым статье. Раскольников рассуждал: есть люди, которые разрешали себе проливать кровь — например, Наполеон — и пользовались всеобщим одобрением. Значит, можно кровь проливать, можно, с согласия и одобрения закона, убивать тело ближнего. Мышкин, в своем смирении («смирение есть сила»*, говорит недаром Достоевский), этим не удовлетворяется. Он считает, что в награду за свое послушание он получил от закона больше прав, больше силы, чем было у Наполеона, — право и силу убивать не тело, а душу человека. «Простите нам наше счастье и пройдите мимо». Тогда — что будет тогда, если Ипполит пройдет мимо и простит «им» счастье? Ничего не будет, ничего и быть не должно. Получится идеальное «равновесие» — больше наш «разум» не добивается...

XI

Мы отметили у Достоевского все более и более решительные попытки ввести свои иступленные видения в «пределы возможного опыта», т. е. превратить «каприз» и то единственное, не повторяющееся «внутреннее», о котором он нам рассказал столько нового, во всеобщее и необходимое. Так трудно было следить за невыявлявшимся вторым измерением времени, куда уходили все то тцццтцтцтц, так соблазнительна была мысль о возможности уже здесь, в истории, в первом измерении времени, получить «награду свою», добыть гарантию и санкцию для «каприза»! Первые, естественные глаза, как и разум, родившийся с первыми глазами, неустанно твердили ему, что время имеет только одно измерение и что без гарантий, без санкций закона ничто не может существовать в этом мире. «Человек любит страдание» открыло второе зрение, но разум усматривает в этом «противоречие». Страдание должно что-нибудь «дать», если хочет, чтобы его любили. И Достоевский, усмотревший в «дважды два четыре» нахальство, не решается на этот раз спорить против закона противоречия. Что-то «покупается» страданием, и что-то такое, что для всех, для всемства имеет цен-

ность: страданием покупается «право судить». И ему даже кажется, что этот суд есть тот последний, страшный суд, о котором он читал в Св. Писании. И что суд дано творить ему. И так вдохновляет порой его это верховное право, право говорить как власть имеющий, что многим, и ему самому, порой казалось, что в этом сущность его, его жизненное призвание. И кого только Достоевский не судил!

В «Бесах» — Грановского и Тургенева*, современную молодежь, в «Дневнике писателя» — Стасюлевича и Грановского, в Пушкинской речи — все русское общество. И в «Братьях Карамазовых» судил. И судил смело, решительно, беспощадно. Но, странным образом, чем больше он судил и чем больше убеждался, что люди боятся его суда и верят в его право судить, тем сильнее, по-видимому, в глубине его души росло старое сомнение в праве человека судить. И даже больше того: он это «верховное», «суверенное» право все яснее и определеннее начинает воспринимать не как право, а как *privilegium odiosum**, как позорящее, мучительное, невыносимое бремя.

И, собственно говоря, все «эпизоды», которых так много в романах Достоевского, только об этом и свидетельствуют. Мы сейчас говорили об «исповеди» Ипполита и о последнем его разговоре с князем Мышкиным. Такой же «эпизод» встречается и в «Бесах». Настоящий герой «Бесов» — это не Верховенский, не Ставрогин, а великий и загадочный молчальник и столпник Кириллов. Он, косязычный, точно клещами из себя вырывающий слово, он, «ничего не делающий» и делать не желающий, — есть «душа» романа. Эпизод с Кирилловым по силе, глубине и выразительности того, что на нашем языке называется неизреченным, может быть отнесен к шедеврам мировой литературы. «Заявить своеволие!» Ведь искони сущность столпничества и молчаличества в том и состояла, чтоб «заявить своеволие», чтобы среди беснующихся, и законно беснующихся, людей — ибо в пещере только мертвецы не беснуются — остановиться и поставить наконец вопрос: да точно ли наш человеческий мир, тот мир, которому «разум продиктовал законы», тот мир, который создан «коллективным» опытом, есть единственно возможный мир и точно ли разум с его законами властвует над живыми. Единственный упрек можно было бы сделать Достоевскому. У него Кириллов кончает самоубийством. Это — неправильно. Столпники и молчальники в самоубийстве не нуждаются. Они «своеволие заявляют» иными способами.

Но, по-видимому, Достоевский умышленно допустил такую неправильность, умышленно принудил Кириллова поступить не так, как ему нужно было поступить. Ибо иначе пришлось бы делать примечание вроде того, какое сделано было к «Запискам из подполья»*...

Нельзя миновать здесь небольшой рассказ «Сон смешного человека», не попавший в качестве эпизода ни в один из романов Достоевского и нашедший себе приют на страницах «Дневника писателя». Рассказ, почти никому не известный, как и другой, непосредственно с ним связанный и тоже появившийся на страницах «Дневника писателя», рассказ «Кроткая»*. Оба рассказа написаны так же вдохновенно и с тем же подъемом, как и «Записки из подполья», «исповедь» Ипполита и другие многочисленные шедевры, которыми, точно бесценными алмазами, сверкает художественный венец Достоевского. «Сон смешного человека» является продолжением за полгода до того написанного рассказа «Кроткая». Этот последний Достоевский нашел нужным, как и «Записки из подполья», оправдать в «примечании». И точно, он нуждается в оправдании, хотя и не может быть оправдан теми соображениями, которые приводит Достоевский.

Вот вкратце его содержание. Герой, отставной офицер, человек безмерно и несправедливо обиженный в прошлом, как и все «истинные» герои Достоевского. Обиженный не так, как князь Мышкин — эпилепсией и т. п., а обиженный так, что *ничего* за душой не осталось, кроме «идеи», воплотившейся в ссудной кассе. И вот он встречается и женится на девушке — она-то и есть кроткая, — первом существе, которое он полюбил от всей души. До того полюбил, что готов с ней даже своей «идеей» поделиться. И уже собрался делиться, но на день, на час задержался: все проверял себя, ее. Но в этот же день доведенная до отчаяния женщина выбрасывается с иконой в руках из окна и разбивается насмерть. Хорошо придумано: такой человек подготовлен к «вопросам». Послушайте их в передаче самого Достоевского. «Что мне теперь ваши законы? К чему ваши обычаи, ваша вера? Пусть судит меня ваш судья, пусть приведут меня в суд, ваш гласный суд, и я скажу, что не признаю ничего. Судья крикнет: «молчите, офицер». А я закричу ему: *где у тебя такая сила, чтоб я послушался?* Зачем мрачная косность разбила то, что всего дороже. Я отделяюсь. О, мне все равно!.. Косность! О, природа! Люди на земле одни — вот беда! «Есть ли в поле жив человек?», — кричит русский богатырь. — Кричу и я,

не богатырь, и никто не откликается... Все мертво и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них — молчание»*. Таким вопросом кончается рассказ. Нет такой силы у «судьи», которая заставила бы офицера, содержателя ссудной кассы, послушаться его... Продолжение «Кроткой» — «Сон смешного человека» знакомит нас с «психологией» человека, которому «все равно». Скажут, что и знакомить тут нечего и что никакой «психологии» у человека, которому все равно, быть не может. Но, как значится у Достоевского в подзаголовке, «Сон смешного человека» — «фантастический рассказ». А сущность фантастического ведь и состоит в самых неожиданных метаморфозах, когда «ничто» на наших глазах каким-то непонятным, чудесным образом превращается в самое важное, то τίσις τῶτατον. Так было у Плотина, который нашел Бога там, где все видели ничто. Так было у Достоевского. Ведь он и для «каприза» требовал гарантии, ведь он добивался второго измерения времени именно потому, что хотел «узаконить» фантастическое, поставить его на то место, которое в общем сознании занимало до сих пор «естественное». Рассказ начинается так: «я смешной человек. Они меня теперь называют сумасшедшим. Это было бы повышением в чине, если бы я еще не оставался для них таким же смешным, как и прежде»*. Вы видите, что в 1877 году, т. е. через пятнадцать лет после «Записок из подполья», Достоевский все еще продолжает досказывать недосказанную повесть об отвергнутом всемством человеке. Для всех этот смешной, отвратительный человек — гадкий утенок, которому бы лучше и не родиться на свет, а если он уже родился, то лучше всего было ему спрятаться подальше, поглубже от всех. Даже не от других, а от самого себя спрятаться, ибо всемство и в нем самом живет — и «судит» его, возмущается его уродством. Это смешной человек и сам знает: он так же невыносим для себя, как и для других. Но вот невесть откуда пришло к нему это странное «все равно» — Достоевского больше всего, как мы знаем, занимает невесть откуда являющееся, и весь он превращается во внимание. Что это за «все равно», зачем оно? «Я хоть узнавал с каждым годом все больше и больше о моем ужасном качестве (о том, что я смешон), но почему-то стал немного спокойней. Именно почему-то, потому что я и до сих пор не могу определить, почему. Может быть, потому, что в душе моей нарастала страшная тоска по одному обстоятельству, которое уже было бесконечно выше меня: именно, это было постиг-

шее меня убеждение в том, что на свете везде *все равно*. Я очень давно предчувствовал это, но полное убеждение явилось в последний год как-то *вдруг*. Я вдруг почувствовал, что мне *все равно* было бы, существовал ли бы мир или если бы нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом своим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что никогда ничего не будет»*. — Остановимся и спросим у себя! Что это за фантастические «вдруг», которые приводят за собой еще более фантастические «все равно», «ничего при мне не было», «ничего до меня не было», «ничего никогда не будет», так настойчиво выдвигаемые или вырываемые Бог весть откуда Достоевским? Не вправе ли, не *обязаны* ли мы тут повторить вслед за Аристотелем то, что он сказал об Гераклите, отрицавшем закон противоречия: такое можно говорить, но такого нельзя думать*? Ведь если не унять смешного человека, то повалится не только закон противоречия, незыблемейший из принципов, но и все вообще принципы, начала, все «всемство» повалится. И от «каприза» человека, да еще такого, для которого, по собственному признанию, сумасшествие было бы повышением в чине! Это нужно сказать себе открыто, но тоже нужно сказать открыто, что, «приведя к молчанию» смешного человека, мы бы заставили замолчать самого Достоевского. И не одного Достоевского, а и Платона с его пещерой. Плотина с его единым, Эврипида, не знающего, что такое жизнь и что такое смерть... Соблазняет вас это? Соблазняет вас мысль остаться при одном μέτριος εἰς ὑπερβολήν (до крайности умеренном) Аристотеле? Спорить тут нельзя: можно только спросить и пойти дальше...

Так вот, смешной человек, которому все равно, при котором ничего не было и который убедился, что и вообще никогда ничего не будет, принял решение: покончить с собой. Если хотите, вы можете подразнить Достоевского, благо есть готовая аргументация, уже две с половиною тысячи лет тому назад придуманная: если ничего нет и не было, то нет и смешного человека, нет решения покончить с собой, нет и всего его «вдруг», нет и рассказа о том, что смешной человек решил и т. д. Все это, конечно, вы можете сделать, и Достоевский знал, что вы можете так дразнить его и будете дразнить, будете смеяться и не захотите его даже сумасшедшим признать — чина пожале-

ете. И все-таки продолжал рассказ, нагромождая бессмыслицу на бессмыслицу, противоречие на противоречие, которые бы стоили того, чтоб их целиком привести, если бы позволяло место. Кто хочет подойти ближе к Достоевскому, тот должен производить особого рода exercitia spiritualia *: проводить часы, дни, годы в атмосфере взаимно друг друга исключаящих самоочевидностей — другого способа нет. Таким, только таким образом можно «увидеть», что время имеет не одно, а два и более измерений, что «законы» не существуют от вечности, а «даны», и даны только затем, чтобы проявился «грех» *, что спасают не дела, а вера *, что смерть Сократа может разбудить окаменелое дважды два четыре, что Бог всегда требует невозможного, что гадкий утенок может превратиться в красавца лебедя, что здесь все начинается и ничего не кончается, что каприз имеет право на гарантии, что фантастическое реальнее естественного, что жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь и все прочие «истины», которые глядят на нас своими странными и страшными глазами со страниц сочинений Достоевского...

И смешному человеку пришлось Бог знает до чего досмотреться, додуматься — хотите знать до чего, перечтите этот небольшой, всеми забытый, но замечательный рассказ, — чтобы добыть «новую» истину, добыть и потерять в тот же миг, как он ее нашел. Причем поразительнее всего, что истина эта вовсе и не новая, а самая старая истина, старая почти как мир, ибо она была открыта человеку чуть ли не на другой день после сотворения мира. Открылась, была вписана в Книгу Книг и тотчас же всеми была позабыта. Вы догадались, конечно, что я имею в виду сказание о грехопадении. Смешной человек, решивший уже покончить с собой, т. к. ему было «все равно», уснул и во сне увидел то, о чем рассказано в Библии. Ему приснилось, что он попал к людям, не вкусившим плодов от дерева познания добра и зла, не знавшим еще стыда, не имевшим знания и не умевшим и не хотевшим судить. «Дети солнца, дети своего солнца — о, как они были прекрасны. Никогда я не видал на нашей земле такой красоты!» * «Мне казалось неразрешимым, что они, зная так много, не знают нашей науки. Но я скоро понял, что знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле, и что стремления их были тоже совсем иные. Они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и выше, чем у нашей

науки, ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтобы научить других жить; они же и без науки знали, и я это понял, но не мог понять их знания. Они указывали мне на деревья свои., и я не мог понять той степени любви, с которой они смотрели на них... и знаете, может быть, я не ошибусь, если скажу, что они говорили с ними! Да, они нашли их язык, и я убежден, те понимали их»*. Ни в одной из современных теорий познания вопрос о сущности и назначении научного знания не поставлен с такой глубиной и остротой. Только в древности — ясновидящие Платон и Плотин (о них, конечно, Достоевский и представления не имел) подходили и, поскольку дано смертным, осуществляли поставленную себе Достоевским задачу: отказаться от научного знания, чтобы постичь Истину. Истина и научное знание непримиримы. Истина не выносит оков знания, она задыхается в тяжких объятиях «самоочевидностей», дающих достоверность нашему знанию. Наука, продолжает смешной человек, «открывает законы» и ставит «законы счастья выше счастья», наука хочет «научить жить». А Истина над законами, и законы для нее то же, что для Достоевского были когда-то стены тюрьмы и каторжные кандалы. Достоевский сам поражен и ослеплен своим вещим прозрением, сам не знает, принять ли его или не принять, сон это или явь, бред или откровение. «Но как же мне не верить, что это было? — спрашивает он. — Было, может быть, в тысячу раз лучше, чем я рассказывал. Пусть это сон, но все это не могло не быть. Знаете, я скажу вам секрет; все это, быть может, было вовсе не сон! Ибо тут случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне. Пусть мой сон породило мое сердце, но разве одно сердце мое могло породить эту ужасную правду, которая потом случилась со мной? Как бы мог я ее один выдумать или пригрезить сердцем? Неужели мелкое сердце мое и капризный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды. О, судите сами: я до сих пор скрывал, но теперь доскажу и эту правду. Дело в том, что я... развратил их всех»*. Чем развратил этот человек земли обитателей рая? Он дал им наше «знание» или, говоря словами Св. Писания, убедил их вкусить плодов от запретного дерева. И вместе с знанием пришли все земные ужасы, пришла смерть. «Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель»*, — продолжает Достоевский излагать и комментировать краткое библейское сказание. Тут науки

одной недостаточно было, вместе с наукой выросла — от того же корня — и «эффика»; мир превратился в замороженное «законами» царство, люди — из свободных существ в безвольных автоматов... И только у некоторых из них в редкие минуты просыпается страшная тоска по настоящей жизни и вместе с этой тоской смутное сознание, что та сила, которая владеет ими и направляет их и которую они обоготворили, есть сила вечного сна, смерти, небытия. Это и есть «анамнезис» Платона, пробуждение Плотина. Это то, что людям дается, но чего люди не могут добыть своими силами, своей заслугой, своими «делами». Читатель видит, что эту «правду» Достоевский не сам выдумал, не мог сам выдумать. Он оттого и говорит об «откровении» правды, что правда ему открылась. Это — та правда, которая — хотя она всем известна, ибо записана в книге, наиболее читавшейся людьми, все же остается правдой сокрытой. Но поразительней всего, поразительней, чем все то, что Достоевский до сих пор нам рассказывал, — это конец «Сна смешного человека». Мысль о самоубийстве после того, как открылась Истина, отброшена. «О, теперь жизни, жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной Истине; не воззвал, а заплакал: восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое. Да, жизнь и проповедь! О проповеди я порешил в те же минуты и уж, конечно, на всю жизнь! Я иду проповедовать, я хочу проповедовать — что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!» * Проповедовать истину! Иду проповедовать истину — т. е. отдаю ее «всемству», которое, конечно, прежде чем принять ее, потребует, чтоб Она подчинилась закону. Вы понимаете, что это значит?

Второй раз, не во сне, а уже наяву, с Достоевским случилось то «ужасное», о чем он нам только что рассказал. Он предал открывшуюся ему вечную Истину ее злейшему врагу. Во сне он «развратил», по его словам, безгрешных обитателей рая. Теперь он спешит к людям, чтобы наяву повторить то преступление, которому он так ужаснулся!

XII

Мы стоим пред величайшей тайной, к которой когда-либо приходилось подходить человеку, — пред тайной грехопадения... И, быть может, читатель согласится, что все внутренние борения и напряжения Достоевского имели только один смысл и единое значение: если не по-

стичь, то хотя бы приобщиться к этой тайне... Ибо постичь и овладеть ею нам не дано, как и не дано овладеть Истиной. По самой своей природе тайна такова, что она не может быть открыта, а Истина постигается нами лишь постольку, поскольку мы не желаем овладеть ею, использовать ее для «исторических» нужд, т. е. в пределах единственного известного нам измерения времени. Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т. е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой — хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т. п., — мы мгновенно забываем все, что видели в «выхождении», в «исступлении», начинаем видеть, «как все», и говорим то, что нужно «всем». Т. е. та логика, которая делает чудо превращения отдельных «бесполезных» переживаний в общепользительный «опыт» и таким образом создает необходимый для нашего существования прочный и неизменный порядок на земле, эта логика — она же и разум — убивает Тайну и Истину. В последний раз, вновь собравши все свои огромные силы, писал на эту тему Достоевский в «Бр <атьях> Карамазовых».

Эпиграфом к «Бр <атьям> Карамазовым» Достоевский взял, как мы знаем, стих из 4-го Евангелия, но мог бы взять и собственные слова из «Записок из подполья», уже приведенные нами раньше. «Итак, да здравствует подполье! Я хоть и сказал, что завидую нормальному человеку до последней желчи, но на таких условиях, в каких я его вижу, не хочу им быть (хотя все-таки не перестаю ему завидовать). Нет, нет, подполье во всяком случае выгоднее. Там по крайней мере можно! Эх, да ведь я и тут вру! Вру потому, что и сам знаю как дважды два четыре, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду и которого никак не найду! К черту подполье!»* Да здравствует подполье, к черту подполье: этот резкий, режущий диссонанс проходит через весь роман, каждая строчка которого тоже свидетельствует о великой жажде и неутолимой тоске по «чем-то другом», чего автор найти не может. Пшеничное зерно, если не умрет, останется одно, если же умрет, принесет плоды. Как умереть? Уйти навсегда в подполье? Это ужасно! Вырваться из подполья — это выше человеческих сил. Присоединиться к нормальным людям и самому стать нормальным человеком — тот, кого посетил однажды ангел смерти, уже не способен. Оттого

в «Бр<атях> Карамазовых» так много страшных вопросов и, как иногда кажется, все умышленно, сознательно мнимые ответы. В одном только не «противоречит» себе Достоевский: принятые, существующие ответы, ответы здравого смысла и науки по-прежнему ему представляются абсолютно неприемлемыми. Но, прежде чем перейти к «Бр<атям> Карамазовым», позволю себе небольшое отступление, которое, быть может, до некоторой степени поможет нам если не ориентироваться, то хотя сколько-нибудь осмотреться в тех непроходимых дебрях, в которые нас завел Достоевский.

Все знают прославленного немецкого историка христианства пр<оф>. Адольфа Гарнака*. Выслушаем и его свидетельство: ему пришлось, по роду его занятий, долго и внимательно вглядываться в те «тайны», среди которых жил Достоевский. Но, в противоположность Достоевскому, Гарнак обладал только одним зрением и притом, как историк, был глубоко убежден, что только одно зрение и дано человеку, т. к. время имеет только одно измерение. Он не пропускает случая напомнить своим читателям, что закон противоречия — есть основной закон нашего разума и что никто не может безнаказанно пренебрегать законами разума и основанной на этих законах наукой. И вот этот же ученый историк пишет (Dogmengeschichte III, 81): «В мире не было еще никогда такой крепкой религиозной веры, которая в основном, *решающем* моменте не ссылалась бы на *внешний* авторитет, которая бы черпала свою прочность исключительно в собственных внутренних переживаниях. Слова нет, в этих последних сила, которой она обязана своим бытием и сохранением. Но разве не требуются к тому же *условия*, при которых эта сила становится *действенной*? Иисус Христос ссылается на авторитет Ветхого Завета, первые христиане — на предсказание, Августин — на церковь, даже Лютер ссылается на писаное слово Божие... Жизнь и история показывают, что вера не может быть влиятельной и плодотворной, если она не предполагает внешнего авторитета и не имеет твердого сознания своей власти». Так говорит пр<оф>. Гарнак в тексте. В примечании же он добавляет: *ich sehe die Tatsache, aber ich verzweifle daran, ihren letzten Grund zu finden*, т. е. видеть факт — вижу, но как объяснить его, ума не приложу. Свидетельство важности необычайной — принимая во внимание личность свидетеля, — и миновать его никак нельзя. Правда, нужно предварительно, прежде чем им воспользоваться, это показание подверг-

нуть некоторой критической проверке. «Никогда не было веры». Никогда? Откуда пр <оф>. Гарнаку известно, что «никогда»? История, которую он, правда, изучил лучше кого бы то ни было, не сохранила ему ни одного случая такой веры, которая бы не опиралась на внешний авторитет. Но разве история сохраняет все случаи, все факты? Или хоть большинство? Разве вообще задача истории сохранять факты? Из бесконечных миллиардов случаев и фактов история извлекает очень немногие и исключительные, да и то уже «истолкованные», т. е. приспособленные для каких-то целей. А Гарнак уверенно говорит: «никогда». Ясно, что свою уверенность он почерпнул не из истории, которая такой уверенности дать не может, и не из изучения «фактов», ибо всего, что было на свете, пр <оф>. Гарнак изучить и даже пересмотреть не мог. Ясно, что свое «никогда в мире» Гарнак почерпнул из другого источника. Это разум и те предпосылки науки, от которых, по его убеждению, нельзя безнаказанно отречься, внушили ему уверенность, что он вправе превратить свое свидетельское показание во всеобщее и необходимое суждение. Хорошо, если вы точно так уже боитесь наказания, что не отречетесь, даже ради истины, от директив разума и науки. И если вы так легковерны и неопытны, что в самом деле убеждены, что покорность науке и разуму освободит вас от «наказания». Но Достоевский, как мы помним, не так пугался наказания: иной раз, говорил он нам, человек любит страдание больше, чем благоденствие. И от Достоевского же мы слышали, что самая благонамеренная покорность от наказания не освобождает, да и Спиноза «учит», что *experientia in dies reclamant, et infinitis exemplis ostendit, commoda atque incommoda piis aequae ac impiis promiscue evenire**.

Послушные и непослушные, благочестивые и нечестивые люди — одни раньше, другие позже — понесут кару: на последнем, страшном суде нет оправдательных приговоров, «наказания» не избежит никто. Так что Гарнак переступил за пределы своих свидетельских полномочий и сверх показания о том, что он видел и слышал, рассказал нам еще свою теорию о правах разума. Еще, быть может, уместно спросить о законности выражения «даже Лютер». Христос, первые христиане, Августин и «даже Лютер». Полагаю, что «даже» лучше бы опустить. Но после сделанных ограничений свидетельство историка Гарнака должно быть полностью принято. Только тогда оно получит несколько иной смысл. Не то, что «никогда в ми-

ре не было такой веры», — о том, что было и чего не было в мире, ученый историк знает так же мало, а может, и меньше, чем неученый странник. Из того, что было в мире, историк знает только то, что попало в реку времени, т. е. то, что оставило в мире *видимые для всех* следы. Видимые для всех, — конечно, в том смысле, что если кто-либо откроет эти следы, то и все их увидят. А что следов не оставило, о том историк ничего не знает и знать не хочет и еще меньше хочет знать о том, что хоть и было, но не может быть всем показано. Стало быть, если в мире была когда-нибудь вера, которая не опиралась на внешний авторитет и вообще обходилась без всякого авторитета, и если эта вера не оставила после себя следов, то для историка она как бы и не была. Историк ищет и находит только «действенные» явления. Так что Гарнак, если бы он хотел ограничиться ролью свидетеля и говорить только от своего имени (ибо ведь суждения разума и без него всем известны), должен был бы сказать, что никогда в мире не было не крепкой, а действительной веры, которая не опиралась бы на внешний авторитет, подобно тому как никогда в мире не было влиятельного ученого исследователя (историка, ботаника, геолога — все равно), который бы только сообщал «факты» и не пользовался бы авторитетом разума. Даже Христу, для того чтоб Его услышали люди, нужно было ссылаться на Св. Писание, тем более первым христианам или Лютеру. Если бы Гарнак так дал свои показания, может быть, констатированный им «факт» приобрел бы тогда иное значение. Совершенно неожиданно выяснилось бы, что «веры» Христа и даже Лютера люди никогда не могли «принять» и не приняли, что «веру» проповедовать и нельзя, что вера не может быть «действенной», т. е. определять собою движение исторических событий; что то, что люди, т. е. всемирно, называют «крепкой верой», совсем не то, что было у Христа и даже у Лютера, а есть только совокупность правил и принципов, которым все повинуются и все поклоняются лишь потому, что никто не знает, откуда они пришли, что людям «вера» и не нужна вовсе, а нужен только авторитет, незыблемый порядок, тем более прочный, чем меньше известно, откуда он пришел. Так же точно люди верят и в разум, и в науку, и даже в то, что наказание грозит лишь тем, кто разумом и наукой пренебрегает, а тем, кто не пренебрегает, не грозит.

XIII

Достоевский не был историком, не обязан был думать, что все, что на наших глазах начинается, на наших глазах и кончается. Мы помним, что конца для того, что он считал самым важным, для своего τὸ τίσις τῶτον, для своего «каприза», он искал во втором измерении времени, т. е. вне истории. Там, надеялся он, стена перестанет быть стеной, дважды два четыре потеряет свою наглую самоуверенность, атомы лишатся охраны, Сократ и Дж. Бруно из лишенных прав обратятся в главный предмет заботы и т. д. Но вместе с тем Достоевский, как и мы все, был сыном земли, стало быть, и ему хотелось, порой нужно было, не только «созерцать», но и «действовать». Мы отмечали это «противоречие» и во всех его предыдущих писаниях. С особенной силой оно сказалось на «Бр < атьях > Карамазовых» и «Дневнике писателя».

В «Бр < атьях > Карамазовых» Достоевский по-прежнему продолжает свой «опыт» — не тот «общий» опыт, о котором говорит Кант, опыт, держащийся на самоочевидностях, а свой особенный, личный опыт, который имеет задачей своей преодолеть самоочевидности. Но в этом же романе, как и в публицистических статьях, появлявшихся в «Дневнике писателя», словно выполняя программу пр < оф > . Гарнака, он неудержимо стремится заручиться поддержкой авторитета. Знает, что его «вера» не будет «действенной», пройдет мимо истории, если не найдется внешний авторитет, достаточно прочный, чтоб казаться людям незыблемым.

Кто «герой» «Бр < атьев > Карамазовых»? Если считать с предисловием — младший Карамазов, Алеша. И еще старец Зосима. Но в таком случае отчего страницы, посвященные Алеше и старцу, — самые слабые, самые бледные страницы? Только раз на протяжении всего романа вдохновился Достоевский, говоря об Алеше, и доверил ему одно из тех своих видений, которые открывались ему в минуты высшего подъема. «Он (Алеша), вдруг повернувшись, вышел из кельи (почившего старца Зосимы). Он не остановился и на крыльчке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих, сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный путь. Светлая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом не-

бе. Осенние роскошные цветы в клумбах заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее, плача, падая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и не стыдился иступления сего. Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным»*. Правда, во всем, что писал Достоевский, вы не найдете больше ни одного такого места. Правда, что на эту же тему, хотя далеко не так просто, сильно и вдохновенно, говорит однажды в своих сочинениях и старец Зосима, — но это все, что решился отдать Достоевский своим казовым героям. И только один раз, повторяю, он сам так говорил, словно чувствуя, что много о *таком* и говорить нельзя. Или, может быть, потому, что увидеть *такое* можно лишь из бездонной пропасти и подполья и только на фоне и одновременно с теми «истинами», которые раньше открыл нам подпольный человек? Похоже, что оба предположения должны быть допущены. «Соприкасание мирам иным» и есть, надо полагать, та «вера», возможность которой не допускает пр <оф>. Гарнак, — вера, никогда никакого внешнего авторитета не принимавшая, не попавшая в историю, не оставившая никаких следов. «Вера», пренебрегшая делами, ничего не давшая человечеству и потому объявленная наукой «не существующей». Она для Достоевского и была тем τὸ τίσις τίς, тем вечным капризом, для которого он требовал и искал прав, гарантий, которую он с таким неслыханным дерзновением пытается вырвать из власти не только «авторитета», но и самой истории с ее самоочевидностями. В этом смысле «Братья Карамазовы» — как я уже говорил — продолжение «Записок из подполья». И в самом деле, такие главы, как «Бунт», «Тлетворный дух», «Братья знакомятся», легенда о великом инквизиторе, — целиком могли бы быть помещены в «Записках». Пьяный, беспутный, да еще к тому же невежественный Дмитрий Карамазов произносит речи, которых бы не постыдился Платон или Плотин. Он цитирует Шиллера. И когда доходит до стихов:

И куда печальным оком
Там Церера ни глядит,
В унижении глубоко
Человека всюду зрит*, —

из его груди вырываются рыдания. «Друг мой, — говорит он брату, — в унижении, в унижении и теперь. Страшно много на земле человеку терпеть, страшно много ему бед... Я, брат, почти только об этом и думаю, об этом униженном человеке»* И через несколько минут тот же невежественный офицер продолжает: «красота это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Я, брат, очень необразован, но я много об этом думал»*. Много думал! Разве необразованный человек может «думать»? И разве то, что делает Митя, вправе называться «мышлением»? Возмущение, негодование, погоня за противоречиями, неопределимым — это ведь все что угодно, только не «мышление». Мы помним, что по «учению» Спинозы, отца новой философии, мы должны вытравить из себя всякое представление о Bonum et Malum, Pulchritudo et Deformatio*, если хотим «мыслить». Тот же Спиноза «учил»: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. И если люди чему-нибудь «выучились» от Спинозы — то именно этой готовности ради чистого мышления, ради «понимания» забыть и о красоте, и о добре, самим превратиться в «сознание вообще», которое не смеется, не плачет, не проклинает и только взвешивает, измеряет, считает, как и математика, по образу и подобию которой сотворено «сознание вообще». Я уже не говорю о том, что такие выражения, как «берега сходятся», «все противоречия вместе живут», должны казаться бредом или бессмысленным соединением случайно сбитых в одну фразу слов. «Was einen vollkommenen Widerspruch enthält, kann nicht richtig sein und Jederman ist berechtigt, den Widerspruch schonungslos als solchen zu bezeichnen» — повторил бы пр <оф>. Гарнак, если бы ему довелось прочесть Достоевского, то, что он говорит об Афанасии Великом (D. G. II, 225) И с таким же негодованием принял бы он и «неопределимое», которым упивается невежественный Митя. Здесь все это попытки свалить βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν*, тот могущественнейший закон противоречия, который со времени Аристотеля считался основой самой возможности мышления. Но Достоевского это не останавливает и не пугает. Он помнит, что indocti

gariunt coelum*, он помнит, что «дважды два четыре» есть начало смерти, пришедшее к человеку от дерева познания добра и зла. Можно освободиться от проклятия познания? Можно ли человеку перестать «судить», осуждать, можно ли не стыдиться наготы своей, не стыдиться ни себя, ни того, что его окружает, как не стыдились наши праотцы, прежде чем змий не убедил их вкусить от плодов запретного дерева? Об этом идет великий, последний спор в «Легенде о великом инквизиторе» между девяностолетним кардиналом, воплотившим в себе все человеческое «знание», и самим Богом. Долго, девяносто лет, молчал старик — наконец не вытерпел, заговорил. Кардинал говорит Богу: что предложил ты людям, что можешь ты им предложить? Свободу? Люди не могут принять свободу. Людям нужны законы, определенный, раз навсегда установленный порядок, чтобы различать, что истина, что ложь, что можно, что нельзя. «Имеешь ли Ты право возвестить хоть одну из тайн того мира, из которого Ты пришел», — спрашивает кардинал у Бога и сам отвечает за него — Бог все время безмолвствует, Бог ведь всегда безмолвствует: «нет, не имеешь. Ты передал дело нам. Ты обещал, Ты утвердил словом, Ты дал нам право связывать и развязывать и уже, конечно, не можешь думать отнять это право от нас*». Кардинал имеет в виду, конечно, Матфея 16, 19: *Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in coelis**. На этом формально держится притязание католической церкви на *potestas clavium* и вытекающая из «власти ключей» идея о непогрешимости церкви. Как известно, многие из современных исследователей христианства — к ним, если не ошибаюсь, относится и пр <оф>. Гарнак, считают приведенный стих позднейшей интерполяцией. Но, если бы это было и правильно, если бы Церковь не могла основать свои притязания на тексте Св. Писания, это бы несколько не ослабило ее прав. Иными словами: идея непогрешимости вовсе не нуждается в небесной санкции и легко без нее обходится. Разве Гарнак, утверждая, что никто не может безнаказанно пренебрегать наукой и разумом, имел в виду Библию? Уже в древности Сократ, а за Сократом Платон «обосновали» ту мысль, что люди на земле превосходно знают, как нужно «связывать и развязывать», т. е. судить, и что на небе судят так же, как и на земле. Ну, а сейчас в этом никто и не сомневается: наши теории познания делают совершенно излишними ссылки

на откровение. Наиболее замечательный из современных философов Эдм. Гуссерль так формулирует эту мысль: «быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия никто не остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самым разумом, который *наряду с собой и выше себя не может иметь никакого авторитета*»*. В том, что философы называли и называют «разумом», разумом, который не может наряду с собой терпеть никакого авторитета и который требует себе поэтому всеобщего поклонения, и заключается идея «непогрешимости» Церкви и «власти ключей». Достоевский это видит с той особой, поражающей зоркостью, которую он проявляет каждый раз, когда Аполлон требует его к священной жертве и принуждает его открыть вещие зеницы «второго» зрения. «Нет заботы, — говорит кардинал, — непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее то, пред чем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним и чтоб непременно *все* вместе. Вот эта потребность *в общности* преклонения есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого всего человечества с начала веков»*. Нет возможности продолжать дальнейшие выписки: пришлось бы всю «Легенду» переписать. Но я не могу не обратить еще раз внимание читателя на то, с какой необычайной прозорливостью, граничащей с ясновидением, поставлен Достоевским труднейший философский вопрос. Не только в обычных учебниках, но и в лучших философских трактатах вы не встретите такой глубины прозрения. Теория познания, этика, онтология — вся философия конструируется совсем по-иному для того, кто примет «посвящение» от Достоевского, кто вслед за ним захочет приобщиться к великой тайне библейского сказания о первом грехопадении, с которого и начались изображаемые кардиналом «мучительные заботы». Я думаю — только тот научится понимать и «врагов» Достоевского: отца и родоначальника новой философии Спинозу, зарывшего

от всех свои вечные сомнения под математический метод доказательств, да и Эдмунда Гуссерля, беспечного и торжествующего. Ведь Спиноза — это тот же кардинал, уже в тридцать пять лет постигший ту страшную тайну, о которой у Достоевского шепчется в подземелье девяностолетний старец с безмолвствующим Богом. Как безумно жаждал Спиноза свободы и с какой железной неумолимостью возвещал он о единственном и для людей и для Бога законе необходимости. И ведь не он один: почти все наиболее мучительно искавшие и жаждавшие свободы люди, верующие и неверующие, с каким-то неслыханно мрачным вдохновением восславляли «необходимость». Лучшее сочинение Лютера — «De servo arbitrio», направлено против Эразма Роттердамского, всячески старавшегося отстоять хоть малую долю свободы человека*. Плотин изображал нашу жизнь как представление марионеток или актеров, почти автоматически исполняющих заранее приготовленные для них роли*. Марк Аврелий говорил о том же. Гоголь, мы помним, чувствовал себя на земле, как в замороженном царстве, Платон, как в подземелье. В таком же роде изображали нашу жизнь и древние трагики: Софокл, Эсхил и Эврипид и величайший из новых поэтов Шекспир. Люди не то что не свободны, люди больше всего в мире боятся свободы, оттого они и ищут «познания», оттого им нужен «непогрешимый», бесспорный авторитет, т. е. такой, перед которым бы они могли все вместе преклоняться. Свобода и есть ведь тот «каприз», о котором нам рассказывал подпольный человек, но даже каприз здесь, на земле, хочет, мы помним, себе «гарантий», не подозревая, что величайшая его прерогатива — это возможность обойтись без гарантий. Люди создают то, что называется у них «истиной», т. е. иллюзию чего-то, что «имеет власть» и на земле и на небесах. «Взгляни на то, что сделал ты далее, — продолжает упрекать старик Бога, — и все опять во имя свободы! Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать скорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но... вместо того чтоб овладеть свободой людей, Ты увеличил ее еще больше! Вместо твердых основ для успокоения совести человечества раз навсегда, Ты взял все, что есть необычайного, гадательного, взял все, что было не по силам людей...»* Иначе говоря: до сих пор философия, т. е. научная и наукообразная философия, считала и считает себя обязанной «оправдываться» перед «всемством» или, если

вам больше нравится школьный термин, пред «сознанием вообще», *Bewusstsein überhaupt*. Она ищет «твердых основ», бесспорного, окончательного, почвы и больше всего страшится свободы, каприза, т. е. всего того, что есть в жизни необычайного, гадательного, неопределенного, не подозревая, очевидно, что именно это необычайное, гадательное, неопределенное, не нуждающееся в гарантиях и защите есть единственный и истинный предмет ее изучения, τὸ τιμώτατον, о котором говорил и к которому стремился Плотин, та «действительность», которую из своей пещеры разглядел Платон, тот Бог, которого скрыл под «математическим методом» Спиноза и который вдохновлял гадкого утенка, подпольного человека Достоевского, когда он показывал кукиш и выставлял свой отвратительный язык сооруженным людьми хрустальным дворцам. Великие древние мудрецы оставили нам завет: про Бога нельзя сказать, что он существует. Ибо сказавший: «Бог существует» — теряет Бога*.

XIV

Нужно кончать — не потому, что тема исчерпана, а потому, что статья разрослась. Достоевский — тема неисчерпаемая. Мало кто умел так беззаветно отдавать свою душу последним тайнам человеческого бытия. Но нельзя кончить, не сказавши хоть несколько слов о публицистической деятельности Достоевского, развернувшейся на страницах «Дневника писателя»...

Мы помним, что свой фантастический рассказ «Сон смешного человека» Достоевский заключил призывом к проповеди. Ему вдруг показалось, что он призван не только созерцать, но и действовать, что действие есть единственно достойное завершение созерцания. Забыл он то «ужасное», о котором он сам нам рассказал, — что однажды он уже пытался «проповедовать» и своей проповедью «развратил» людей, которые до него были так невинны, что даже не знали, что такое «стыд». Забыл он и библейскую угрозу, что, съевши плода от дерева познания добра и зла, — «смертью умрете». Т. е., пожалуй, не забыл в собственном смысле этого слова. Даже, если хотите, слишком хорошо помнил и эту «истину», и другие истины, открывшиеся его второму зрению. Забыл он только об одном, что эти истины «бесполезны» по самому существу своему и что всякая попытка сделать их полезными, годными всегда и для всех, т. е. всеобщими и не-

обходимыми, превращает их из истины в ложь. «Там» он увидел абсолютную свободу, о которой говорит у него великий инквизитор. Но что делать со свободой среди людей, которые ее боятся больше всего на свете, которым нужно только «преклониться» перед чем-нибудь, для которых твердый, непоколебимый авторитет дороже всего, даже дороже самой жизни? Кто хочет с успехом проповедовать, тот должен подменить свободу авторитетом, как, по словам Достоевского, это сделало католичество, как, по словам Гарнака, это сделал даже Лютер. «Дневник писателя», в общем, не есть даже дневник Достоевского, т. е. не отражает или очень мало отражает (все-таки в «Дневнике» напечатаны и «Кроткая», и «Сон смешного человека» и т. д.) внутренние переживания Достоевского. Это ряд публицистических статей, в которых один человек поучает других, как им жить и что им делать. Как мы раньше упоминали, Достоевский уже и в романах своих делал попытки учить людей. Учительство мы обнаружили и в «Преступлении и наказании», и в «Идиоте», и в «Бесах». В последнем романе Достоевского, в «Братьях Карамазовых», учительство особенно сильно выдвигается. Там сделана попытка нарисовать, в лице старца Зосимы, идеальный образ учителя. Но достаточно сравнить безжизненные, деревянные поучения Зосимы с вдохновенными речами Ивана или Дмитрия Карамазовых, чтоб понять, что истины Достоевского так же боятся общеобязательности и так же не выносят ее, как обыкновенные люди — свободу. Устами Зосимы говорит тот же автор, что и устами его подпольных героев, и иной раз говорит то же, что и они говорят, но мы слышим только голос всемства. Получается приблизительно то же, что получилось у Достоевского с отцом Ферапонтом. Когда Достоевский задался целью изобразить такого молчальника, который бы пришелся по вкусу всемству, у него вышла почти комическая фигура*. Когда же он писал своего Кириллова, которого пришлось даже осудить на самоубийство, создавалась грандиозная и потрясающая фигура великого молчальника. Достоевский захотел, чтобы речи Зосимы были понятны всем, вплоть до Клода Бернара. И всем они точно понравились, на них читатели — те читатели, которые знают, что такое жизнь и что такое смерть, — отдыхали. Читая эти пространные наставления, дивисься, как хватало терпения у Достоевского писать их. В них нет и следа того душевного напряжения, того «невесомого», которым умел потрясать души Достоевский и которое дало Паска-

лю загадочное право противопоставить слабый мыслящий тростник всему огромному миру. Поразительно, что у Достоевского даже Смердяков назван (не побоялся Достоевский!), правда, один только раз, «созерцателем»*. Зосима же, как и его ученик Алеша, уже «деятели», т. е. те представители всемства, для которых нет ничего выше достоверности и самоочевидных истин, которые для всего, даже для «каприза», прежде всего требуют гарантий. Публицистика Достоевского — в общем — речи и дела Зосимы и Ферапонта. Зосима давал советы, лечил людей, подавал милостыню, утешал. Ферапонт гнал чертей. Достоевскому, чтобы «действовать», пришлось подчинить свое второе зрение обычному человеческому зрению, гармонизирующему и со всеми остальными человеческими чувствами и с нашим разумом. Он захотел научить людей, как им нужно жить или, употребляя его выражение, «устроиться с Богом». Но с Богом «устроиться» еще менее возможно, чем «устроиться» без Бога. Сам Достоевский рассказал нам это в «Великом инквизиторе»: откровения не затем даются людям, чтоб облегчать их жизнь, чтоб превращать «камни в хлеб». И не затем, чтоб направлять «историю». История знает только одно направление, от прошлого к будущему, — «откровения» предполагают второе измерение времени. Кто хочет себе «исторического» влияния — тот должен отказаться от свободы и покориться необходимости. Поэтому-то умный дух, великий искушитель, говорил Христу: если хочешь получить «все», овладеть миром, поклонись мне*. Тот, кто не поклонится «дважды два четыре», тот никогда не будет господином мира. Повторяю: все это не мои слова, все это видел и говорил Достоевский, пока он находился наедине с собой. Но стоило ему выйти на люди — и он становился «как все». Собственный «опыт», т. е. виденное своими глазами, становился для него бременем. Людям нужен «опыт», о котором говорит Кант, о котором говорит научная философия, опыт, который превращает камни в хлеб, в то, что может «насытить» всех и всегда, который превращает «каприз», отдельное живое существование, в общий принцип, который ставит «закон» над жизнью, который в законах видит сущность жизни и «наглость» как «дважды два четыре», так и других «самоочевидностей» считает доказательством их божественного происхождения.

Результаты получаются неслыханные. Зажатые в тиски всемства, «исступления» Достоевского становятся «прислужниками» обыденности. Иногда Достоевский про-

сто прикладывает печать «потусторонности» к ходячим мнениям. Он предсказывает, ободряет, увещевает, временами, как отец Ферапонт, изгоняет чертей. Он предсказывал, что Константинополь будет «нашим», предсказывал, что у нас не будет борьбы классов, что Запад утонет в крови и, погибая, будет взывать о помощи к России и т. д. * «Без Бога нельзя устроиться», но с Богом, выходило у него, устроиться можно. Мы видим теперь, как жестоко заблуждался Достоевский, — Россия тонет в крови, в России происходят такие ужасы, каких никогда в мире не бывало. И как это ни странно, — быть может, именно потому происходят, что люди, в течение столетий решавшие судьбы России, хотели «устраиваться» с Богом, иначе говоря, устраиваясь, руководиться теми «истинами», которые открывались Достоевскому его вторым зрением, но которые от них самих были скрыты. И ведь Достоевский это понимал: ведь сам он в «Великом инквизиторе» так вдохновенно рассказал нам, что люди оттого и ушли от Бога, что Он не захотел озаботиться их земным устройением, не захотел «гарантировать» каприз. И все-таки продолжал проповедовать — превращать потусторонние истины в общеобязательные суждения. Соприкоснувшись с «иными мирами», он познал последнюю свободу, но, вернувшись к людям, он повторяет, вслед за славянофилами, что Россия самая свободная страна в мире, и требует, как власть имеющий, чтобы все за ним верили, что Россия самая свободная страна. Он помнит, что ему открылось в его «опыте», что «иной раз человек любит больше страдание, чем благоденствие», «разрушение, чем созидание», что «здесь все начинается и ничего не кончается», что Бог требует невозможного, что «дважды два — четыре» — начало смерти и т. д., и из всех этих мгновенных, загадочных, неопределенных, капризных, недоказуемых и недостоверных истин он хочет выработать политическую программу, т. е. правила, которыми следует руководствоваться в практических делах. Нетрудно себе представить, что из этого получается. Из жажды и тоски по вечной свободе получается славянофильское прекраснородушное утверждение, что Россия самая свободная в мире страна, утверждение, которое Достоевский, научившийся не бояться закона противоречия, провозглашает пред лицом того деспотизма, который и привел Россию к гибели. «Иной раз человек любит больше страдание, чем благоденствие» — для нужд «делания» превращается в так похожее на него и ничего общего с ним не имеющее утверждение: «русский народ

любит страдание». И без Достоевского эту «истину» слишком хорошо знали те, которые правили Россией и которые, подбавляя страдания русскому народу, довели страну до того, чему мы являемся сейчас свидетелями. Много и долго можно было бы говорить на эту тему, но, думаю, сейчас лучше об этом помолчать: ибо все, кому близки судьбы России, слишком хорошо понимают, что правящие страной не могут «безнаказанно пренебрегать здравым смыслом и наукой». Бога доказывать, искать Его в «истории» нельзя. Бог — воплощенный «каприз», отвергающий все гарантии. Он вне истории, как и все то, что люди считали своим τὸ τιμιώτατον.

В этом смысл всех творений Достоевского, в этом смысл загадочных слов Эврипида, приведенных мною в начале: Τίς δ'οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν.

НА СТРАШНОМ СУДЕ

(Последние произведения Л. Н. Толстого)*

Ὁρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λελη-
θέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐ-
τοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ
τεθνάναι.

Платон. Федон, 64 А

I

Аристотель где-то говорит, что у каждого сновидца свой собственный мир, у всех же бодрствующих — один общий мир. Это положение — основа не только аристотелевской, но и всей как до него, так и после него существовавшей научной, положительной философии. Оно же почитается непререкаемой истиной и обыкновенным здравым смыслом. Может ли человек отказаться от самоочевидной истины? Не может, конечно. Значит, никто, даже сам Бог, от него этого и требовать не вправе? *Deus impossibilia non jubet* — Бог не требует невозможного* — это тоже самоочевидная истина, на которой сходятся и положительная наука, и здравый смысл, и даже проникнутая мистицизмом вера католичества.

Но смерть с этим не считается. У нее свои истины, свои очевидности, свои возможности и невозможности. Они не мирятся с нашими обычными представлениями, и мы не умеем постигать их. Только исключительные люди, в редкие минуты напряженнейшего душевного подъема, научаются слышать и понимать загадочный язык смерти. Это дано было и Л. Н. Толстому. Что ему открыла смерть? Какие невозможности стали для него возможными? Ведь смерть, вопреки здравому смыслу, требует от человека невозможного и, вопреки Аристотелю, вырывает его из общего всем мира. Как это происходит? Как невозможное становится возможным?

Среди посмертных произведений Толстого есть небольшой неоконченный рассказ — «Записки сумасшедшего». Содержание его простое: богатый помещик, прослы-

шав, что в Пензенской губернии продается имение, едет осматривать его. Едет и радуется: по его соображениям, удастся купить отличное имение за бесценок, почти задаром. И вот, *внезапно*, по пути, во время ночевки в гостинице, без всякой видимой внешней причины, им овладевает страшная, невыносимая тоска. В окружающем не произошло никакой перемены, ничего не случилось, все осталось по-прежнему. Но прежде все внушало доверие, все казалось естественным, законным, нужным, упорядоченным, дающим покой, сознание, что под ногами почва, что кругом реальность. Не было ни сомнений, ни вопросов — были одни ответы. Теперь же сразу, мгновенно, точно по волшебству все изменилось. Ответы, покой, почва, сознание правоты и сопровождающее все это чувство легкости, простоты, ясности — все пропало. Остались одни огромные и совершенно новые вопросы, с их вечными, назойливыми спутниками — тревогой, сомнением и бессмысленным, ненужным, гложущим, но непреодолимым страхом. Были пущены в ход обычные средства, которыми люди отгоняют от себя тяжелые мысли и настроения, но они оказались непригодными. «Я пробовал думать о том, что занимало меня: о покупке, о жене. Ничего не только веселого не было, но все это стало ничто. Все заслонял ужас за свою погибающую жизнь. Надо заснуть. Я лег было, но только что улегся, как вдруг вскочил от ужаса. И тоска, тоска, — такая же тоска, какая бывает перед рвотой, — но только духовная. Жутко, страшно. Кажется, что смерть страшна, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то *умирающей жизни страшно*. Как-то и жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало душу на части и не могло разодрать. Еще раз пошел посмотреть на спящих, еще раз попытался заснуть, все тот же ужас — красный, белый, квадратный. Рвется что-то и не разрывается»*. Так бесстрашно обнажает себя Толстой. Не у многих писателей мы найдем такую правду. И если захотеть и сумеет увидеть эту правду — ведь и обнаженную правду увидеть нелегко, — то возникает целый ряд роковых и несоизмеримых с масштабом нашего привычного мышления вопросов. Как принять эти *вдруг* явившиеся, *беспричинные*, красные, белые, квадратные ужасы? В «общем для всех мире» нет и не должно быть ни «вдруг», ни «действия без причины». И ужасы там не бывают ни белыми, ни красными, ни квадратными. То, что

произошло с Толстым, есть угроза нормальному человеческому сознанию. Сегодня, вдруг, без причины обеспокоился Толстой, завтра, тоже без всякого основания, обеспокоится другой, там — третий, и в один прекрасный день зараза распространится на все общество, на всех людей. Если серьезно принять то, что рассказано в «Записках сумасшедшего», то выхода иного нет: нужно либо отречься от Толстого и отделить его от общества, как в средние века отделяли больных проказою или иной страшной прилипчивой болезнью, либо, если признать его переживания «закономерными», ждать и трепетать ежеминутно, что и с другими произойдет то же, что с ним, что «общий всем мир» распадется, что люди из бодрствующих обратятся в сновидцев и у каждого человека не во сне, а наяву будет свой собственный мир.

Здравый смысл и выросшая из здравого смысла наука не может колебаться пред такой дилеммой. Прав не Толстой с его беспредметной тоской, беспричинными страхами и безумными тревогами. Прав «общий мир» с его твердой верой и прочными, вековыми, спокойными, всем равно доступными, ясными и отчетливыми истинами. Если бы речь шла не о прославившемся на весь мир писателе — судьба Толстого была бы решена: он был бы извергнут из общества, как больной и крайне для всех опасный человек. Но Толстой — гордость и слава России, с ним нельзя так решительно поступать. Как ни явно нелепо и неприемлемо то, что он говорит, его продолжают слушать, с ним продолжают даже считаться.

«Сегодня, — рассказывает он дальше, — меня возили свидетельствовать в губернское правление, и мнения разделились. Они спорили и решили, что я не сумасшедший. Но они решили так потому, что я всеми силами держался во время свидетельствования, чтобы не высказаться. Я не высказался, потому что боюсь сумасшедшего дома, боюсь, что там мне помешают делать мое сумасшедшее дело. Они признали меня подверженным аффектам и еще что-то такое, но в здравом уме. *Они признали, но я-то знаю, что я сумасшедший*»*...

Несомненно, что не *они* правы, а *он*. Толстой всю жизнь чувствовал в своей душе что-то, что выталкивало его из «общего мира». Он рассказывает, что припадки, вроде того, который приключился с ним во время поездки в Пензенскую губернию, хоть и редко, но и прежде

бывали. Уже в раннем детстве, по самым незначительным поводам, им овладевало внезапно чувство ужаса, бурно и властно стонявшее естественное чувство радости бытия и покоя существования. Лежит он в кровати, ему тепло, уютно, спокойно, он думает о том, какие все люди хорошие и как все друг друга любят. Вдруг он слышит, как экономка с нянькой обменялись несколькими сердитыми словами, и все очарование, как бы по заклинанию злого духа, мгновенно исчезает. «Мне становится и больно, и страшно, и непонятно, и ужас, холодный ужас находит на меня, и я прячусь с головой под одеяло»*.

В другой раз при нем били мальчика. «И тут, — рассказывает он, — на меня нашло. Я стал рыдать, рыдать, и долго никто не мог меня успокоить. Вот эти-то рыдания и были первыми припадками моего сумасшествия»*. Третий раз на него нашло, когда ему тетя рассказывала о том, как Христа мучили. Он стал допытываться, за что Его мучили, — но тетка не умела ответить. «И на меня опять нашло. Я рыдал, рыдал, потом стал биться головой о стенку»*. Не один Толстой — все люди бывали свидетелями ссор между близкими, всем приходилось видеть примеры жестокого обращения с детьми, все читали и слышали о муках Христа. Но ни в ком, по крайней мере, редко в ком, наблюдалась такая бурная, безудержная реакция. Поплачут и забудут, впечатления сами собой потонут и растворятся в массе других впечатлений. Но Толстому не дано было забыть. Впечатления детства прочно засели в глубинах его души, он их словно даже бережет, как драгоценное сокровище, как некий таинственный платоновский анамнезис, смутно свидетельствующий об ином, непостижимом бытии. И они, эти впечатления, в свой черед ждут только «сроков», чтобы властно предъявить свои права. Правда, развлечения, забавы и заботы жизни, все «дела», которыми наполняется существование человека, отвлекали Толстого надолго от его необычных видений. И затем, как он сам рассказывает, он инстинктивно боялся «сумасшедшего дома» — и еще больше боялся сумасшествия, т. е. жизни не в общем всем, а в своем, особенном мире. Поэтому он делал величайшие напряжения, чтобы жить «как все» и видеть только то, что не выбивает человека из обычной колеи.

II.

«Записки сумасшедшего» в некотором смысле могут считаться ключом к творчеству Толстого. Если бы они не были написаны самим Толстым, мы, с нашими привычками видеть в великих людях образцы всех не только гражданских, но и военных добродетелей, увидели бы в них клевету на Толстого. Он сам, если бы кто-нибудь за год или даже за день до начала его «сумасшествия» представил ему его жизнь такой, какой она изображена в «Записках», глубоко возмутился и увидел бы в этом только преступное желание запятнать его доброе имя. И в самом деле — самая злая клевета не сравнится с той правдой, которую Толстой о себе рассказывает. Он хочет купить имение — но не хочет за него платить настоящую цену. Он ищет «такого дурака» — это его собственные слова, — который бы продал имение за бесценок, так чтобы потом, продавши на сруб лес, можно было выручить столько денег, сколько было уплачено за имение, и чтобы имение досталось даром. Такой дурак, наверное, найдется: на ловца и зверь бежит. Толстой терпеливо выжидает, читает объявления, собирает справки. Или, если Бог не пошлет дурака, Толстой отыграется на мужиках. Купит имение в таком уезде, где мужики все безземельные: тогда будут у него даровые работники.

Что рассказ не есть вымысел и что помещик, о котором идет речь, — сам Толстой, в том каждый может убедиться, прочитав письмо Толстого к жене (№ 63)*. Приведу его полностью: «Третьего дня в ночь я ночевал в Арзамасе, и со мной было что-то необыкновенное. Было 2 часа ночи, на меня нашла тоска, страх, ужас, такие, каких я никогда не испытывал. Подробности этого чувства я тебе расскажу впоследствии, но подобного мучительного чувства я никогда не испытывал и никому не дай Бог испытать. Я вскочил, велел закладывать. Пока закладывали, я заснул и проснулся здоровым. Вчера это чувство в гораздо меньшей степени возвратилось во время езды, но я был приготовлен и не поддался ему, тем более что оно было слабее. Нынче чувствую себя здоровым и веселым, насколько могу быть без семьи. В эту поездку я в первый раз почувствовал, до какой степени я сросся с тобой и детьми. Я могу оставаться один в постоянных занятиях, как я бываю в Москве, но как только без дела, я решительно чувствую, что не могу быть один»*... Даже мелкие

подробности в письме те же, что и в «Записках сумасшедшего»: и покупка имения, и поездка, и Пензенская губ., и город Арзамас, и «мысли о жене», и беспричинный, безумный страх...

В литературе существует прочно установившийся обычай: показывать читателям только лицевую сторону жизни великих людей. «Низкие» истины нам не нужны: что с ними делать? Мы уверены, что истины нам нужны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они бывают полезны для какого-нибудь «делания». Так составил жизнеописание Достоевского Н. Н. Страхов — об этом он сам исповедует Толстому в опубликованном в 1913-м году письме. «Все время писания, — рассказывает он, — я боролся с подымавшимся во мне отвращением, старался подавить в себе дурное чувство. Пособите мне найти от него выход. Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком. Он был зол, завистлив, развратен, он всю жизнь провел в таких волнениях, которые бы делали его жалким и смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. По случаю биографии я живо вспомнил эти чувства. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугой, что тот обиделся и выговорил ему: «я ведь тоже человек». Помню, как это тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику гуманности и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии о правах человека. Такие сцены были с ним беспрестанно, почему он не мог удержать своей злости. Я много раз молчал на его выходки, которые он делал совершенно по-бабьи, неожиданно и непрямо, но и мне случалось раза два сказать ему очень обидные вещи. Но, разумеется, он вообще имел перевес над обыкновенными людьми, и всего хуже, что он этим услаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям, и он хвалился этим. Висковатов (профессор Юрьевского университета) стал мне рассказывать, как он похвалялся, что... в бане с маленькой девочкой, которую ему привела гувернантка. Лица, наиболее на него похожие, — это герой «Записок из подполья», Свидригайлов и Ставрогин. Одну сцену из Ставрогина (растление и пр.) Катков не захотел печатать, но Достоевский здесь читал ее многим. При такой натуре он был расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным мечтаниям, и эти мечтания — его направление, его литературная муза, и до-

роги. В сущности, впрочем, все его романы составляют самооправдание, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости. Вот маленький комментарий к моей биографии; я бы мог записать и эту сторону в Достоевском; много случаев рисуется мне гораздо живее, чем то, что мною описано, и рассказ вышел бы правдивее; но *пусть эта правда погибнет; будем щеголять одной лицевой стороной жизни, как мы это делаем везде и во всем**...

Не знаю, много ли найдется в литературе документов, по своей ценности равных приведенному письму. Не уверен даже, понимал ли Страхов смысл и значение того, в чем он признавался Толстому. В новое время многие утверждали, что ложь ценнее истины. Об этом говорил О. Уайльд, Нитше, даже Пушкин воскликнул: «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»*. Но все они обращались к читателю, поучали. А Страхов просто и искренне кается, и это придает его словам особую силу и значительность. Вероятно, письмо произвело огромное впечатление на Толстого, который как раз в это время особенно мучительно чувствовал бремя условной лжи и весь был охвачен жаждой очищающей исповеди. Ведь он сам был жрецом возвышающего обмана, и какого чарующего, чудесного, захватывающего! Он тоже, как и Страхов, учил людей щеголять лицевой стороной жизни и губить правду. Ведь он писал «Войну и мир» и «Анну Каренину», с их апофеозом помещицкой жизни, как раз в те годы, когда сам скупал у дураков задаром имения, прижимал безземельных мужиков и т. д. Все это было, было и еще многое такое же. Но все это казалось законным, даже священным, ибо этим держался общий всем мир. Отвергни это — и ты будешь поставлен в необходимость создать свой собственный мир. Так и было с героем «Записок сумасшедшего». Он увидел, что одно из двух: либо жена и домашние, нападавшие на него за новый образ мысли, были правы и он точно болен и нуждается в лечении, либо весь мир болен и живет в безумии. «Записки сумасшедшего» могут почитаться как бы суммарным заглавием ко всему, написанному Толстым после 50-ти лет. И мне кажется, что Толстой не случайно заимствовал у Гоголя заглавие для своего неоконченного рассказа. Когда при мне одной девочке прочли «Записки сумасшедшего» Гоголя, она была больше всего поражена

тем, как мог Гоголь так старательно выписывать все мелкие подробности хаотического состояния потерявшей равновесие души. И в самом деле, что привлекло его, в молодые годы, к этой странной теме? Зачем вообще описывать хаос и безумие? Какое нам дело до того, считал ли или не считал себя Поприщин испанским королем, был ли влюблен большой чиновник в дочь своего начальника, переписывались ли между собой собачонки и т. д.?

Очевидно, Гоголю дикий полет фантазии сумасшедшего не казался таким бессмысленным и ни к чему не нужным, равно как и тот особенный, только ему одному принадлежащий мир не представлялся столь нереальным, как это кажется нам. Что-то его тянуло к Поприщину и к безумию Поприщина, что-то в его жизни и его собственном мире привлекало и непреодолимо манило к себе будущего автора «Переписки с друзьями». Иначе зачем было останавливаться на его жалких, с внешней стороны явно бессмысленных переживаниях? Заметьте, что не только безумие Поприщина привлекло в эту пору жизни внимание Гоголя. Тогда же он пишет и «Вия», и «Страшную месть», и «Старосветских помещиков»*. И ошибочно было бы думать, что Гоголь в этих рассказах был только сторонним наблюдателем, «бытописателем» народной жизни.

Кошмарная смерть, так внезапно разбудившая от мирной дремоты полурастительного существования Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну, уже в молодые годы, видно, непрестанно тревожила воображение Гоголя. То же несомненно, что он сам был пьян жутью сказки и мифа — жил в сфере фантастического не меньше, чем в признанном всеми реальном мире. И колдуны, и ведьмы, и черти, так неподражаемо им описанные, и все ужасы и очарования, пробуждающиеся в человеческой душе при соприкосновении с запредельными тайнами, непреодолимо влекли к себе Гоголя. Если бы вы пожелали ответить на вопрос, что было сущностью Гоголя, его природой и что в нем было внешнего, наносного, — иначе говоря, где можно найти настоящего Гоголя, там ли, где ему отвела место «история» культуры, или там, где парила его безудержная фантазия, вы бы не имели никаких «данных» для ответа. Разве только если бы вы доверились какой-нибудь из современных теорий познания, которая, по при-

меру Аристотеля, захватила право отграничивать сон от яви, действительность от фантазии. Но если вы не принадлежите к тем, которые слепо полагаются на готовые теории, если вы способны хоть иногда, хоть на мгновенье, освободиться от гипноза современных идей, то вы далеко не так решительно станете сводить на нет попытку Гоголя изобразить эту загадочную, так привлекавшую его и так недоступную для всех, опороченную теориями действительность. Может быть, вы согласитесь признать тогда, что и в «Мертвых душах» Гоголь не выступал «обличителем» общественных нравов, а гадал о своей судьбе и судьбах всего человечества. Ведь сам же он и рассказал нам, что под видимым смехом его были невидимые слезы * и что, когда мы смеялись над Чичиковым и Ноздревым, мы смеялись над их творцом *.

III

В противоположность Толстому, Гоголь уже в ранних своих произведениях стал подходить к той заветной черте, которая отделяет обычную, всем доступную действительность от скрытой для смертного вечной тайны. Подходил когда серьезно, когда играя. Ему нравилось на мгновенье наклонить голову над пропастью и испытать жуть головокружения: он был уверен, что, когда захочет, отведет глаза от пропасти. Он чувствовал себя привязанным надежными канатами к общему для всех миру, и для него экскурсии в область загадочного были вольными и не слишком опасными развлечениями. Так он думал. Но судьба готовила ему иное. И это выяснилось под конец жизни. Его настоящими «записками сумасшедшего» были «Мертвые души» и «Избранные места из переписки с друзьями»...

Даже Пушкин, который все умел понимать, не разгадал истинного смысла «Мертвых душ». Ему казалось, что это плач по невежественной, дикой, отсталой России. Но не в одной России Гоголь увидел мертвые души. Весь мир представился ему замороженным царством; все люди — великие и малые — безвольными, безжизненными лунатиками, покорно и автоматически выполняющими извне внушенные им приказания. Едят, пьют, гадают, размножаются, произносят отяжелевшими языками бессмысленные слова. Нигде ни следа «свободной воли», ни

одной искры сознания, никакой потребности пробудиться от векового сна. Все глубоко убеждены — что их сон, их жизнь и их «общий мир» есть единственная, последняя и окончательная реальность, хотя никто, конечно, никогда об Аристотеле и не слышал. «Переписка» только комментарий и дополнение к «Мертвым душам». В ней, конечно, в совершенно иной форме, вырываются вновь на поверхность скрытые чаяния народной души. Тот же Вий, те же колдуны, те же ведьмы, черти — вся та фантастика, о которой мы уже говорили.

И этот фантастический мир представляется Гоголю самой реальностью сравнительно с тем миром, в котором Собакевич расхваливает Чичикову свои мертвые души, Петух до изнеможения закармливает своих гостей, Плюшкин растит свою кучу, Иван Иванович ссорится с Иваном Никифоровичем и т. д. И здесь, поистине, можно сказать: «бежим, бежим в нашу дорогую отчизну». Но как бежать? Как вырваться отсюда?.. «Наша отчизна — та страна, из которой мы пришли сюда; там живет наш Отец»*. Так говорит Плотин, так думал и чувствовал Гоголь: только смерть и безумие смерти может разбудить людей от кошмара жизни. В этом же смысл «Записок сумасшедшего» Толстого — т. е. не того незаконченного отрывка, который носит это заглавие, а всего, что написано Толстым после «Анны Карениной». «Сумасшествие» состояло в том, что все, что прежде казалось реальным и поистине существующим, теперь стало представляться призрачным, и наоборот, то, что казалось призрачным, теперь кажется единственно действительным.

В «Русском архиве» за 1868 год появилась, до сих пор почему-то нигде не перепечатаваемая, статья Толстого: «Несколько слов по поводу книги «Война и мир»». В ней есть следующие, много нам объясняющие строки, в которых Толстой определяет свое отношение к крепостному праву. Его упрекали за то, что в «Войне и мире» он недостаточно выразил «характер времени». «На этот упрек, — говорит он, — я имею возразить следующее. Я знаю, в чем состоит этот характер времени, которого не находят в моем романе, — это ужасы крепостного права, закладыванье жен в стены, сечение взрослых сыновей, Салтычиха и т. д.; и этот характер того времени, который живет в нашем представлении, я не считаю верным и не желал выразить. Изучая письма, дневники, предания, я не находил всех

ужасов этого буйства в большей степени, чем нахожу их теперь или когда-либо. В те времена так же любили, завидовали, искали истины, добродетели, увлекались страстями; так же была сложная умственно-нравственная жизнь, даже иногда более утонченная, чем теперь в высшем сословии. Ежели в понятии нашем составилось мнение о характере своевольтва и грубой силы того времени, то *только от того*, что в преданиях, записках, повестях и романах до нас наиболее всего доходили выступающие случаи насилия и буйства*.

Толстому было сорок лет, когда он писал эти строки: возраст полной зрелости и расцвета духовных сил. В созревшем Толстом аракчеевская эпоха не возбуждает ни ужаса, ни отвращения. А в детстве, как мы знаем, он приходил в безумное отчаянье, когда при нем били мальчика или даже когда нянька с экономкой грубо перебранивались. Ему было известно, что делал Аракчеев и его сподвижники, знал он тоже, что такое крепостное «право» и какова была жизнь мужиков под неограниченной властью помещиков, — но «видеть» этого он не хотел, разум, которому, как принято думать, полагается все видеть, не разрешал. Почему? Потому что такое видение бесполезно, не нужно. Оно разрушает с таким трудом исторически сложившийся *ordo et connexio rerum**, тот общий всем мир, вне которого — безумие и гибель. Правда неприкрашенная, правда, идущая вразрез с насущными человеческими потребностями, хуже всякой лжи. Так думал Толстой, когда писал «Войну и мир», когда идеи Аристотеля еще всецело владели им, когда он боялся сумасшедшего дома и сумасшествия и надеялся, что ему никогда не придется жить в своем «особом мире». Но, когда он принужден был сказать себе: «они признали, но я-то знаю, что я сумасшедший», когда он почувствовал себя изверженным из общего мира, он волей-неволей должен был начать глядеть на все не общими, а своими собственными глазами. И тогда «характер времени» аракчеевской эпохи предстал пред ним в совсем ином освещении. «Утонченная жизнь высшего сословия», — говорил он прежде. Теперь он говорит только о зверстве, жестокости, грубости и пошлости «высшего сословия».

Внешность красивая, чистая — но под внешней красивой оболочкой тупость, пустота, преступное бессердечие, узкий, бесчеловечный эгоизм. Ростовы, Безуховы, Бол-

конские превратились в Собакевичей, Ноздревых и Чичиковых. И нет гоголевского смеха даже — есть только одни его слезы...

В небольшом, тоже неоконченном, рассказе «Утро после бала»*, написанном в 1903-м году, когда Толстому уже пошел восьмой десяток, Толстой, по-видимому, умышленно сводит на очную ставку свои старые и новые «видения». Рассказ состоит из двух частей. В первой описывается веселый, красивый и интересный бал. Описывается с мастерством, равного которому русская литература ни до, ни после Толстого не знала. Бал поистине чудесный. И музыка, и танцы, и шампанское, и благородные, милые люди высшего сословия, и, конечно, очаровательная молодая девушка, и влюбленный в нее молодой человек, от имени которого ведется рассказ. А через час после окончания бала рассказчик, веселый, счастливо возбужденный, полный только что пережитыми «утонченными» чувствами, наталкивается на улице на иную сцену: гонят сквозь строй дезертира-татарина. И истязания происходят под начальством полковника — отца очаровательной молодой девушки, того самого, который под конец бала, к общему удовольствию, так красиво и элегантно танцевал «по-старинному» мазурку со своей дочерью. Я сказал, что сцена бала описана Толстым с неподражаемым искусством. С не меньшим, если не с большим искусством и подъемом описана и казнь татарина. Не стану приводить выписок из рассказа: все, верно, читали и помнят его. Существенно только отметить и противопоставить одну другой две манеры видеть и изображать действительность. И если иметь в виду всю литературную деятельность Толстого, то можно, метафорически, конечно, и с подобающими в таком случае ограничениями, сказать: в молодые и зрелые годы Толстой изображал жизнь, как очаровательный бал, под старость — как мучительное проведение сквозь строй. Под старость не только аракеевское время и эпоха Николая I казались ему безумным и тяжелым кошмаром, он не выносил даже и наших, сравнительно более мягких нравов. Его собственная семья, которую он обрисовал недавно в «Анне Карениной» в столь идиллически прекрасных образах, стала для него невыносимой. И сам он стал себе не менее отвратителен, чем те люди, с которыми он жил. Пришлось, как сказано в Писании, возненавидеть отца, мать, жену, детей* и даже

самого себя: иного пути для тех, кто извержен из общего для всех мира, очевидно, нет...

Толстой где-то говорит, что лучший вид литературы это — автобиография. Думаю, что это неверно и не может быть верно в условиях человеческого существования. Мы все слишком принадлежим обществу и слишком живем для общества и потому приучились не только говорить, но и думать лишь то и так, как того требует общество. Написать правдиво историю своей жизни или искреннюю исповедь, т. е. рассказать о себе не то, чего ждет и что нужно обществу, а то, что действительно с тобой было, значит добровольно выставить себя — при жизни или после смерти это почти все равно — к позорному столбу. Общество не прощает отступления от своих законов, и суд его неумолим и беспощаден. Мы все это знаем, и даже самые смелые среди нас приспособляются к общественным требованиям. Дневники Толстого еще не опубликованы*, но те дневники и жизнеописания, которые мы знаем, подтверждают сказанное мною. Ни одному человеку до сих пор не удавалось рассказать о себе в прямой форме даже часть правды — это равно относится и к «Исповеди» бл. Августина, и к Confessions Руссо, и к автобиографии Милля*, и к дневникам Нитше. Свое собственное, главное, интимное не попало ни в одно из этих произведений. Самую ценную и трудную правду о себе люди рассказывают только тогда, когда они о себе не говорят. Если бы Достоевский написал свою автобиографию — она бы ничем не отличалась от страховской биографии: щегольнул бы лицевой стороной жизни, и только. А в «Записках из подполья», в Свидригайлове — сам Страхов признает это — перед нами живой, настоящий Достоевский. То же и Ибсен: не ищите его в письмах или воспоминаниях — не найдете. А в «Дикой утке» и других своих пьесах он всего себя рассказал*. И Гоголь не в «авторской исповеди» — а в «Мертвых душах». То же можно обо всех писателях сказать.

И нет надобности требовать от людей правдивых автобиографий. Ведь литературный вымысел затем и придуман, чтобы дать возможность людям свободно высказаться. Но, скажут, нужно ли поверить в правду, как люди до сих пор верили и верят в ложь. Это невозможно?! Нельзя знать, что даст нам правда?! Но ведь и ложь, которую мы обоготворяем, не очень нам много дала...

Впрочем, в утешение тем, которые боятся порывать с традициями, я скажу, что правда все же не так опасна, как это принято думать. Ибо, даже выставленная напоказ, она все еще не становится общим достоянием: таков изначальный закон Судьбы. Кому не следует — тот правды не увидит, хотя бы она являлась к нему во всей своей наготе на каждом перекрестке... Сверх того, пока существует мир — не переведутся и люди, которые со спокойной или неспокойной совестью будут изготавливать для своих ближних возвышающую их ложь. И такие люди всегда были и всегда будут властителями человеческих дум.

Так или иначе, в автобиографиях не больше «правды», чем в биографиях. Кто хочет «правды» — тот должен научиться искусству читать художественные произведения. Трудное это искусство — недостаточно быть грамотным, чтоб уметь читать. Потому так ценны сохранившиеся после автора черновые наброски. Иной раз эскиз, даже наскоро занесенная на бумагу, едва зародившаяся мысль больше говорит, чем законченное художественное произведение: человек не успел еще приспособить свои видения к «общим» требованиям. Нет подготавливающего начала, нет разрешающего конца. Резкая и обнаженная мысль стоит перед вами, как утес над водой, во весь свой естественный рост, и некому «оправдывать» ее в ее грубом своеволии — нет ни самого автора, ни услужливого биографа.

Оттого я так долго останавливаюсь на незаконченных и необработанных «Записках сумасшедшего». В своих законченных произведениях Толстой настойчиво проводит ту мысль, что он считает дело здравого смысла — своим единственным жизненным делом, что вся его задача — дать людям веру в здравый смысл. И только раз, в наброске, он позволил себе назвать то, что происходило в его душе, настоящим словом. «Они признали меня — в здравом уме, но я-то знаю, что я сумасшедший». Это признание открывает нам доступ к наиболее важным и значительным переживаниям Толстого.

Не следует, однако, забывать, что даже в последние годы жизни Толстого «сумасшествие» не было постоянным его душевным состоянием. Оно только временами «находило» на него; он то жил в своем «особенном» мире, то в «общем для всех». Придут вдруг, неизвестно откуда беспричинные, безумные страхи, раскинут, перебьют, пе-

реломают все сокровища и уйдут тоже неизвестно куда и так же внезапно и неожиданно, как пришли. И тогда Толстой снова нормальный человек — такой же, как и все, только с некоторыми странностями и чудачествами, слабо и отдаленно отражающими пережитые бури или предчувствие будущих новых потрясений. Отсюда и неровности в его характере и деятельности, отсюда и постоянные «вопиющие» противоречия, которые с таким злорадством подчеркивали его многочисленные недоброжелатели. Толстой «боялся», больше смерти боялся, — своего безумия, но вместе с тем всей душой ненавидел и презирал свою нормальность. И его беспокойная, порывистая непоследовательность говорит нам больше, чем выдержанная и рассудительная твердость тех, кто его обличал.

IV

Многие, чтоб успокоить себя и отделаться от той тревоги, которой они невольно заражаются, читая произведения Толстого, пытаются объяснить все борения его малодушным страхом перед смертью. Им кажется, что такое «объяснение» избавит их навсегда от трудных вопросов и вернет прежние права обиходным ответам. Способ не новый, но надежный. Его еще Аристотель формулировал, твердой рукой проведший ясную и отчетливую линию, определяющую пределы человеческих исканий. Не нужно подходить к последней тайне, нельзя давать мыслям о смерти право владеть человеческой душой.

Но Платон учил другому. В одном из своих самых вдохновенных диалогов он не побоялся открыть людям ту великую и вечно скрытую истину, что философия есть не что иное, как приготовление к смерти и умирание*. Не побоялся, ибо знал, что эта истина — хотя бы ее возвещали в самых людных местах самые громкоголосые герольды — все равно не будет услышана теми, кого он называл *οἱ πολλοί* и кого, вслед за ним, Нитше называл: «многие, слишком многие». И если прав Платон, а не Аристотель, то в последние десятилетия своей жизни Толстой дает нам образец истинно философского творчества. Все, что он делал, имело только один смысл и одно назначение: ослабить свою связь с текущим и преходящим, с «общим миром», сбросить со своего жизненного корабля тот тяжелый балласт, который придает ему равновесие, но,

вместе с тем, не дает ему оторваться от земли. Непосвященным часто дело Толстого кажется преступным и кощунственным. Он растаптывает то, что людям представляется наиболее дорогим. Он оскорбляет святых, расшатывает устои, отравляет невинные радости. Он приносит и может принести только одни страдания. «Что это за проклятое христианство»*, — восклицает с неподдельной искренностью княгиня Черемисова* в посмертной драме Толстого «И свет во тьме светит»*. И ведь она права. Ее сын под судом: он не хочет, поддавшись «новому учению», возведенному героем драмы, Николаем Ивановичем (т. е. Толстым), служить на военной службе. Это, как известно, значит, что его жизнь навсегда погублена. И жена Николая Ивановича выражается не менее сильно: «Как ты жесток, — говорит она мужу, — какое это христианство? Это — злость»*. В словах этих двух замучившихся женщин сконденсировалось все негодование и отвращение, какие законно и естественно вызывали в близких к Толстому людям его новые устремления. «Если бы, — говорит его жене ее сестра, — ты мне была не сестра, а чужая, а Николай Иванович не твой муж, а знакомый, я бы находила, что это оригинально и очень мило, и, может быть, сама бы поддакивала ему... Но когда я вижу, что твой муж дурит, прямо дурит, я не могу не сказать тебе, что думаю»*. Так почти все говорят: все готовы признать идеи Толстого оригинальными, интересными, признать за ними какие угодно достоинства, пока он дальше рассуждений не идет. Но как только начинается «воплощение» — все, как один человек, восстают против Толстого...

Не может уступить Толстой свой «особенный» мир и не уступает. Но и семья не менее прочна в своей вере, для нее «общий мир» есть единственно действительный. Только в этом мире и первая и последняя правда, та правда, которую еще так недавно сам Толстой был готов защищать, как он говорил, «кинжалом и револьвером»* и которой он воздвиг поистине нерукотворный памятник в «Войне и мире». Две правды стоят одна против другой и анафемствуют. *Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit**, — гремит одна правда. Столь же грозно отвечает другая правда: *Si quis dixerit mundum ad Dei gloriam conditum esse, anathema sit**.

Кто разрешит спор меж носителями двух столь различных правд? Мир для Бога — или мир для людей? Правы ли в своей неизменной верности старому закону домоладцы Толстого или прав перебежчик-Толстой, еще вчера бывший опорой того порядка, на который он теперь ополчился? Кого спросить? Где та инстанция, которая рассудит между кровно и неразрывно связанными и вдруг ставшими друг другу столь ненавистными людьми? И есть ли такая инстанция? Толстой, если полагаться на его слова, не хочет и не может усомниться, что такая инстанция есть. В споре с молодым священником Толстой особенно горячо на этом настаивает:

«НИК. ИВ.— Верить надо, верить, без веры нельзя, но не верить в то, что мне скажут другие, а в то, к вере во что вы приведены самым ходом своей мысли, своим разумом... Вера в Бога, в истинную, вечную жизнь.

СВЯЩ.— Разум может обмануть, у каждого свой разум.

Н. И. (*горячо*).— Вот это-то ужасное кощунство. Богом дано нам одно священное орудие для познания истины, одно, что нас может соединить во-едино. А мы ему — не верим.

СВЯЩ.— Да как же верить, когда, ну, разногласия, что ли?..

Н. И.— Где же разногласия? То, что дважды два четыре и что другому не надо делать то, чего себе не хочешь, и что всему есть причина и тому подобные истины, мы признаем все, потому что все они согласны с нашим разумом. А вот что Бог открылся на горе Синае Моисею, или что Будда улетел на солнечном луче, или что Магомет летал на небо,.. в этих и подобных делах мы все врозь»*.

Николай Иванович высказывает мысль, которая до конца жизни казалась Толстому органически сросшейся со всем его существом: Разум один для всех и всегда сам себе равен.

Он всем говорит одно и одного от всех требует. Но почему тогда Толстой до 50 лет не слышал повелительного голоса своего «разума»? И почему, когда он впервые почувствовал, что не может вырваться из власти этого повелителя, им овладел такой безумный ужас? Почему он тогда принужден был сказать себе: «они признали, что я

только подвержен аффектам, но я-то знаю, что я сумасшедший?»

Для внимательного читателя едва ли может быть сомнение, что в «Записках сумасшедшего» Толстому удалось вернее изобразить свое душевное состояние, нежели в только что приведенных словах Николая Ивановича. «Разум», которым держится «общий мир», который дает истины о том, что дважды два четыре и что ничего не бывает без причины, не только не оправдывает новых толстовских страхов и тревог, но он их самым беспощадным образом осуждает как «беспричинные», ни на чем не основанные, произвольные и, стало быть, нереальные, призрачные.

Что они были беспричинными — нам сам Толстой рассказал, что они навсегда остались беспричинными — мы в этом убедимся дальше. Для «разума» же — опять это Толстой говорит — «дважды два четыре» и «всему есть причина» равно не допускающие сомнения истины. Как же мог разум благословить Толстого на новое учение, которое создано под непосредственным действием беспричинных страхов, этих явных самозванцев бытия? И посмотрите, каковы были последствия учения. Двадцать пять лет жила семья дружно, согласно. Но, с тех пор как Толстой стал жить по-новому, пришел конец и согласию, и дружбе, и любви. Не могли разойтись, но совместная жизнь была жизнью скованных одной цепью каторжников. Так что если правда, что разуму дано сблизить и объединить, то очевидно, что над семьей Толстого, после его обращения, стало витать начало, разуму прямо враждебное. Все близкие возмутились против него, и в доводах, приводимых им в свою защиту и оправдание, никто не находил ни малейшей убедительности. Наоборот, все если не знали, то чувствовали, что за доводами притаилось то начало безумия, о котором рассказывает Толстой в «Записках сумасшедшего», и боролись с ним как могли — увещеваньями, просьбами, угрозами, даже силой.

Заключительная сцена пьесы, как в зеркале отражающая тот ад, в который попала под руководством «разума» и нового «проклятого» христианства когда-то счастливая семья, как нельзя лучше подтверждает призрачность толстовских надежд на «объединение».

Наверху, в освещенных и убранных комнатах, бал с музыкой, танцами, цветами, учтивыми французскими

фразами, а внизу — в первом этаже — глава семьи, собирающийся уйти из дому куда глаза глядят, только бы не быть свидетелем того безобразия, в котором жена и дети видят сущность и красоту жизни. И он бы ушел — ни жена, ни дети, никто в мире не убедил бы его изменить принятое решение. Последним доводом жены является угроза: если он уйдет, она бросится под поезд. Не разумным доказательствам, а угрозе уступает Николай Иванович. И среди беспечного веселья младших членов семьи, очевидно, не постигающих кошмарного смысла борьбы между отцом и матерью, гибнет у Николая Ивановича последняя надежда на торжество разума. Он смиряется, обещает остаться и продолжать эту «противную его убеждениям» жизнь — но все еще не хочет «думать», что в этой уступке сказывается окончательное поражение его «разума». Но и это утешение Толстой себе разрешает ненадолго. С тем бесстрашием, с той роковой правдивостью, которая не останавливается даже пред явно противоречивыми утверждениями, он непосредственно вслед за сценой объяснения с женой рисует еще одну сцену, не менее кошмарную и в корне подрывающую все права и прерогативы разума. Приходит мать Черемисова, находившегося под судом за отказ от военной службы, и, в порыве безудержного отчаяния, в таких грубых и жестких выражениях, продиктованных, очевидно, глубочайшим убеждением в своей совершенной правоте, нападает на Николая Ивановича и его христианство, что он не находит в себе сил отстаивать пред ней свое дело. Все слова, все доказательства, которые в более спокойные минуты он обыкновенно приводил в защиту своих идей, кажутся ему выдохшимися и пустыми. Что скажешь несчастной, обезумевшей от горя женщине, сын которой добровольно обрекает себя на мученическую смерть? Сколько бы ни говорил, сколько бы ни убеждал Николай Иванович, она, при мысли о том, что сын ее, единственная опора и надежда, сидит в сумасшедшем доме среди безумно вопящих, одичавших людей или в дисциплинарном батальоне среди лишенных человеческих прав и наполовину человеческого образа солдат, что бы ей ни говорили — она не поверит, никогда не поверит, что так быть должно. «Выдумали с Николаем Ивановичем какое-то христианство. Это не христианство, а дьявольское учение, которое заставляет всех страдать»*. Для княгини Черемисовой, для жены, для детей Николая Ивановича, для всех людей — новое учение есть учение дьявольское, проклятое. Поступать так, как он учит, «зна-

чит умереть». Это и говорит сын Николая Ивановича, Степа, отцу. Но отец не считает это возражением. «Да, и если ты умрешь за други свои, это будет прекрасно и для тебя, и для других»*, — отвечает он. Такова парадоксальная логика глубоких человеческих переживаний. Беспричинные страхи приводят к ни на чем не основанному бесстрашию. Умереть не страшно, страшно — жить нашей бессмысленной, тупой жизнью. Наша жизнь есть смерть, наша смерть — есть жизнь или начало жизни. Вот что говорит окружающим Толстой и вот чего они не понимали и никогда не поймут. Да разве это можно «понять»? Разве сам Толстой *это* «понимал»?..

V

Многие сравнивали Толстого с Сократом. Между учениками и почитателями Толстого были такие, которые считали его, как древние Сократа, безгрешным и праведником. Но сам он знал и говорил о себе другое. Он сам считал себя великим, величайшим грешником. И не только первая половина его жизни — когда он еще не постиг истины — представлялась ему отвратительной. Его старость так же противна ему, как и молодость. «Божественное орудие», которое он так торжественно прославлял, не выводило на торную широкую дорогу, а чем дальше, тем больше заводило в непроходимые дебри. И если Толстой все же продолжал идти вперед, то только потому, что все пути назад были заказаны. Но он уже убедился, что «разум» перестал служить ему, что он, хотя и шел куда-то, — но не знал, куда придет.

В этом главное отличие его от Сократа, по крайней мере от того Сократа, имя которого вписано на страницы истории. И Толстой учил людей, и Толстой проповедовал *urbi et orbi* *. Мир с трепетом и благоговением прислушивался к словам яснополянского старца. Если бы был в наше время всезнающий оракул, он бы, наверное, сказал, что Толстой — мудрейший из людей. Но сам Толстой знал другое, знал, что он слабый, немощный старик. И чем больше росла его слава, тем сильнее мучился он сознанием своего бессилия и ничтожества. Он жаждал славы — это правда. Но слава ему была нужна лишь для того, чтобы получить право и возможность растоптать ее. Не призрачная слава мнимого героя, а настоящая слава мудреца и праведника нужна только для того, чтоб быть отвергнутой. Это тоже великая и страшная, как всякое от-

кровение, истина. О ней Толстой со свойственными ему одному правдивостью и мужеством рассказал в своем тоже посмертном произведении «Отец Сергей»*.

Отец Сергей, монах, старец — в миру князь Касаткин, блестящий гвардейский офицер. Он в молодости ждал многого от жизни, и многого бы дождался, если бы «случай» не разбил все его надежды. Что произошло с молодым князем — мы рассказывать не будем. Но даже те, кто не читал «Отца Сергия», могут положиться на Толстого: «случилось» такое, после чего возврат к прежней светской жизни стал абсолютно невозможен. Есть ли что-либо в ином мире — в том мире молитв и самоистязаний, в который попадает человек, принявший монашеский обет, — или нет, об этом Касаткин не мог ни думать, ни знать ничего определенного. Он только знал, что вне монастыря для него нет места в мире. Свое новое дело он стал делать с той добросовестностью, которая была отличительным свойством его характера. И хотя не скоро, но достиг на новом поприще неслыханного успеха. Его узнала вся Россия. За сотни, за тысячи верст стекались в монастырь богомольцы, привлекаемые славой святого старца. «Он часто сам удивлялся тому, как это случилось, что ему, Степану Касаткину, довелось быть таким необыкновенным угодником и прямо чудотворцем, но в том, что он был такой, не было никакого сомнения: он не мог не верить тем чудесам, которые он сам видел, начиная с расслабленного мальчика и до последней старушки, получившей зрение по его молитве. Как это ни странно было, это было так»*. Кажется, наступил момент полного торжества и удовлетворения. Можно успокоиться, отдохнуть в гордом сознании, что за тяжкие труды ниспослана Небом заслуженная награда. Все признали Степана Касаткина великим угодником и чудотворцем. Разве такого общего признания недостаточно? Разве глас народа — не глас Божий? Если все заблуждаются, то где же искать правды? Отец Сергей, старый человек, прославленный учитель, к ужасу своему, видит, что у него нет ответа на этот вопрос. Нельзя полагаться на себя — он это давно знал. Теперь он убедился, что и на других положиться нельзя. Коллективное внушение, конечно, прочнее, чем самовнушение, но его прочность имеет своим источником отнюдь не истину. Отец Сергей или, лучше будем прямо говорить, Толстой начинает вспоминать свою прошлую светскую жизнь и сравнивать ее со своей новой, отшельнической. К ужасу своему, он принужден признать, что и прежде, и теперь он, по-

мимо своей воли, во всем, что делал, служил не высшей правде, а тому, чего от него требовали человеческие пред-рассудки. И теперь он говорит себе: «за тысячи верст приезжают, в газетах пишут, государь знает, в Европе, в неверующей Европе, знают»*. Но разве может быть иначе? Ведь высшая задача разума в том, чтоб привести людей в одно святое место, объединить их в одной вере и на одном деле.

Но в этом великий и загадочный дар Толстого: когда он подходит к цели, он убеждается, что шел не туда, куда нужно было. Между святым подвижником, к которому со всех концов стекаются толпы восторженных поклонников, и гвардейским офицером, добросовестно выполняющим свои служебные обязанности, нет, по существу, разницы. Оба живут в общем всем мире, — стало быть, тяготеют к земле и не боятся неба. Разум обманул, все «труды» пропали даром. Человек после долгих мучительных скитаний вернулся на то место, с которого вышел. «Говорил ли он наставления людям, просто благословлял ли, молился ли о болящих, давал ли советы людям о направлении их жизни, выслушивал ли благодарность людей, которым он помог либо исцелениями, как ему говорили, либо поучениями, он не мог не радоваться этому, не мог не заботиться о последствиях своей деятельности, о влиянии ее на людей. Он думал о том, что он был светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание Божеского света, горящего в нем. «Насколько то, что я делаю, — для Бога, насколько — для людей?» Вот вопрос, который постоянно мучил его и на который он никогда не то что не мог, но не решался ответить себе. Он чувствовал это, потому что как прежде ему тяжело было, когда его отрывали от уединения, так ему теперь тяжело было его уединение. Он тяготился посетителями, уставал от них, но, в глубине души, он радовался тем восхвалениям, которыми окружали его»*. Такие мысли преследуют Толстого. А ведь в ту пору, когда писался «Отец Сергей», Толстой «делал» столько, сколько едва ли кому доводилось делать. И не только писал, проповедовал. Он устраивал крестьян, организовывал в огромных размерах помощь голодающим, утешал несчастных, свои личные нужды ограничил *minimum*ом, отказавшись даже от того, что в монастырях считается необходимым.

Он пахал, тачал сапоги, сам убирал после себя и т. д. Казалось бы, если кто имел право с законной, священной

гордостью — *sancta superbia** разрешается и католическим монахам — радоваться о своей жизни и делах — так ведь именно он. И вдруг такой ужас пред собой — «красный, белый, квадратный, раздирающий душу на части». Не вздумайте только, чтоб поскорее ответить на вопрос — объяснить его слова «смирением». И вообще не торопитесь: торопливость убивает всякую возможность постижения. И объяснить, то есть подводить события толстовской жизни под готовые общие понятия, тут нечего — объяснения остались далеко позади, там, в общем для всех мире, где люди «делают», где «дела» прежде всего, где «заслугами» оправдывается жизнь. Так было — но теперь все изменилось. Деятельность, работа для людей, даже самая полезная, самая бескорыстная, — от дьявола и пред Богом не имеет цены. «Дела» не спасают, а губят душу — будь то самые святые дела. С отцом Сергием произошло то же, что когда-то с монахом Лютером. И Лютер, ушедший в монастырь затем, чтоб святыми делами спасти свою душу, вдруг с ужасом убедился, что, принимая сан, он начал служение дьяволу. Когда я произносил монашеские обеты и обрекал себя на тяжкие труды отшельнической жизни, я этим, — говорил он впоследствии, совсем как Толстой, — отрекался от Бога. Или в его собственных выражениях: *«esse, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam»**. Но, если нельзя спастись добрыми делами, если и добрые дела не угодны Богу, что ж тогда?

Дать «удовлетворительный» ответ на этот вопрос, т. е. сказать что-нибудь такое, что было бы приемлемо для индивидуального или коллективного человеческого разума, Толстой уже не мог. Все спуталось в его душе. Он переступил ту черту, где человеческий взгляд отчетливо различает предметы. Непроглядная, беспросветная тьма объяла его, — тьма, в которой он, до сих пор живший в свете и больше всего ценивший свет, не только не мог ничего предпринять, но в которой и вообще невозможно было предпринимать что бы то ни было из того, что люди предпринимают, пока они ходят в свете. Даже и «думать» нельзя. Ведь люди обычно думают для того, чтоб действовать. А тут дел нет и быть не может. Стало быть, и думать нужно совсем не так, как думают в «общем всем мире». Все нужно пересоздавать, все начинать сначала... Отец Сергей «стал молиться Богу: «Господи, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша».

«Очисти от скверны славы людской, обуревающей меня», — повторил он и вспомнил, сколько раз он молился об этом и как тщетны были до сих пор в этом отношении его молитвы. Молитва его делала чудеса для других, но для себя он не мог выпросить от Бога освобождения от этой ничтожной страсти*.

За известными пределами ни молитвы, ни добрые дела не помогают, как не помогли много лет назад Толстому мысли о жене, об имении и т. д. отвлекаться от его «страхов». В его когда-то гордой, самоуверенной душе, так любившей свет и ясный отчетливый порядок, воцарились хаос и непроглядная тьма.

Ни одной живой мысли, ни одного живого чувства: все умерло, кроме отчаяния. «Он спросил себя, любит ли он кого, любит ли Софью Ивановну, отца Серапиона, испытал ли он чувство любви ко всем этим лицам, бывшим у него нынче, — к этому ученому юноше, с которым он так поучительно беседовал, заботясь только о том, чтобы показать свой ум и неотсталость от образования. Ему приятно, нужна была любовь от них, но к ним любви он не чувствовал. Не было у него теперь любви, не было и смирения, не было и чистоты*». И это после десятков лет трудной подвижнической жизни! Как могло такое случиться, за что постигла Толстого эта кара?

Боюсь, что читатель не согласится поверить Толстому, заподозрит его в нарочитом преувеличении. Еще больше есть оснований опасаться, что читатель устанет следовать за Толстым в его бесцельных странствованиях по бесконечным, истомляющим пустыням, где только палящий зной, пески и, вместо оазисов, раздражающие миражи. Зачем он терзает себя? Зачем нам терзаться с ним? Терзаться с ним незачем: кто устал, вправе отстать и уйти в иные места. *Молитвы и добрые дела Толстого ведь именно отставшим*, как мы знаем с его собственных слов, *пойдут на пользу*: как прежде, Толстой был и будет волшебником и чудодеем для всех, кроме себя? Он до конца жизни своей будет учить, у него и после смерти будут учиться, и про его дела легенда расскажет много необычного. Но что бы он ни говорил людям — все это для него самого не годится. Ему осталось одно: бежать, бежать, и бежать без оглядки, забыв о том, что осталось позади, не вглядываясь в то, что его ждет впереди. Те силы, на которые он рассчитывал, — его разум и его добродетель — изменили ему. И отец Сергей, предмет поклонения России и Европы, всего языческого и христианского мира, бежит, как тать

в нощи, из своей кельи, сменив монашескую рясу мужицким зипуном. И — точно затем, чтобы совсем сбить с толку и без того растерявшегося читателя, Толстой рассказывает, что святой старец, прежде чем бежать, совершает гнусное и бессмысленное насилие над привезенной к нему издалека для лечения отцом больной девушкой-полудиоткой. Нужно было это придумывать? Ведь, наверное, в этом Толстой неповинен! Зачем так клепать на себя? *Нужно* — несомненно нужно. Толстой неповинен в этой гнусности. Но ведь проф. Висковатов рассказал худшее о Достоевском*. Бывает и такая логика — хотя в учебниках о ней не упоминается...

Может, Толстой и не думал о Достоевском, когда кончал «Отца Сергия». Но, когда воспоминания развернули пред ним нескончаемый свиток прошлого, он убедился, что выдуманное преступление не отягчит его души. Может быть, — ведь мы в той области, где возможности иные, чем те, к которым мы привыкли, — облегчит его на том новом пути, на который он был призван неведомой волей...

Рассказ «Отец Сергий» имеет конец: Толстой «отдал честь классицизму» — развязка есть. Отец Сергий, уйдя из монастыря, начинает скитаться, доходит до Сибири, «селится на заимке у богатого мужика и теперь живет там. Он работает у богатого мужика, и учит детей, и ходит за больными»*. Коротко и ясно для тех, кто не хочет видеть, что это только честь, отданная классицизму, что толстовские хождения по мукам на этом не кончились. Разве те страхи, о которых он нам рассказывал, не живут и в Сибири? Или там фурии менее беспощадны! «Отец Сергий» не последнее слово Толстого. На заимке у богатого мужика, среди работ в огороде, преподавания детям и уходом за больными, Толстой так же мало мог найти покоя, как и в своей старой семье в постоянной борьбе за свою загадочную «правду». Оттого новой жизни всего посвящено три строчки. Они, по-видимому, заменяют собою многозначие или вопросительный знак. Или это привычная дань разуму, чтобы всякое начало имело свой конец? Толстой почти никогда не решался открыто отказывать в повиновении «разуму», никогда не признавался, что живет не во свете, а во тьме. И ночь для него была ночью, только ночью, — т. е. бессодержательным ничто, как будто бы не он рассказал нам о «заполненной» пох *mystica** многое такое, что не открывалось даже прославленным, канонизированным святым — Бернарду Клервоскому, св. Терезе,

Иоанну дель-Кроче. Таково основное противоречие человеческой природы: мы хотим, чтобы даже бреды наши были закономерными. Мы и к откровениям предъявляем такое же требование...

Когда Декарту «открылся свет истины», он свое великое постижение втиснул тотчас же в формулу заключения: *Cogito ergo sum* *. И погибла истина великая — ничего не принесла ни самому Декарту, ни людям! И ведь он же учил, что *de omnibus dubitandum* — что во всем нужно усомниться. Но тогда прежде всего нужно было усомниться в правомерности притязаний силлогистических формул, считающих себя всегда и везде признанными экспертами истины. Как только Декарт начал «заключать», он сразу забыл, что он увидел. Забыл *cogito*, забыл *sum*, только бы добыть принудительное для него и для всех *ergo* *. Но все «постижение» уже целиком было в *sum*. И *sum* сравнительно с *cogito*, как и *cogito* сравнительно с *sum* ничего нового из себя не представляет. Вернее было бы сказать «*sum cogitans*» *: в этом вся сущность нового знания. *Вдруг* ему открылось то, что раньше было неизвестно, что он, Декарт, существует. Открылось, стало быть, было *откровением*, притом опровергающим все основоположения разума. Именно разум, усомнившийся во всем, усомнился и в существовании Декарта, тот чистый, надындивидуальный разум, то «сознание вообще», без которого немислимо объективное знание. И опровергнуть сомнения разумными же доводами *нет никакой возможности*. Когда Декарту «открылся свет истины» (так он сам говорил о своем *cogito ergo sum*), это было, повторяю, действительное откровение, которое победоносно разбило все соображения разума. Так что если уже пошло на выводы, то следовало бы вспомнить Тертуллиана и сказать: *cogito, sum — certum est quia impossibile* (я мыслю, существую — несомненно, ибо невозможно). Или иными словами: разум, сковавший нас своими золотыми цепями, должен смириться. В жизни есть нечто большее, чем разум. Сама жизнь течет из источника высшего, чем разум. Т. е. то, чего разум не постигает, не всегда есть невозможное. И наоборот: там, где разум констатирует необходимость, — связи могут быть разорваны. Так должен был «истолковать» свое открытие Декарт. Но он хотел «строгой науки», боялся уйти из «общего всем мира», где только и возможна строгая наука, и дал толкование прямо противоположное. Т. е. не разбил, а благословил золотые цепи — если хотите — золотого тельца, которому от

сотворения мира поклоняется все развивающееся в борьбе за существование человечество, точнее, все живущее на земле. Ибо все живущее думает только о пользе. Даже животные обладают не только душами, но и душами разумными, в известном смысле более разумными, т. е. более покорными законам разума, чем человек. Ведь если кто живет сообразно с природой — так это именно животные. Только в человеке — и то изредка, как нисходящая с Неба благодать, — проявляется пренебрегающая пользой «свободная воля», она же именуется дерзновением, τόλμα, и дерзновением нечестивым, ибо нарушает строй, закон (ordo, τάξις, νόμος), который люди в своей слепоте считают предвечным. А как мало дает нам знание «законов» — явствует из «открытия» Декарта. Ведь он не знал, *в самом деле не знал*, что существует. И сейчас, после его открытия, люди продолжают не знать этого — самые ученые люди. Разве не правы были стоики? И не столько в том, что τῆς ἁφρων μαίνεται*, сколько в том, что среди всего человечества они насчитывали только трех, четырех человек, которых не считали безумными. Правда, они, по-видимому, преувеличивали и, во всяком случае, не умели угадать, кто был настоящим мудрецом. Ведь Антисфен не знал, наверное не знал того, что узнал Декарт*. Ему, значит, нужно было еще 2000 лет жить для того, чтоб дожидаться этого открытия. И дало бы оно ему что-нибудь?

VI

Cogito, sum — certum est quia impossibile. Вот что, собственно говоря, *думал* Толстой, когда призывал людей покориться «разуму». И он знал, слишком хорошо знал, до какой степени его «теория познания» — ведь в этих немногих словах формулирована целая теория познания — заключает в себе вызов всем традиционным самоочевидным истинам. И даже больше чем вызов: здесь уже окончательный, последний разрыв с традициями «общего мира», разрыв, после которого человеку ничего не остается сказать себе, кроме того, что сказал Толстой в «Записках сумасшедшего»: «Они признали меня... в здравом уме. Они признали, но я-то знаю, что я сумасшедший».

Но разве это не бессмыслица — теория познания сумасшедшего? Может ли быть у сумасшедшего познание? И теория? Вообще, можно ли слушать Толстого после

сделанных им самим признаний? Этих вопросов обойти нельзя.

Аристотель так начинает свою «Метафизику»: πάντες οἱ ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, — что значит: по природе все люди стремятся к познанию*. В свою очередь, один из замечательных современных философов, Бергсон, устанавливает следующее основоположение для своей теории познания: «Originellement nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe tandis que l'action est une nécessité»*.

Со второй половиной утверждения Бергсона нельзя не согласиться: созерцание есть точно — роскошь, а действие — необходимость. Но едва ли правильно отсюда заключать, что люди прежде действуют, а потом размышляют. Ибо это предполагает еще одно, не выявленное в рассуждении, допущение: люди заботятся прежде всего о необходимом и о роскоши вспоминают, когда уже есть все необходимое. Такое допущение — уже произвольно, точнее, подсказано наблюдением над будничной жизнью отягченного заботами городского или сельского обывателя. «Необходимость» создается особыми, случайными, преходящими условиями земного существования — «по природе» же живое существо прежде всего стремится к роскоши и лишь когда не удастся добиться высшей цели, принимает необходимое. Молодые животные — играют, и только умудренные опытом борются за «существование», ограничивают себя необходимым. Даже люди, выросшие в нужде и лишениях, только примиряются с необходимостью, и примиряются, стиснув зубы. Конечно, мы охотно выставляем как моральный принцип и предел для ближних необходимость и разные Existenz-minimum'ы*: иначе не справишься с людьми. Но это из тех законов, которые не природа диктует человеку, а человек природе. И Аристотель был ближе к истине, чем Бергсон. Знать, мыслить (cogitare — в том смысле, какой придавал этому слову Декарт) — основная, природная потребность человека, сущность его жизни. Правда, — и в этом нужно согласиться с Бергсоном — наше стремление к познанию в условиях земного существования, с его борьбой за насущный хлеб, — деформируется, обезображивается. Но это уже состояние согрешившего, падшего человека. В раю, где все было, не было необходимости «действовать». Только «изгнанники» из рая стали пред дилеммой: действуй или погибни. Над ними тяготеет Божье прокля-

тие: в поте лица своего будешь добывать хлеб свой*. Но «анамнезис» о потерянном рае до сих пор живет в человеке, и аристотелевская фраза — фраза человека, который на 2500 лет ближе к Адаму, свидетельствует, что он твердо помнит то, о чем мы забыли или почти забыли. Мы ведь и платоновский «анамнезис» считаем ненаучным и охотнее, когда наталкиваемся на соответствующие явления, говорим об атавизме. Едва ли, однако, мы правы в своем пренебрежении к Платону. Сам Платон, как и все греки, относился с благоговением к мудрости до него живших людей. Οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυθέρω θεῶν οἰκοῦντες — древние, лучшие, чем мы, и живущие ближе к богам, говорил он (Phil. 16 <c>). И Плотин так же думал и всегда писал: παλαιοὶ καὶ μακάριοι φιλόσοφοι — древние и блаженные философы. Так что никак не следует отрицать анамнезис, и Бергсон был бы ближе к истине, если бы вместо *originellement*, что соответствует греческой φύσει, «по природе», сказал бы *ordinairement**. И, пожалуй, адекватнее выразил бы свою собственную, во многих отношениях очень важную и богатую последствиями мысль.

Теперь вопрос. Мы убедились, что разум не способен познавать истины, по своей ли природе, как думает Бергсон, или, как мне кажется более правильным, потому, что он изменил своей природе и так внутренне переродился, что может давать нам только практически полезные положения, помогающие в борьбе за существование. Но что тогда станется с философией? Ведь философия не гонится за практически полезным. И не удовлетворяется *Existenz minimum*'ами. Она ищет, как говорит Плотин, τὸ τισιώτατον — самого значительного, самого важного. Не просто «жить» должен человек — ζῆν, а εὖ ζῆν — достойно жить, говорили древние. Философии нужна истина. И вместе с тем, как принято думать, единственным источником познания истины может быть разум. Как выйти из этого положения? Начать «перевоспитывать» наш разум в надежде вернуться к тому состоянию «до грехопадения», о котором повествует легенда? Но разум не поддается перевоспитанию. Да и кто его перевоспитывать будет? Разум же? Бергсон, как и некоторые другие выдающиеся современные философы (Гуссерль в Германии), говорит об интуиции. Но интуиция ведь плоть от плоти, кость от кости, родное детище разума, и вперед можно быть уверенным, что в ней наследственно скажутся все пороки ее родителя. Так и получается у Бергсона. Он сам

попадает в «заколдованный круг», которого он так тщательно старался избежать. Несмотря на все напряжения и предосторожности, разум неизменно продолжает свое привычное дело и вместо истины подсовывает полезные для действия и потому общеубедительные, самоочевидные суждения. Интуиция длительности не может ввести нас в ту особенную и сложную, всю сплошь сотканную из непредвиденностей, капризную и вечно хаотическую внутреннюю жизнь человека. Динамика так же механистична, как и статика, в движении вы так же мало откроете истоки жизни, как и в покое. Бергсон всеми силами стремится освободиться от власти общих понятий, но разум, который не может и не хочет отказаться от своей миссии, направляет его внимание на «наше я» — и «перерабатывает» сознание человека, т. е. то, что, по мнению самого Бергсона, является неповторимым и ни к чему не сводимым *par excellence*, в место прохождения (*lieu de passage*) или во временного обладателя (*dépositaire*) жизненного порыва (*élan vital*), т. е. в одно из тех общих понятий, от которых он так вдохновенно сам же нас предостерегал. А в *Évolution créatrice** разумными доводами доказывается первичность идеи порядка и отвергается представление о хаосе как внутренне противоречивое. Т. е. разуму торжественно возвращаются все отнятые у него суверенные права. Совсем как у крайнего рационалиста Гуссерля, разум объявляется непогрешимым папой: *Roma locuta, causa finita**.

Здесь не место, конечно, подвергать более обстоятельному разбору философию Бергсона. Скажу только — и здесь это сказать уместно, даже необходимо, — когда я теперь, приехав за границу, получил наконец возможность ознакомиться с книгами Бергсона, я был неслыханно поражен. Какой-то рок тяготеет над философией. С Бергсоном повторилось то же, что было и с Декартом. И ему блеснул свет великой истины — но он захотел отдать ее людям и — забыл все, что видел. Истина не выносит общего владения — и обращается в невидимку при первой попытке извлечь из нее пользу, включив ее в «общий для всех мир». Бергсон и это знал: оттого он так часто и настойчиво повторяет в своих сочинениях, что только великие художники, освободившиеся от власти общих понятий, могут проникнуть и правдиво изобразить внутреннюю жизнь человека. Но тогда ведь у них — и только у них — философия должна искать «непосредственного данного», и соблазн внешне убедительной очевидности

разумных обоснований должен быть во что бы то ни стало преодолен. Может быть, если бы оброненное им как бы вскользь еще в первой книге замечание о «безосновности» истины заменило бы ему идею интуиции длительности, он не стал бы, вопреки самому духу своей философии, утверждать, что «наше я непогрешимо в своих непосредственных констатированиях» (*nôtre moi, infaillible dans ses sensations immédiates*)*, ибо «наше я» есть уже нечто общее, есть «сознание вообще», т. е. тот падший разум, бессилие которого, за пределами, конечно, его ограниченных *sub specie aeternitatis** функций, Бергсон сам обнаружил с такой благородной смелостью и беспощадностью. Но зато он бы рассказал, может быть, нам об «едином» Плотина, к которому он был, по-видимому, так близок по устремлениям*, или даже не побоялся бы взять под свою защиту «анамнезис» Платона, или хоть бы самого демона Сократа. Может, вспомнил бы об изгнанном из философии *κάταρασις'ε** и *exercitia spiritualia*. Ведь все же древние были лучше нас и жили ближе к богам, хотя не умели ни летать по воздуху, ни переговариваться меж собой за тысячи верст! Но для этого, повторяю, нужно было не забывать открывшейся ему истины: наша логика, логика людей, добывающих хлеб в поте лица, в корне извратила нашу познавательную способность, приучивши нас думать так, как того требуют интересы нашего земного устройства. Знать, думать может только тот, кому *ничего делать**, кто «случайными» *rag excellence* обстоятельствами выброшен из общего всем мира и, предоставленный себе и только себе, постигает, что истина, по самому существу своему, не может быть необходимой и общеобязательной. Для такого человека «случай», столь гонимый и презираемый наукой и «нашим я», становится главным предметом любознательности. Он решается воспринимать, ценить и даже выявлять скрытое в «случайном» и невидное для озабоченного земными делами и подавленного общественными требованиями разума откровение...

Таким был последний великий философ древности — Плотин. Таким был и Толстой.

В разобранных нами выше посмертных произведениях Толстой еще оставляет некоторую возможность участия в общей жизни своим героям. Они еще поучают людей, борются, что-то, значит, делают и еще надеются на декартовское *ergo* или бергсоновское «непогрешимое общее я». Но и у Ивана Ильича и у Брехунова* нет ни возможности, ни надобности ни поучать людей, ни вообще что бы

то ни было делать. Оба они умирают, т. е. перестают существовать для общего всем мира. Казалось бы, при таких условиях и писать не о чем. Если бы Толстому и в самом деле присуще было то верноподданнейшее отношение к разуму, о котором он так часто и громко говорил, то ему не следовало даже и замышлять рассказ на столь явно неразумную тему, как смерть. Человек умирает — его похоронить нужно. Разве пред судом разума не праздное, чтоб не сказать сильнее, любопытство подсматривать и подслушивать, что происходит в душе умирающего?

Но Толстого суд разума нисколько не беспокоил. Когда нужно было, он умел идти к своей цели, не испрашивая предварительного согласия у подлежащих властей. Когда нужно было, он не боялся и сам разум привлекать к суду.

И Иван Ильич, и Брехунов вне достижений разума: оба умирают в совершенном одиночестве. Толстой умышленно отрезывает их от всех людей, от всякого «делания» и от всех источников, из которых мы черпаем обыкновенно жизненные силы. «Нельзя было себя обманывать: что-то страшное, новое и такое значительное, чего значительнее никогда не было с Иваном Ильичом, совершалось в нем. И он *один* знал про это, все же окружающие не понимали и не хотели понять этого и думали, что все идет по-прежнему»*. «Жить так, на краю гибели, надо было *одному*, без одного человека, который бы понял и пожалел его»*. Мало того, что никто не хотел понять и пожалеть его, — для всех, даже самых близких людей, для жены, для детей, он стал тяжелой, неприятной, раздражающей и возмущающей обузой. Никто не верил и не мог верить, что с Иваном Ильичом происходит что-то столь страшно новое и значительное, чего значительнее никогда в нем не происходило, как не верили и домочадцы Николая Ивановича, когда он пытался посвящать их в свои откровения. Все были глубоко и искренне убеждены, что Иван Ильич неправоммерно, прямо преступно нарушает своими капризами заведенный и признанный порядок жизни. Нельзя было ни выезжать в театр, ни устраивать дочь, ни покупать наряды — ничего нельзя было «делать». Но — с другой стороны — нельзя же было остановить нормальное течение жизни только потому, что с Иваном Ильичом случилось что-то, по его «особенному» мнению, необыкновенное, но, по мнению всех остальных, такое, что происходит сплошь и рядом и что никого ни уди-

влять не должно и не должно возбуждать ни вопросов, ни тревоги.

Окружающие рассуждали, как учил Эпиктет. Когда мы слышим, что умирает кто-либо для нас далекий и чуждый, — мы остаемся спокойными и говорим, что то, что произошло, произошло по неизменным и непреложным законам природы. Стало быть, хотя Иван Ильич и близкий нам человек, но ни ради него, ни ради нас существующий порядок не может и не должен допускать отступлений. Это самоочевидная истина, отрицать которую не может ни один здравомыслящий человек. Окружающие делают все от них зависящее, чтоб поддержать привычный и понятный для всех строй жизни. Они стараются поудобней устроить больного, зовут дорогих врачей, подают ему в назначенные часы лекарства, придумывают для него маленькие развлечения — но все это не только не успокаивает, но еще больше волнует и раздражает Ивана Ильича. В *этом* он видит твердое и непоколебимое доказательство, что «объективный порядок», выразителями которого являются его домашние, не хочет признать и серьезно считаться с его новыми, необычайными переживаниями. Домашним еще мало, что они сами не признают серьезности того, что происходит с Иваном Ильичом. Они во имя разума, обладателя обязательных для всех истин, требуют, чтоб Иван Ильич и сам не считал этого серьезным, ибо ведь не может быть двух истин, одной для всех и одной для Ивана Ильича. Это больше всего и вызывает в нем припадки гневного, прямо бешеного возмущения против всех людей, с которыми он соприкасается, и благодаря этому вокруг его постели понемногу создается кошмарная атмосфера, совершенно изолирующая его от внешнего мира. Он грубо, почти непристойно и без всякого повода обижает и жену, и детей, и нареченного зятя, судебного следователя, и навещающих его врачей. Иван Ильич добивается от них невозможного. Он хочет, чтоб они, вслед за ним, признали то новое и небывалое, что в нем происходит, за самое важное, что бывает на свете, и чтобы ради этого нового они все бросили и забыли и вместе с ним дерзнули восстать против существующего в мире уклада. Он, в свой черед, продолжает еще думать, что если он прав, то его правота обязывает всех поддерживать его. Правота непризнанная, никем не поддержанная ему не нужна, да и правота ли это?

Но окружающие не могут ни идти за Иваном Ильичом, ни даже постичь того, что с ним происходит. У них

нет для этого ни сил, ни вдохновения, как не было у самого Ивана Ильича до болезни. Нормальный человек может жить только тогда, когда он идет вслед за всеми и со всеми, когда его поддерживает и космический и общественный порядок. Одинокие, самочинные дерзания вызывают негодование в людях и кажутся величайшим преступлением против людей и против Бога. Все требуют, чтоб Иван Ильич прежде всего смирился и покорился необходимости. «Страшный, ужасный акт его умирания, он видел, всеми окружающими его был низведен на степень случайной неприятности, отчасти неприличия — тем самым приличием, которому он служил всю свою жизнь»*. «Приличие» — этим словом Толстой называет то, что принято называть общественным и космическим порядком, тот «общий мир» бодрствующих людей, которому Аристотель противопоставлял особенные миры сновидцев. Умиравший — тот же сновидец, только против собственной воли вырванный из общего для всех мира?

Толстой подробно рассказывает нам прежнюю жизнь Ивана Ильича. Он не только не дерзал восставать против законов природы — он боялся малейшего нарушения заведенных людьми порядков, даже правил приличия. Чутьем он всегда отгадывал направление к проторенным и утопанным большим дорогам, и в этом и он сам, и другие видели его дар, за это его ценили и любили. Теперь он с ужасом и совершенным недоумением оглядывается на свое прошлое. В своем даре и готовности и самому подчиниться, и других подчинить определенному, строгому, неизменному порядку он видит уже не благословение, а проклятие. И хотел бы добиться, чтобы все, непременно все увидели то же, что и он видит. В нем прочнее всего держится убеждение, что только то — истина, что признается всеми людьми, к признанию чего всякий может быть принудительно приведен. Но ему ясно, что его «новое» ни в ком не возбуждает сочувствия и никогда никем признано не будет. Для всех, кроме него, — самоочевидная истина, что его умирание — только «случайность», что ему нужно идти насмарку, нужно уступить «случайного» себя ради торжества и победы вечного, безличного строя и порядка, ради того разума, который он сам недавно еще прославлял как единственный источник мудрости и справедливости. Да и теперь — и в этом весь ужас и вся безысходность его положения — он внутренне продолжает считать правым не себя, а всех. Оттого-то он так и ненавидит окружающих, что чувствует и право, и *силу*, охраняющую

право, на их стороне. Если бы можно было — он с величайшей радостью ездил бы в суд, играл в винт, разговаривал о политике и т. п. И вдруг *ему* все это нельзя. Тот же вечный порядок, который с рождения всегда его поддерживал и которому он так честно служил, вдруг обратился против него — и нисколько не стесняется таким подлым предательством, даже не находит нужным привести в свое оправдание какие бы то ни было объяснения. «Было так — теперь так» — ни мольбы, ни увещания не помогут. Иван Ильич извержен из «общего всем мира», из своей природной, естественной стихии, которую он так любил, в которую так верил. Все попытки вернуться в страну отцов своих, на старое, родное пепелище ни к чему не приводят. Там, где он был равноправным и полноправным человеком, — он оказывается чистым «случаем», лишенным покровительства законов. Все восстало против него с той неумолимой последовательностью, которая его самого не так давно приводила в восхищение. Иван Ильич все не верит, что происшедшая с ним перемена — есть уже что-то последнее, окончательное. Ему кажется, что этого быть не может, что это только тяжелый сон, что он проснется, что он вернется к прежнему «понятному» бытию. «Он пытался возвратиться к прежним ходам мысли, которые заслоняли для него мысль о смерти. Но — странное дело! — все то, что прежде заслоняло, скрывало, уничтожало сознание смерти, теперь уже не могло производить свое действие. Последнее время Иван Ильич большей частью проводил в этих попытках восстановить прежние ходы чувства, заслонявшего смерть. То он говорил себе: «Займусь службой, ведь я жил же ею?» И он шел в суд, отгоняя от себя всякие сомнения; вступал в разговоры с товарищами и садился, по старой привычке рассеянно, задумчивым взглядом окидывая толпу и обеими исхудавшими руками опираясь на ручку дубового кресла, так же, как обыкновенно, перегибаясь к товарищу, подвигая дело, перешептываясь, и потом, вдруг вскидывая глаза и прямо усаживаясь, произносил известные слова и начинал дело. Но вдруг в середине боль в боку, не обращая никакого внимания на период развития дела, начинала *свое* сосущее дело. Иван Ильич прислушивался, отгонял мысль о ней, но она продолжала свое, и *она* приходила и становилась прямо пред ним и смотрела на него, и он столбенел, огонь тух в глазах, и он начинал опять спрашивать себя: неужели только *она* правда?»* Неужели только *она* правда? И все прежние

правды — их было так много, и какие славные, добрые успокаивающие правды это были! — идут на слом, как старая, ненужная рухлядь! Но тогда — на что же опереться? Что предпринять? Что делать? Неужели отказаться от человеческих прав, прав разумного существа, и покорно без борьбы броситься в темную бездну, как загипнотизированная очковой змеей птица бросается в пасть чудовища? Разум, всегда до сих пор выручавший из трудных положений, разум, «мысливший, чтоб действовать», напрягает все свои силы. Но придумать ничего не может. «Что было хуже всего, это то, что она отвлекала его к себе для того, чтоб он смотрел на нее, прямо ей в глаза, смотрел на нее и, ничего не делая, невыразимо мучился»*. Или, как описывает Толстой несколько далее: «...он шел в кабинет, ложился и оставался один с нею. С глазу на глаз с нею, а делать с нею нечего. Только смотреть на нее и холодеть»*.

VII

Нечего делать! Только смотреть прямо в глаза ей, этой неизвестно откуда явившейся таинственной и странной действительности. И никто из людей не может не только помочь ему, но даже услышать его. В этом абсолютном одиночестве, «одиночестве среди многолюдного города и своих многочисленных знакомых и семьи, одиночестве, полнее которого не могло быть нигде, ни на дне моря, ни под землей»*, и в полной невозможности что-либо «делать» — то новое, ни с чем не сообразное и фантастически невероятное, что открылось Ивану Ильичу. Не только люди, его прежняя вера, основы его миропонимания, сложившиеся за его уже достаточно продолжительную жизнь, оказались лживыми и предательскими. Теряются признаки, по которым отличалась явь от сна, действительность от иллюзии. Он припоминает свое прошлое, чтоб в нем найти хоть какую-нибудь опору, но и оно как бы вступило в заговор с остальными бесчисленными невидимыми врагами его, поставившими себе задачей во что бы то ни стало отнять у него все опоры, — и оно не поддерживает его. Оно тоже — прежде тихое, спокойное и приятное, превратилось в страшное чудовище, дышащее на него огнем укоров и обличений. «Как только начиналось то, результатом чего был теперешний он, Иван Ильич, так все казавшиеся тогда радости — теперь, на глазах его, таяли и превращались во что-то ничтожное и даже гадкое... Женитьба так нечаянно, и разочарование, и запах

изо рта жены, и эта чувственность, притворство! И эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать — и все то же. И что дальше — то мертвец. Точно равномерно я шел под гору, воображая, что иду на гору. Так и было. В общественном мнении я шел в гору, и ровно настолько, насколько из-под меня уходила жизнь... И вот, готово — умирай»*. Вот что думает человек, которому нечего «делать»: истины «общего всем мира» о том, что хорошо, что дурно, что реально, что призрачно, — есть лишь дьявольское наваждение, как и тот «общий всем мир», в котором этим истинам поклоняются.

Правда, в «Смерти Ивана Ильича» пред нами история средней руки чиновника, и иному может показаться, что именно потому его предсмертные мысли так тяжелы и мучительны, что он был слишком ординарным человеком. Но дело тут не в ординарности Ивана Ильича — а в ординарности «общего всем мира», который считается не Иваном Ильичом, а лучшими представителями человеческой мысли единственно реальным миром. Отец Сергей — колоссальная фигура, святой подвижник — тем не менее и его Толстой обрек при жизни на те же муки, которые выпали на долю Ивана Ильича пред смертью. То же одиночество, полнее которого не бывает на дне морском, те же ужасы и та же безысходность — совершенная беспомощность и неспособность что-либо делать для своего спасения. Толстой меньше всего был склонен к культу великих людей. На грани иного бытия так много «сделавший» праведник отец Сергей и обыкновенный человек Иван Ильич — равно бессильны и беспомощны. Пред лицом новой действительности, в той кромешной тьме, в которую обволакивает Толстой своих героев, столь заметные при дневном свете отличия стираются. Больше того: при дневном свете Толстой сам не умел видеть того, что ему открывалось во тьме. Как негодовал он на апостола Павла за его учение о спасении верой, как возмущался он Фридрихом Нитше за его формулу «по ту сторону добра и зла», вновь воскресившую забытую проповедь великого апостола!* И точно, в «общем для всех мире» верой спастись нельзя, в этом мире ценятся и нужны дела, и в нем люди оправдываются не верой, а делами. Но Иван Ильич уже в «общий всем мир» не вернется. И мысли у него, у человека, который может только глядеть на «нее», но ничего не может «делать», совсем иные. «Так что же это? Зачем? Не может быть! А если точно она так

гадка и бессмысленна, так зачем же и умирать страдая? Что-нибудь да не так. Может быть, я жил не так, как должно, — приходило ему вдруг в голову. Но как же не так, когда я делал все, как следует? — говорил он себе и тотчас же отгонял от себя это единственное разрешение загадки жизни и смерти как невозможное. Чего же ты хочешь теперь? Жить? Как жить? Жить, как живешь в суде, когда судебный пристав провозглашает: «суд идет». Суд идет, идет суд, — повторил он себе. Вот он, суд. Да я же не виноват, — вскрикнул он со злобой. За что? И он перестал плакать и, повернувшись к стене, стал думать все об одном и том же: зачем, за что весь этот ужас? Но сколько он ни думал, он не нашел ответа. И когда ему приходила, как она приходила ему часто, мысль о том, что все это происходит оттого, что он жил не так, он тотчас вспоминал всю правильность своей жизни и отгонял эту страшную мысль»*.

Суд идет! Суд идет! Иван Ильич всю жизнь свою сам судил — он знает, что задача правосудия состоит в том, чтобы отделять правых от виноватых по однажды навсегда установленным принципам и воздавать всем по заслугам за их дела. Но это новое фантастическое правосудие — ничего общего с земным судом не имеет. Для него нет норм и законов, для него нет правых — пред ним все виноваты, и особенно тяжко виноват тот, кто подчинился законам и в добровольном подчинении законам видел свою добродетель.

Этого Иван Ильич вынести не может — его совесть старого испытанного судьи возмущается против такого требования. Ведь новый «страшный» суд стирает всякое различие между добром и злом! Не Иван Ильич один — все люди виноваты! «Противиться (смерти) нельзя. Но хоть бы понять, зачем это? И того нельзя. Объяснить бы можно было, что я жил не так, как надо. Но этого-то уже невозможно признать, — говорил он сам себе, вспоминая всю законность, правильность и приличие своей жизни. Этого-то допустить уже невозможно, — говорил он себе, усмехаясь губами, как будто кто-нибудь мог видеть эту улыбку и быть обманутым ею. Нет объяснения! Мучение, смерть... Зачем?»* И ведь Иван Ильич прав, ссылаясь на законность и правильность своей жизни: он не один, за ним стоит весь тот общий мир, к которому он принадлежал и который держится этой правильностью и законностью. Если бы какой-нибудь искусный врач исцелил его, он бы снова вернулся в свой старый суд охранять ту за-

конность и правильность, которым он служил раньше. Я не хочу этим сказать, что жизнь Ивана Ильича была пределом человеческих достижений. Сущность в том, что на «страшном суде», открывшемся Толстому (анамнезис это или атавизм — предоставляю этот вопрос решить современным теориям познания), высокие жизненные достижения не смягчают невидимого судии. И вообще, нам, по-видимому, не дано знать, чем можно смягчить его, — есть все основания думать, что он беспощаден и неумолим в своих приговорах. «Зачем эти муки? И голос отвечал: а так, ни за чем. Дальше и кроме этого ничего не было»*. Если суровый обличитель смягчается, то внезапно как-то, по капризу, ни на чем не основанному. От законности и правильности, т. е. от высших общественных и моральных идеалов, нужно безусловно отказаться: все идеалы — добыча моли и ржи. Но кой-что из прошлой жизни Ивана Ильича может выдержать испытание вечности. «В детстве было что-то такое действительно приятное, с чем можно было бы жить, если бы оно вернулось»*. И когда учился, тоже «было кое-что истинно хорошее, там было веселье, там была дружба, были надежды»*. Потом во время первой службы у губернатора: «Это были воспоминания о любви к женщине»*. Как мало похоже открытое Толстым на страшном суде «добро» на то добро, которым обычно грешники откупаются от вечных мук. Как мало оно вообще на «добро» походит! И именно потому, что оно не походит на добро, оно не подлежит суду и суждению — и пройдет сквозь то игольное ушко, через которое не пройдут обоготворяемые «общим для всех миром» верблюды: «законность и правильность» заодно с «приличием» осуждаются как смертный грех. Осуждаются именно за их «автономность», за то, что они, сотворенные человеком, осмелились притязать на вечное бытие. От них, от этих «идеальных» сущностей *par excellence*, легших в основу нашей земной жизни, нужно отказаться Ивану Ильичу: смерть перерезывает все невидимые нити, которыми мы связаны на земле с себе подобными существами. И абсолютное одиночество, полное которого нет ни на дне морском, ни под землей, — одиночество, которого не выносят, в котором задыхаются все «законности» и «правильности», т. е. все «идеальные сущности», по самой природе своей есть условие и начало преображения человеческой души. Ни честная жизнь рядового чиновника — такой была жизнь Ивана Ильича, — ни трудное подвижничество отца Сергия на страшном

суде им не помогут. Наоборот, отягчат безмерно. Обоим придется отречься от «заслуг» своих и все упование свое возложить не на свои заслуги или свое прошлое и будущее «делание», а на благодатный и творческий *случай*, который общий для всех разум так презрительно отвергает. Ивану Ильичу «пришло в голову, что то, что представлялось ему прежде совершенной невозможностью, то, что он прожил свою жизнь не так, как должно было, что это могло быть правда. Ему пришло в голову, что те его чуть заметные поползновения борьбы против того, что выше поставленными людьми (не только непосредственным начальством, но и мудрецами сего мира) считалось хорошим, поползновения чуть заметные, которые он отчасти отгонял от себя, что они и могли быть настоящие, а остальное все могло быть не то. И его служба, и его семья, и эти интересы общества и службы, все это могло быть не то. Он попытался защитить пред собою все это. И вдруг почувствовал *всю слабость* того, что он защищал. И защищать было нечего. А если так, — сказал он себе, — и я уйду из живых с сознанием того, что погубил все, что мне дано было, а поправить нельзя, — тогда что ж? Он лег навзничь и стал совсем по-новому перебирать всю свою жизнь. Когда утром он увидел лакея, потом жену, потом дочь, потом доктора, каждое их движение, каждое их слово подтверждало для него ужасную истину, открывшуюся ему ночью. Он в них видел себя, все то, чем он жил, и ясно видел, что все это было не то, все это был *ужасный, огромный обман*, закрывающий и жизнь и смерть. Это сознание увеличило, удесятерило его физические страдания. Он стонал и метался и обдергивал на себе одежду. Ему казалось, что она душила и давила его. И за это он ненавидел их»*.

На этом не кончается еще описание страшного суда. Иван Ильич много уступил, но не все. Главного не уступил. Его все еще продолжает тянуть к прошлому. Хотя он и видит, что возврата нет, что пришел конец, совсем конец, хотя он и убедился, что его прежняя жизнь была сплошной отвратительной ложью, закрывшей от него истинную действительность, но он все же боится с ней расстаться: неизвестное будущее кажется ему более страшным, чем дурное, но знакомое прошлое. Все еще, хотя в таком разжиженном виде, остается признание, что «жизнь его была хорошая». «И это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его. *Вдруг* какая-то сила толкнула его в грудь,

в бок, еще сильнее сдавило ему дыхание, он провалился в дыру, и там засветилось что-то»*. Последний отчаянный прыжок в неизвестность — то дерзновение, на которое не мог отважиться сам Иван Ильич, сделала за него вдруг какая-то другая сила. Не прошлые «заслуги», не собственная «воля», не пронизательность «разума» вырвали Ивана Ильича из общего всем — сперва столь «приятного», потом в такой же мере ужасного мира. Как переход наш от небытия в бытие происходит без нашего участия и предполагает властное, может, насильственное вмешательство загадочного *fiat* *, так и переход от жизни к смерти не может произойти «естественно» и является непостижимым, а потому столь страшным, случайным нарушением обычного строя нашего существования. Одиночество, оставленность, непроглядная тьма, хаос, невозможность предвидений и полная неизвестность — может *это* принять человек?

Можно ли надеяться и идти вперед тому, кто видел своими глазами то, что пережил Иван Ильич?

VIII

Через десять лет после «Смерти Ивана Ильича» Толстой написал «Хозяина и работника»*. Оба рассказа по своему внутреннему содержанию так близки друг другу, что при всем их внешнем несходстве кажутся разными вариантами на ту же тему. Видно, одна мысль, одна загадка неотступно стояла пред Толстым с тех пор, как он был выбит из обычной жизненной колеи описанными им в «Записках сумасшедшего» беспричинными страхами. Если прав Платон, что философы ни к чему иному не стремятся, как к умиранию и к смерти, ἀποθνήσκειν καὶ τεθνήκει, то нужно признать, что мало кто из наших современников так всецело отдавал себя философии, как Толстой.

В обоих рассказах Толстой представляет нам человека сперва в обычных, всем знакомых и всеми принятых условиях существования, и затем, почти внезапно — в «Хозяине и работнике» приготовлений еще меньше, чем в «Смерти Ивана Ильича», — переносит его в то одиночество, полнее которого нет ни на дне морском, ни под землю. Василий Андреевич Брехунов, 2-ой гильдии купец, деревенский богач, гордый и собой и нажитым собственным умом состоянием, — то, что англичане назы-

вают *self-made man**, Всем, что у него есть — а у него есть, по его убеждению, много, очень много хорошего, — он обязан только себе самому, своим дарованиям и своей энергии. Людей, которые не умели проложить себе дорогу в жизни, он искренне презирает: неудачливость и негодность в его глазах — синонимы. Он повторит, пожалуй, за другими: на Бога надейся, но сам не плошай. Но в его устах это значит: Бог обязан помогать тому, кто не складывает рук. Если бы у него было богословское образование, он бы сказал: *facienti quod in se est Deus infalibiter dat gratiam**. И восстал против тех, кто утверждает: *Deum necessitari non posse**. Теперь он по-латыни не знает и выражает те же мысли по-русски, но не менее точно и определенно. Настоящий человек это тот, у кого есть средства и Бога к себе расположить. Молебны, пудовые свечи — слабому мужичонке, вроде его же работника, Никиты, с трудом добывающему гроши для необходимого, — это недоступно. А он, Василий Андреевич, все может. Он обеспечил себе, своим умом и своими силами, благополучие здесь и спасение — там.

Сознание своей глубокой правоты, даже своего призвания, никогда не покидает его. Он и мошенничает с убеждением. «За два дня до праздника, — с которого он начинает рассказ, — Марфа (жена работника Никиты) приезжала к Василию Андреевичу и забрала у него белой муки, чаю, сахару и осьмуху вина — всего рубля на три, да взяла еще рублей пять деньгами и благодарила его за это, как за особую милость, тогда как по самой дешевой цене за Василием Андреевичем было рублей 20. — Мы разве с тобой уговоры какие делали? — говорил Василий Андреевич Никите. — Нужно — бери, заживешь. У меня не как у людей: подожди, да расчеты, да штрафы. Мы по чести. Ты мне служишь, и я тебя не оставляю. — И говоря это, Василий Андреевич был искренно уверен, что он благодетельствует Никиту: так убедительно он умел говорить и так все, зависящие от его денег люди, начиная с Никиты, поддерживали его в этом убеждении, что он не обманывает, а благодетельствует их»*.

Толстой настойчиво подчеркивает этот дар Василия Андреевича убеждать себя и других в своей правоте и справедливости. Дар драгоценный — ему Василий Андреевич был всем обязан. Через несколько страниц пред

нами еще один образец брехуновского таланта. Брехунов пытается спустить Никите никуда не годного коня.

«— Что же, берите бескостречного, дорого не положу! — прокричал Василий Андреевич, чувствуя себя возбужденным и потому нападая на свое любимое занятие, барышничество.

— А то рубликов пятнадцать дадите, я на конной куплю, — сказал Никита, знавший, что красная цена бескостречному, которого ему хочет сбыть Василий Андреевич, рублей семь, а что Василий Андреевич, отдав ему эту лошадь, будет считать ее рублей в двадцать пять, и тогда за полгода не увидишь у него денег.

— Лошадь хорошая. Я тебе желаю, как самому себе. По совести. Брехунов никакого человека не обидит. Пускай мое пропадает, а не то, чтоб как другие. По чести, — прокричал он своим тем голосом, которым он заговаривал зубы своим продавцам и покупателям, — лошадь настоящая»*.

Из этих примеров видно, что Брехунов незаурядный человек. В его купеческом звании его огромный талант владеть собой и покорять людей направляется на скромное дело — барышничество. Но будь он поставлен судьбой выше, имей он нужное образование, его голос, которым он заговаривал зубы покупателям и продавцам, пригодился бы на другое. Кто знает, в чем удалось бы ему убедить те широкие круги людей, к которым он бы мог тогда обращаться? Ведь тайна таланта в умении привлекать к себе людей. И наоборот — успех, общее признание — необходимое условие для развития таланта. Людям нужны вожди, вождям нужны люди.

Толстой знает и это — он нарочно и выбрал для своего рассказа не первого встречного, а сильного умом и волей, в своем роде вдохновенного человека. Его-то он вырвет из его естественной стихии и вдруг перенесет в новые условия — в то одиночество, о котором мы уже знаем из «Смерти Ивана Ильича».

Брехунова сопровождает Никита и замерзает вместе с ним. Но замерзание Никиты ни для нас, ни для Толстого интереса не представляет. Может, и прав Брехунов, когда он, собираясь покинуть на произвол судьбы своего верного работника, говорит: «Ему — все равно умирать. Какая его жизнь! Ему и жизни не жалко, а мне, слава Богу, есть чем пожить!»* Никита готовится умирать — как и жил он — тихо, с той безмятежной покорностью, которая, благодаря своей серости и одноцветности с окружа-

ющим, покорным вечным законам миром, не дает человеческому глазу никакого индивидуального, могущего быть схваченным и зафиксированным, впечатления. Что творится в душе засыпанного снегом Никиты, когда кончается в ней процесс жизни и начинается умирание — об этом даже и Толстой не умеет догадаться. Может быть, потому Никита выживает, а умирает Брехунов. Толстому нужно было свести на очную ставку жизнь и смерть. И только такую жизнь, которая переливается через край, которая верит и в себя, и в свои священные права и не подозревает, что ее на каждом шагу подстерегает неумолимый и безмерно более сильный, чем она, враг. Брехунов, даже после того, как выяснилось, что дороги не найти и что нужно ночевать в поле, не допускает и мысли, что его разум и его талант, столько раз вывозившие его в жизни, могут изменить ему, что через несколько часов выпадет из его окаменевших рук та *potestas clavium*, которая давала ему гордое право с такой же уверенностью глядеть в будущее, как будто оно было бы настоящим.

Вот о чем думает он в то время, как плохо одетый Никита дремлет под падающим снегом, стараясь хоть как-нибудь защитить свое зябнущее тело от порывов разбушевавшегося ветра. Брехунов одет хорошо: ему еще тепло, и он, памятуя прошлое, твердо знает, что ему-то всегда тепло будет.

...«При родителях какой наш дом был? Так себе, деревенский мужик богатый: рушка да постоянный двор — и все имущество в том. А я что в 15 лет сделал! Лавка, два кабака, мельница, ссыпка, два имения в аренде, дом с амбаром под железной крышей, — вспоминал он с гордостью. — Не то, что при родителе. Нынче кто гремит в округе? Брехунов. А почему так? Потому — дело помню, стараюсь, не так, как другие — лежни али глупостями занимаются»*...

Долго еще сочиняет Брехунов похвальное слово тому разумному и деятельному началу, которое одно является на земле источником «добра» для людей. И еще раз скажу: если бы Брехунов получил «высшее» образование, он бы мог написать на эту тему превосходный философско-богословский трактат, который бы гремел не на округу, а на всю Россию, на всю Европу. Но тут мы переходим ко второй половине рассказа, в которой неподвижная

действительность вплотную подходит со своей критикой ненаписанного брехуновского трактата.

Среди своих размышлений Брехунов задремал. — «Но вдруг точно что-то толкнуло и разбудило его. Мухортый ли это дернул из-под него солому, или это внутри у него стало стучать так быстро и так сильно, что ему показалось, что сани трясутся под ним»*... Вот оно, когда начинается что-то, чего Брехунов, несмотря на свою долгую жизнь, огромный ум и разносторонний опыт, совершенно не подозревал. Кругом бесконечное — по крайней мере для него, — не имеющее конца поле, снег, мороз, ветер, обессилевший, замерзающий Никита и трясущийся Мухортый. А внутри бессмысленный, но властный, не отступающий ужас. «Что делать, что делать?» — Обычный вопрос, всегда представляющийся человеку в трудном положении, и теперь возникает пред Брехуновым — но он оказывается совсем неуместным. До сих пор в самом вопросе уже были элементы, из которых складывался ответ, в которых были, по крайней мере, намеки на возможность ответа. На этот раз ничего подобного нет. Вопрос исключает всякую возможность ответа: *делать* нечего. Брехунов не робкого десятка. Он видывал всякие виды на своем веку. И он всегда был готов бороться с врагом, даже неравным. Но тут было что-то такое, чего и нарочно не придумаешь. Враг был силы колоссальной и — это самое страшное — невидимый. Некуда направлять удары, не от кого защищаться. Разум Брехунова не может допустить, чтоб такое было возможным. Еще час тому назад, когда остановились в Гришкине, все было так хорошо, естественно, понятно. Можно было самому говорить, слушать других, пить чай, приказывать Никите, править Мухортым. А теперь делать нечего — нужно смотреть и холодеть. Где истина, где действительность — там, в Гришкине, или здесь, в поле? Гришкино навсегда перестало существовать, стало быть, нужно усомниться в его реальности? А вместе с тем и в реальности всего старого мира? Во всем усомниться — *de omnibus dubitandum*? Но разве великий Декарт точно во всем усомнился? Нет, — Юм был прав: кто однажды усомнился во всем, тому уже никогда не преодолеть своих сомнений, тот навеки уйдет из общего всем мира в абсолютное одиночество своего мира особенного. *De omnibus dubitandum* — не годится, оно хуже, чем метель

и снег, чем замерзающий Никита и трясущийся Мухортый.

Трезвый и сильный Брехунов, может быть, впервые в жизни пытается закрыть от себя мечтой надвигающуюся опасность. «Опять он начал считать барыши, долги за людьми, опять стал хвастаться перед собой и радоваться на себя и свое положение, но все теперь постоянно прерывалось подкрадывающимся страхом... Сколько он ни старался думать о своих расчетах, делах и о своей славе, и своем достоинстве, и своих богатствах, страх все больше и больше завладевал им»*. Вам странно, что Брехунов, как царь Соломон в Экклезиасте, вспоминает о своих делах и о своей славе*? Но того хотел Толстой — и он знал, чего хочет. Если бы на месте Брехунова оказался сам великий царь, положение не изменилось бы. «Дела и слава» не прибавляют силы Брехунову и не убавляют грозности у невидимого врага. Никите, скромному и безвестному, легче. «Умирал ли, или засыпал, он не знал, но чувствовал себя готовым и на то и на другое»*.

Вся жизнь его, без дел и без славы, приучила его к мысли, что он себе не хозяин, что спрашивать отчета и разбираться в происходящем ему не полагается. Прежде ничего не понимал и теперь ничего не понимает: разницы большой нет. Не то Брехунов. Он привык быть сам себе господином и требует себе ясных и отчетливых суждений: всякая неопределенность для него невыносима. Жить в неизвестности — значит жить под чужой властью, которая захочет — казнит, захочет — помилует... Можно ли на нее полагаться? И зачем она будет милловать? Наверное, казнит. Никому и ничему нельзя верить — только самому себе. Во всяком случае, прежде чем верить — нужно спросить (вы, конечно, не удивитесь, что Брехунов заговорил по-латыни и цитирует бл. Августина: ведь это не более неестественно, чем все остальное, что с ним произошло) — *cui est credendum**?

И Брехунов, в последний раз собрав все свои силы, твердо заявляет: этой тишине, этой оставленности, этой метели, трясущемуся Мухортому, полузамерзшему Никите, этой безлюдной, холодной, мертвой пустыне, этому безбрежному, пустому Ничто — ни за что в жизни не поверю. Еще разум жив в нем; он, который всегда учил, что делать, и теперь научит — на то он разум. Еще есть ответ, хотя ложный страх и подсказывает, что нужно сдаваться.

Брехунов решается, бросив Никиту, попытать свое счастье и отправиться, верхом на Мухортом, искать дорогу.

Решение разумное, что и говорить, единственное разумное решение: ведь не замерзать же, в самом деле, как собака, ему, Брехунову, столько лет удивлявшему Россию, Европу, весь мир своими кабаками, ссыпками, домами и амбарами под железными крышами!

Брехунов делает последнюю отчаянную попытку сразить невидимого врага. Но то, что он делал, что ему пришлось делать, уже ни на какое делание не походило. Он погонял лошадь, покорно шедшую туда, куда он ее направлял, — но твердость мысли, которую он знал в себе и на которую привык полагаться, изменила ему. Сам того не замечая, он непрерывно менял направление. Все пугало его, он дрожал больше от страха, чем от холода, от страха совершенно нелепого, беспричинного — пред торчавшим из-под снега чернобыльником и т. п. Все принимало в глазах растерявшегося Брехунова фантастические очертания: он попал в условия до такой степени противные его положительной, разумной природе, что все казалось дико бессмысленным, как в сказке или мифе. Но где правда — в том ли старом мире и у старого разума, где все спокойно и понятно, или здесь? Прежде ни в бурьяне, ни в чернобыльнике не было ничего ни враждебного, ни пугающего, ни таинственного. Они служили человеку для его же пользы. Что это за новая сила сказала в них? От чего они пугают? И не они одни: все в этой огромной, мрачной пустыне было населено фантастическими призраками — о которых прежде было доподлинно известно, что их вовсе нет и не может быть на свете. «Вдруг какой-то страшный крик раздался около его ушей, и все задрожало и затрепетало под ним. Василий Андреевич схватился за шею лошади, но и шея у лошади вся тряслась, и страшный крик стал еще ужаснее. Несколько минут Василий Андреевич не мог опомниться и понять, что случилось. А случилось только то, что Мухортый, ободряя себя или призывая кого на помощь, заржал своим громким, залиvistым голосом. Тьфу ты пропасть! напугал как, проклятый, — сказал себе Василий Андреевич. Но и поняв истинную причину страха, он все же не мог разогнать его»*. Последнее средство уходит — страх становится властным, определяющим началом. Даже когда находятся «объяснения», которыми прежде заговаривались все стра-

хи и сомнения, — они не успокаивают и не помогают. «Надо одуматься, остепениться»*, — взывает Брехунов, но напрасно. Он уже переступил роковую черту, его уже навсегда оторвало от берега, от твердой земли, с ее порядком, законами и выработанными методами для разыскания истины. Объяснит он или не объяснит себе, что чернобыльник или бурьян только невинные растения и что «страшный крик» — только ржание Мухортого, — призраки, населяющие пустыню, не исчезнут. Да и верны ли все эти объяснения? Не свойственна ли, в самом деле, черному кусту таинственная сила, до сих пор скрывавшаяся от отрицательности Брехунова?..

Брехунов свалился с лошади в сугроб — лошадь скрылась из виду и оставила его совсем одного в глубоком снегу. «Роща, валухи, аренда, кабаки, железом крытый дом и амбар, наследник, — подумал он, — как-то все это останется? Что же это такое? Не может быть, — мелькнуло у него в голове. И почему-то ему вспомнился мотавшийся от ветра чернобыльник, мимо которого он проезжал два раза, и на него нашел такой ужас, что он не верил в действительность того, что с ним было. Он подумал: не во сне ли все это? — и хотел проснуться, но просыпаться некуда было»*. Он пробовал припоминать все те теории познания, которые еще несколько часов тому назад давали ему возможность с уверенностью отличать действительность от фантазмагии, явь — от сна, но прежде ясные и определенные принципы стерлись и совсем не годились для руководства. Ничего они не разделяют, ничему не учат и выручить не могут. Тогда он бросил эти светские теории и вспомнил, что у него в распоряжении есть еще один ресурс, к которому он до сих пор, за ненадобностью, еще ни разу серьезно не обращался, оставляя его про запас, на крайний случай. «Царица небесная, святителю отче Миколае, воздержания учителю, — вспомнил он вчерашние молебны и образ с черным ликом в золотой ризе и свечи, которые он продавал к этому образу и которые тотчас ему приносили назад и которые он, чуть обгоревшие, прятал в ящик. И он стал просить этого самого Николая Чудотворца, чтоб он спас его, обещал ему молебен и свечи. Но тут же ясно, несомненно понял, что этот лик, риза, свечи, священник и молебны — все это было очень важно и нужно там, в церкви, но что здесь они ничего не могли сделать ему, что между этими свечами

и молебнами и его бедственным теперешним положением нет и не может быть никакой связи»*.

Но с чем из того, что было прежде, можно связать эту новую действительность? Такое если бывало прежде, то только во сне. Твердый и сильный ум Брехунова не может ничего придумать. Потерявшийся среди непривычных условий сна наяву, он мечется как безумный и делает прямо противоположное тому, что могло бы ему быть полезным. «Надо не унывать», «только не торопиться», — повторяет он себе когда-то затверженные и всегда оправдывающие себя правила разумного поведения и методологического искания, но все больше и больше ужасается и, вместо того, чтоб, следуя правилам, спокойно и внимательно отыскивать дорогу, пускается бежать, падает, встает, опять бежит, выбивается из сил. Так добегают он, совершенно случайно, до саней, в которых лежит замерзающий Никита. Тут сперва он, по старой привычке, начинает проявлять обычную хозяйственную распорядительность. Но внезапно с ним происходит загадочная, совершенно невыводимая, говоря школьным языком философов, из его эмпирического характера, перемена.

Пред умирающим, как ему казалось, Никитой, пред лицом неизбежной смерти Брехунов решается совершенно порвать со всем своим прошлым. Откуда явилось такое решение и что оно значит, Толстой не объясняет, и, нужно думать, хорошо делает. Ибо всякая попытка объяснить, т. е. связать с известным человеческие устремления к неизвестному, безусловно недопустима. Ведь разрыв есть «бегство», выражаясь языком Платона и Плотина*, от «известного» — объяснение же как восстановление разорванных связей и пут может знаменовать только желание удержать человека на прежнем месте, помешать ему выполнить свое предназначение. «Василий Андреевич, — рассказывает Толстой, — с полминуты постоял молча, но потом *вдруг* с той же решительностью, с которой он ударял по рукам при выгодной покупке, он отступил шаг назад, засучил рукава шубы и принялся отогревать замерзающего Никиту»*. Брехунов *«вдруг»* — подите, объясните все эти «внезапно» и «вдруг», которыми «мотивируются» решения покидающих «общий для всех мир» людей, — снизошедший с высоты своей славы до отогревания ничего не стоящего Никиты: ведь это явно наглядная несообразность. Но тут все же еще хоть немножко виден прежний Бреху-

нов: чувствуется потребность что-нибудь «делать», чтоб не глядеть прямо в лицо ей. Даже в словах, обращенных к Никите, мы различаем несколько старых нот хвастовства и самовозвеличения. Брехунов автоматически пытается обойти, по своей манере, неизбежное. Он все еще боится выпустить из своих дрожащих рук *potestas clavium*, уже явно ему не принадлежащую.

«— А вот то-то, а ты говоришь — помирать. Лежи, грейся, мы вот как... — начал было Василий Андреевич»*.

Но дальше в таком тоне Брехунов не мог продолжать.

И это «свое» дело пришлось выбросить за борт. «Мы вот как» прежде годилось, теперь, по решению самодержавного «вдруг», оно уже не годится, хотя бы оно венчало собою и великое самопожертвование. Нужно другое, совсем другое.

«Дальше, к своему великому удивлению, он не мог говорить, потому что слезы выступили на глаза и нижняя челюсть быстро запрыгала. Он перестал говорить и только глотал то, что подступало ему к горлу. Напугался я, видно ослаб вовсе, — подумал он про себя. Но слабость эта не только не была неприятна, но доставляла ему какую-то особенную, не испытанную еще никогда радость»*.

Эта радость о своей слабости у Брехунова, всю жизнь согласно законам «общего всем мира» радовавшегося о своей силе, убежденного, что только и можно радоваться о силе, оспаривавшего во имя этого убеждения даже у Неба *potestas clavium* — власть вязать и решать, — и есть начало того чуда превращения, вечно загадочного и непонятного, которое на человеческом языке называется смертью. Брехунов, по словам Толстого, делает еще попытки вернуться на мгновение в свою прежнюю стихию, ставит кому-то на вид, что он спасал Никиту, жертвовал своей жизнью, но эти вспышки прежнего «сильного» сознания становятся все более и более короткими и наконец совершенно гаснут. Остается одна великая радость о своей слабости и свободе. Он уже не боится смерти: сила боится смерти, слабости этот страх чужд. Слабость слышит, что ее зовут куда-то, где она, так долго гонимая и презираемая, найдет себе наконец последнее убежище. Брехунов торопливо и восторженно отказывается и от кабаков своих, и от амбаров, и от ссыпки, и от тех всех великих идей своих — вплоть до *potestas clavium*, которые он накопил

в своей душе и которые возвестили миру другие, ученые Брехуновы. И тогда открылась ему великая тайна. «Иду, иду, — радостно, умиленно говорило все существо его. И он чувствует, что он свободен, и ничто уже больше его не держит»*. И он пошел, вернее вознесся на своей «слабости», как на крыльях, не зная, куда его принесет, — вознесся в непонятную, страшную для людей последнюю, вечную ночь...

Конец «Хозяина и работника» оказался пророческим. И Льву Николаевичу пришлось окончить свои дни в глухой степи, среди снега, вьюги и метелей. Того хотела судьба. Слава о великих делах Толстого еще при жизни его обошла весь мир. И все-таки вскоре после своего 80-летнего юбилея, о котором говорили так много на всех языках всех пяти частей света — такой чести до Толстого не удостоивался никто из смертных, — он бросает все и темной ночью бежит из дому, не зная куда и не зная зачем. Его подвиги, его слава — все опостылело ему, все стало тяжелым, мучительным, невыносимым. Кажется, что дрожащей и нетерпеливой рукой срывает он с себя маститость — и нависшие над впавшими глазами брови, и старческую бороду, все внешние символы мудрости и учительства. Чтоб предстать с легкой или хоть облегченной душой пред последним судьей — ему пришлось забыть и отречься от всего своего великого прошлого. Таково откровение смерти: «там, на земле, все это было важно, здесь же нужно другое»: φεύγωμεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα... Πατρίς δὴ ἡμῖν, ὀθενῆερ ἦλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ. Бежим в дорогое отечество! Отечество же наше там, откуда мы пришли, там же и отец наш*.

Часть вторая

ДЕРЗНОВЕНИЯ И ПОКОРНОСТИ

Мне кажется, что мир спит.

Шекспир. Король Лир

I

*Morituri**. Когда пытаешься взглянуть на все, происходящее вокруг тебя, на то, что теперь, что было давно, на то, что близко, что далеко. Когда вспоминаешь, что тысячи, миллионы, биллионы лет пройдут после твоего исчезновения, что миров бесчисленное множество и что кроме живущих и живших на земле миллиардов чувствующих и мыслящих существ еще где-нибудь живут, волнуются и борются неизвестные нам существа. Когда все это пройдет пред глазами, кажется, что вместе пришло новое, совсем не похожее на обычные постижения, видение. Но, мгновение — и видение пропадает. Вернуть и удержать нет ни сил, ни возможности. И только остается одно сознание: все, чему нас учили и учат, не настоящее. Оно только для нужд дня. А настоящее — далеко: впереди, позади. И путь к нему — один, его же никто не избегнет.

II

Откровения. И рече безумец в сердце своем: несть Бог*. Иногда это бывает признаком конца и смерти. Иногда — начала и жизни. Почувствовавши, что нет Бога, человек постигает вдруг кошмарный ужас и дикое безумие земного человеческого существования и, постигши, пробуждается если не к последнему, то к предпоследнему знанию. Не так ли было с Нитше, Спинозой, Паскалем, Лютером, бл. Августином, даже с ап. Павлом?

III

Пределы. Высокие горы встречаются на земле. Но очень высоких гор нет. До 8 верст доходят, а вершин в 10 или 12 верст уже не бывает. И великие люди на земле встречаются. Но их росту тоже положен предел: не выше вось-

ми верст. Случайный это предел, т. е. естественно объяснимый, или кто-то, чья воля диктует законы человеческому существованию, не хочет терпеть на земле слишком великих людей? И затем: разрешается ли такой вопрос, или он слишком наивен для современного сознания?

IV

Философский критерий. Все виды литературы хороши, кроме скучной, говорил Вольтер*. Прав он? Конечно, прав, никто спорить не станет. Сказать, что литературное произведение скучно, значит признать, что оно никуда не годится. Ну, а как быть с мировоззрениями? Вправе мы отвергнуть предлагаемую нам философскую систему только потому, что она скучна? По-моему, вправе. Не может же быть, чтоб сущностью жизни оказалась скука! Или чтоб истина была скучной. Это ведь самоочевидно. Но отчего же философы в своих спорах в числе прочих, не допускающих сомнений аргументов не пользуются этой самоочевидностью? Особенно после Канта, когда априорными истинами стали называться такие положения, которые считаются необходимыми для достижения известных целей? Да ведь и до Канта все так думали, только не давали себе в том отчета. Явно, что позабыли. Ну, я напомнил и теперь буду ждать благодарности за совсем новую самоочевидную истину. И, главное, *выводов*, к которым она приведет: выводов совершенно неожиданных.

V

Наука и философия. К больному мы призываем врача, к умирающему — священника. Врач старается вернуть человека к земной жизни, священник напутствует к жизни вечной. И как между делом врача и делом священника нет ничего общего, так нет ничего общего между философией и наукой. Они не только не помогают и не дополняют одна другую, как принято думать, — они всегда враждуют между собой. И вражда тем более напряженная, что ее приходится обычно скрывать под личиной любви и доверия.

VI

Страшный суд. Кант постулировал Бога, бессмертие души, свободу воли. «Практический разум» Канта был, очевидно, надежно привязан к интересам нашего земного, преходящего существования. И здесь, на отмели времен, пожалуй, можно кое-как просуществовать с этими постулатами. Большинство людей даже и без всяких постулатов обходятся, живут как придется, всецело поглощенные заботами и забавами текущего дня. Но когда надвигается *dies irae, dies illa**, тогда и заботы, и забавы, и постулаты теряют свою власть и свое очарование. Человек видит, что вовсе не в том дело, постулировал ли он или не постулировал, верил он или не верил. Страшный суд, которым мучилось так средневековье и о котором так основательно забыла наша современность, вовсе не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный суд — величайшая реальность. В минуты — редкие, правда, — прозрения это чувствуют даже наши положительные мыслители. На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора. Идет великая борьба, борьба между жизнью и смертью, между реальным и идеальным. И мы, люди, даже не подозреваем, что творится во вселенной, и глубоко уверены, что нам и знать этого не нужно, точно это нас совсем и не касается! Мы думаем, что важнее всего устроиться получше и поудобнее и что даже философия, как и все создаваемое человеком, главным образом, должна способствовать спокойному и беспечному существованию!

VII

Маски бытия. Непрерывность и незаметная постепенность происходящих в мире изменений есть объективная, а способность человека ко всему привыкать — субъективная причина нашего невежества и нашей поверхностности. Под мертвой непрерывностью скрывается порывистость и свободная внезапность творческого роста и делания. А привычка — убивает пытливость. Если бы эскимоса

сразу перенести в Париж, ему бы показалось, что он попал в сказочный мир. Но, конечно, скоро привык бы — и поверил бы европейцам, что все сказки — только пустой вымысел.

VIII

Подслушанное. «Пробовал говорить горе: сдвинься к морю. Не сдвинулась. Пробовал заклинать весь материальный мир: рассыпья. Не рассыпался. Стало быть? Ничего не стало быть! Знаю еще и другое. Пробовал я заклинать пустое, явно бессмысленное и ни на чем не основанное, но с детства Бог весть как привившееся суеверие — и тоже не помогло. Держится не менее прочно, чем горы, реки и моря! Вот и подите со своими «стало быть» и со своим человеческим опытом! Впрочем, не стоит бесполезно распинаться. Ведь помимо всего мы не только не можем, но и не хотим разорвать наваждения и освободиться от чар мнимой реальности. Даже и события последнего времени — достаточно потрясающие, чтобы разбудить и мертвеца, ни на кого не действуют. Люди терпеливо ждут, что все опять вернется на свое место и можно будет снова зажить как прежде, приятно и беззаботно. Доколе еще бить людей?!»

IX

Комментарий к «подслушанному». Известное письмо Толстого к жене из Арзамаса. Толстой вдруг почувствовал себя во власти невыносимо мучительных и беспричинных страхов. Почувствовал, что что-то властное, жестокое, беспощадное отрывает его от всего милого, родного, близкого — от жены, детей, художественного творчества, от завещанной предками Ясной Поляны, даже от жизни. И так ясно, так очевидно ему было, что эти беспричинные мучительные страхи — зло, от которого нужно бежать, а тот прежний мир, откуда его насильно вырвали, — добро, к которому нужно стремиться... Прошло десять, прошло двадцать лет. Оглядываясь на свое прошлое, Толстой с той же ясностью и с той же отчетливостью воспринимает беспричинные страхи как добро, а жену, детей, свои романы и родовое имение — как величайшее зло.

Опыт против опыта, очевидность — против очевидности. Чему верить? И нужно ли чему-нибудь *окончательно* верить? Можно ли верить?..

Человек, желающий верить, стремится обрести уже на земле то блаженство и невозмутимость духа, которые обещают философские школы и религиозные учителя. Хочет уже здесь «получить награду свою»*. Невозможного в этом нет ничего. Многие, очень многие люди, как известно из истории, успевали получать здесь награду свою и вызывали этим зависть и ревность своих менее счастливых ближних. Променяли журавля, который в небе, да и то только по непроверенным слухам, на синицу, давшуюся в руки, на блаженство и невозмутимость духа в этой жизни. Может быть, когда-нибудь убедятся, как убедился Толстой, что не нужно было бы брать синицу, ибо синица — это потеря и журавля и неба. А может быть, и не убедятся. Так и умрут с синицей в руках и никогда не увидят ни журавлей, ни небес, ибо дважды — согласно предвечному закону Судьбы — «награда» не дается, а права первородства они променяли при жизни на синицу. Философии, преследующей положительные задачи, такое соображение, по-видимому, никогда не представлялось. Ей кажется совершенно очевидным, что беспричинные страхи — это зло, а уверенное обладание — добро. Но «опыт» Толстого и другие подобные же «опыты»? Какими а priori от них защититься?

Х

Сегодня и завтра. Человеку трудно ждать. Он так устроен, что настоящее ему всегда кажется более важным и несомненным, чем будущее. Через год — что еще будет, а сейчас нужно есть, пить, спать и обладать душевным покоем, без которого кусок в горло не полезет и никогда не заснешь. Но ведь будущее — это то же настоящее! Даже прошедшее во многих отношениях есть настоящее. Прошлая обида так же жжет, как и настоящая: иной раз воспоминания детства отравляют нам существование не меньше, чем события сегодняшнего дня. А будущее — оно ведь возьмет нас в свои руки прежде, чем мы успеем оглянуться! Но напоминания не помогают. Человек, не смотря на свой разум, есть существо, находящееся во власти мгновения. И его философия, даже тогда, когда он

стремится на все глядеть *sub specie aeternitatis*, есть обычно философия *sub specie temporis**, даже философия текущего часа. Оттого люди так мало считаются со смертью — точно ее совсем бы и не было. Когда человек думает о смертном часе — как меняются его масштабы и оценки! Но смерть — в будущем, которого не будет, так чувствует каждый. И вот приходится напоминать не только толпе, но и философам, что смерть в будущем, которое будет, наверное будет. И еще о многом таком приходится напоминать философам, которые знают столько ненужного и забыли либо никогда не знали того, что нужнее всего. И когда об этом напоминаешь, кажешься всего более непонятым и даже парадоксальным.

XI

Идеальное и материальное. Чем держится наш мир? Материей, говорит очевидность. И те, которые хотят вырваться из власти видимости, всегда спорят с материалистами. В общем, спорят удачно: материализм разбит вдребезги и считается философией тупиц и невежд. Но — материализм разбит, а внешний мир по-прежнему властвует над людьми. По-прежнему человек, лишенный крова и пищи, погибает, по-прежнему цикута сильнее мудрости, грубый солдат уничтожает и Архимеда и чертежи его. Слепой, кажется, должен был бы убедиться, что не в материи и материализме дело. Самый страшный враг всего одушевленного — не косная материя, которая и в самом деле, как учили древние и как учат сейчас, либо совсем не существует, либо существует потенциально, как нечто призрачное, жалкое, немощное, умоляющее всех о помощи, — самый страшный и беспощадный враг это идеи. С идеями, и только с идеями, нужно бороться тому, кто хочет преодолеть ложь мира. Материя — самая покорная сущность. Не только из воска вы можете вылепить какую вздумается фигуру: паросский мрамор уступает, и под резцом Фидия или иного мастера бесформенная глыба превращается в поющего бога. И из стали мы можем выковать, что захотим, чугун переплавить в памятник и т. д. В последнее время материя даже отреклась от своего исконного права — тяготеть к земле и парит вместе

с человеком под облаками. Не то идеи! Они — не уступают, они не дают человеку вырваться из своей власти. Попробуйте сказать времени: остановись. Попробуйте сделать однажды бывшее — небывшим, вымолить хоть один случай нарушения закономерности явлений, чтоб раз, скажем, из пшеничного зерна выросла кокосовая пальма! Или чтоб безобразный Терсит превратился в красавца Ахилла!* «Нечего и пробовать — ничего не выйдет», — скажет вам всякий. Но если так — то чего ополчаются на «косную» материю и чего радуются идеям, которые при всей своей «прозрачности» во много раз жестче, грубее, коснее, чем самая мертвая материя? В таком случае, — скажут, — что же остается делать тогда философии? *Faite bonne mine au mauvais jeu?** Так фактически и есть. Философы оправдывают, составляют псалмы и гимны в честь вечного и неизменного идеального порядка — и в этом видят свое призвание и предназначение. Теория знания есть оправдание и возвеличение знания, этика — оправдание добра и т. д. Все оправдывают — *ad maiorem gloriam** случайного, в конце концов, порядка и случайного идейного строя... Шли бы, по крайней мере, до конца! Сочиняли бы псалмы и гимны в честь случая. Ведь случай есть то, что сейчас — такое, потом — другое. И если порядок, система законов или идей, управляющих миром, случаен, то можно надеяться, что ему на смену придет что-либо другое — если не абсолютный хаос, в котором все равно возможно, то хотя бы не тот порядок, который был до сих пор. И это ведь уже не мало! Может, такой выявится порядок, при котором мудрость и добродетель окажутся сильнее костра и цикуты, и сила этого порядка распространится не только на будущее, но и на прошлое, так что выйдет, что Джиордано Бруно сжег костер, что Сократ восторжествовал над Мелитом и Анитом и т. д. Пока идеи «идеализируются», т. е. воспеваются и прославляются, этого быть не может. Стало быть — прежде всего нужно стащить их с неба и поместить на земле, притом не в храме, а на черном дворе. И затем не мешать на время материю пустить на небо: пусть ее позабавится. Кстати, может случиться, что при этом идеи, не желая выносить неприличное соседство, сами разбегутся во все стороны. Все нужно пробовать и меньше всего доверять идеям, особенно идеям вечным и неизменным!

XII

Школа смирения. Всем, а в особенности самоуверенным людям, очень полезно изучать произведения великих философов. Или, лучше сказать, было бы полезно, если бы люди умели читать книги. Любая «великая философская система», если долго и пристально в нее всматриваться, может научить человека сознанию нашего ничтожества. Столько спрашивают, и все о таком важном, нужном и значительном,— и ни одного ответа сколько-нибудь удовлетворительного! Притом бесчисленные противоречия — на каждом шагу! И однообразие, неспособность сдвинуться с однажды занятой позиции. И это у великих, величайших мыслителей. Что же такое человек и можно ли считать его разум совершенным, божественным? Не вернее ли думать, что наш разум есть только эмбрион, зародыш чего-то и что нам дано только стремиться, начинать — но не кончать? Что не материя, как учили древние, а именно душа существует потенциально, *potentia*, — а не асти, что каждая из нас есть только некоторая «возможность», переходящая, но еще не перешедшая в действительность.

XIII

Тайна бытия. Случайно последняя истина скрыта от людей — или в тумане, которым природа обволокла свои задачи, нужно видеть злой умысел? Мы склонны принять первое предположение, может быть, следует сильней выразиться: мы убеждены, что только первое допущение может прийти в голову образованному человеку. Но ведь истина, *точно клад*, не дается в руки. Каждый раз кажется, что еще одно усилие — и вы овладеете истиной, и каждое новое усилие не приводит ни к чему, как не приводили и предыдущие усилия. Именно, *точно клад*, — манит, зовет, но в руки не дается. И потом тот особый, специфический страх, который испытывает человек пред возможностью нового, еще не виденного, не испытанного. Явно, что истина — я говорю, конечно, о последней истине — есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично пред нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, му-

чимся, рвемся к истине, но истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас. И если до сих пор не сбросила с себя таинственного покрывала, то не по забывчивости, рассеянности и еще меньше — «так», без всякого основания, «случайно». Это нужно помнить всякому ищущему — иначе его искания никогда не выйдут за пределы положительного знания.

XIV

Смерть и сон. Мы привыкли думать, что смерть есть некоторый вид сна, сон без сновидений и пробуждения, так сказать, самый совершенный и окончательный сон. И в самом деле, похоже на то, что смерть есть последний сон. Даже мудрейший из людей, Сократ, так думал — по крайней мере, так говорил, если верить платоновской «Апологии»*. Но и мудрецы ошибаются: по-видимому, смерть по существу своему есть прямая противоположность сну. Недаром люди так спокойно и даже радостно отходят ко сну и так ужасаются приближению смерти. Сон не только еще есть жизнь — сама наша жизнь, как это ни странно на первый взгляд, на три четверти, если не больше, есть сон, т. е. продолжение первоначального небытия, из которого мы — не спрошенные, а может, и вопреки нашей воле — были вырваны какой-то непонятной и таинственной силой. Мы все, в большей или меньшей степени, и живя, продолжаем спать, мы все — зачарованные нашим еще столь недавним небытием лунатики, автоматически движущиеся в пространстве. Оттого-то механические теории нам кажутся единственно истинными и всякие попытки борьбы с изначальной необходимостью представляются заранее обреченными на неудачу: они нарушают наше сонное бдение и вызывают только обиду и раздражение, какие проявляет всегда спящий по отношению к тем, кто его будит. Каждый раз, когда что-либо неожиданное, необъяснимое, извне или изнутри, выводит нас из обычного, милого сердцу и душе, равновесия, все наше существо наполняется тревогой. Неожиданность — она же необъяснимость — это неестественно, противоестественно, это то, чего быть не должно, то, чего нет. Нужно во что бы то ни стало показать себе и другим, что неожиданностей не бывает на свете, не может быть; что неожиданность есть

только недоразумение, случайное, преходящее, устранимое усилиями разума. Величайшим торжеством человека было открытие, что и небесные тела имеют тот же состав, что и земные, что и на небе тоже нет ничего совершенно нового, необъяснимого. Теория эволюции больше всего соблазняет людей именно тем, что она ни в самом отдаленном прошедшем, ни в самом отдаленном будущем не допускает возможности чего-нибудь радикально нового, еще небывалого. Миллион, биллион, триллион лет тому назад, равно как через миллион, биллион, триллион лет жизнь была и будет в общем та же, что и теперь, и на нашей планете, и на всех, доступных и недоступных нашему глазу, бесчисленных планетах бесконечно большой вселенной. Спали, спят и будут спать по неизменным, автономно определившимся законам вечной природы — они же и вечный разум, или вечные идеальные основные начала. Никому и в голову даже не приходит, что эти миллионы и биллионы лет, вечная природа, вечные идеальные начала — чудовищная нелепость, которая никого не поражает только потому, что к ней привыкли. А меж тем такими нелепыми представлениями, тормозящими мысль и парализующими всякую любознательность, держится теория эволюции, так беспредельно овладевшая современными умами. Спектральный анализ победил пространство, свел небо на землю, теория эволюции победила время: свела все прошлое и все будущее к настоящему. Это величайшее завоевание современного знания, которое притязательно считает себя совершенным знанием!..

Но ведь поистине нужно быть погруженным в глубочайший сон, чтобы жить в такой бессмысленной и тупой самоуверенности! В этом отношении новая, лучше сказать, новейшая философия действительно сказала «свое слово» — так не похожее на слова древних. Даже положительный Аристотель — и тот чуял во вселенной божественную *quintam essentiam**, что-то не земное, на земное совсем не похожее. Сократ, правда, говорил своим судьям, что смерть, может быть, есть только сон без сновидений*. Но похоже, что Сократ своих настоящих мыслей пред судьями не высказывал. Они ведь для него были толпой, «многими», которые — говори им, не говори — все равно неспособны воспринять истину и пробудиться от сна. Да он и сам в той же «Апологии», в конце речи, за-

являет, что никому, кроме Бога, неизвестно, что нас ждет после смерти*. И надо думать, что это последнее утверждение гораздо ближе было душе Сократа. Уже Сократ — очевидно по всему — затеял «бегство от жизни», уже он знал и научил Платона, что философия есть не что иное, как приготовление к смерти и умиранию. И вся древняя философия, кроме школ, вышедших из Аристотеля, исходила из этой «мысли» — если можно тут говорить о «мысли». Не только чистые последователи Платона, но циники и стоики, я уже не говорю о Плотине, стремились вырваться из гипнотизирующей власти действительности, *сонной* действительности, со всеми ее идеями и истинами. Вспомните сказание Платона о пещере, речи стоиков о том, что все люди — безумцы, вспомните вдохновенный экстаз Плотина! Недаром новейшие историки говорят о «практическом» направлении древней философии! Конечно, если центробежные силы, которые открывали в себе древние греки, свидетельствуют о практических задачах — то историки правы. Но не правы они ввиду того, что если уже говорить о практических задачах — то, конечно, их нужно и можно усмотреть в центростремительных тенденциях современной философии. Древние, чтобы проснуться от жизни, шли к смерти. Новые, чтоб не просыпаться, бегут от смерти, стараясь даже не вспоминать о ней. Кто «практичней»? Те ли, которые приравнивают земную жизнь к сну и ждут чуда пробуждения, или те, которые видят в смерти сон без сновидений, совершенный сон, и тешат себя «разумными» и «естественными» объяснениями? Основной вопрос философии — кто его обходит, тот обходит и самое философию.

XV

Объяснения и действительность. Удовольствие и боль принято объяснять как реакции — всего ли организма или какой-нибудь его части — на внешнее раздражение. Когда внешнее раздражение грозит опасностью, мы испытываем боль, когда оно полезно организму — удовольствие. Предполагается, что сохранение организма есть цель, *единственная* цель, которую ставила себе природа, создавая его. Конечно, такое объяснение уже включает в себя весь одиозный антропоморфизм, которого так тщательно избегает наука. Ведь приписать природе цель, хотя бы самую

скромную, самую незначительную, значит уподоблять ее деятельность деятельности человека. По существу, безразлично, допустите ли вы, что природа стремится сохранить организм или создать святого, добродетельного человека. Даже утверждение, что природа оберегает не отдельные организмы, а виды и роды, не может избежать упрека в антропоморфизме во всей его обличающей силе. Объективность, если с ней серьезно считаться, требует от нас, чтоб мы не приписывали природе ни одного из тех свойств, которые присущи думающему и стремящемуся к тем или иным целям человеку. Природа сама по себе — человек сам по себе. Говорить о демиурге, творце, *artifex'e* мира значит явно покинуть научную точку зрения и возвращаться к мифологии. Что может быть неестественнее, чем озабоченная чем-либо природа? Озабоченность ведь характернейшее свойство высших животных, преимущественно человека. Так что обычные объяснения боли и удовольствия есть только внешнее подлаживание под объективность и науку, и подлаживание очень грубое. Если природа и была чем озабочена, то отнюдь не тем, чтоб помочь организму в его борьбе за существование, тем более что «существование» организмов можно было бы оберечь иным, более простым способом. Во всяком случае, не было никакой надобности выдумывать для обеспечения существования организма такие небывалые, не совместимые ни с какой объективностью, можно сказать, *прямо противоестественные вещи*, как удовольствие и боль. Мы можем сколько нам угодно удивляться сложности и затейливости устройства живого организма — но способность испытывать боль и удовольствие заслуживает гораздо большего удивления, чем самая сложная живая машина. Так что если уж ставить вопрос о целях и средствах, то, конечно, гораздо вероятнее, что организм создан для того, чтоб живое существо познало боль и удовольствие, иначе говоря, начало жить, чем что жизнь создана для того, чтоб «организм», т. е. нечто материальное, бездушное само по себе и, при всей своей сложности, все-таки элементарное, не так скоро подверглось бы разрушению. И, собственно говоря, для какой надобности природе так хлопотать о сохранении организма? Чем он предпочтительнее кристалла или иного неорганического тела? Своею сложностью и затейливостью? Но, опять-таки, это мы, люди, разумные животные, преклоняемся пред слож-

ностью и ценим ее, для природы же сложность вовсе уж не такая великая ценность. Да и вообще, что природе до каких бы то ни было ценностей? Это и не ее вовсе дело, это дело человека — ценить, любить, ненавидеть, огорчаться, радоваться. И затем — если судить по *степени* охраненности — то тоже все говорит, скорее, в пользу неодушевленных предметов. Гранитная глыба — на что уж она мертва — куда лучше охранена, чем какой хотите организм. Она ничего не боится и просуществует столетия и даже тысячелетия. Так что природе, будь она озабочена только сохранением своих созданий, проще всего было бы не выходить в своем творчестве за пределы неорганического мира. Но, очевидно, природа, не считаясь с рамками, в которые ее вдвигают наши идеи об объективном познании, захотела большего, много большего. Очевидно, она вовсе не так ограничена в своих заданиях, как это нужно нам для того, чтоб иметь право забыть о метафизическом и теологическом периодах мышления. Нет ничего невероятного в том, что природа ставит себе «разумные» задачи. Конечно, у нее могут быть цели, в которые мы не посвящены и в которые мы никогда не проникнем, т. к., по причинам, которые мы тоже не можем отгадать, она не считает нужным делиться с нами своими мыслями и предположениями. Но, если бы мы даже убедились, что природа умышленно скрывает от нас свои последние цели, это бы тоже не оправдало нашего стремления все сводить к «естественной» связи причин и следствий. Наоборот: раз природа *умышленно* скрывает от нас что бы то ни было, значит, нужно бросить всякую мысль о «естественности». В данном случае боль и удовольствие никоим образом не могут быть рассматриваемы как нечто само собою разумеющееся, как естественные функции организма. В них нужно видеть — повторяю и настаиваю — начало чего-то *toto coelo** отличного и от организма и от каких бы то ни было функций. Они сами по себе — цель, не единственная, не окончательная, конечно, но все же цель творчества природы. Чтоб была боль, чтоб было удовольствие, природа и придумала бесчисленное количество чудесных шедевров, именующихся организмами. Боль и удовольствие свидетельствуют о некоей сущности *sui generis** по преимуществу. И, затем, далее. Вопреки видимости, т. е., вернее, вопреки тому, что привычка к «естественным» объяснениям нам представляет как

видимость, как самоочевидное, — не всегда, далеко не всегда, боль свидетельствует о грозящей человеку опасности, а удовольствие обеспечивает безопасность. Наоборот, самое опасное, то, что грозит окончательной гибелью живому существу — и душе и телу, — это удовольствие. Оттого-то все глубокие философские системы с таким отвращением и недоверием относились к гедонизму и даже к утилитаризму. В этом смысл аскетизма, в этом же смысл не оцененного и сейчас по достоинству изречения циника Антисфена: лучше мне сойти с ума, чем испытать удовольствие. Изречение, которое воскресила св. Тереза в словах: *pati, Domine, aut mori**. Удовольствие есть, для огромного большинства людей, сон, иначе говоря, смерть души, возвращение ее к небытию. Боль, страдание — есть начало пробуждения. Приятное, ровное, уравновешенное существование убивает в человеке все человеческое, возвращает его к растительному прозябанию, в лоно того ничто, из которого его так загадочно извлекла какая-то загадочная сила. Если бы жизнь человека легко протекала и заканчивалась бы легкой, приятной смертью, то он был бы, поистине, самым эфемерным существом. Но пробежите мысленно всю историю человечества: вы не укажете ни одного периода, который бы не был омрачен самыми тяжкими бедствиями. Отчего это? Отчего природа, если она так озабочена сохранением своих творений, ничего не предприняла для того, чтобы предотвратить массовую гибель живых существ? Или ее озабоченности полагает предел внешняя необходимость? Древние думали не так. Гераклит утверждал, что войны, которые кажутся столь ужасными для людей, приятны для богов. И он же говорил, совсем как апостол Павел, что боги готовят людям такое, о чем они и мечтать не смеют. Похоже, что в обоих случаях древний мудрец, более явственно различавший голоса богов, знал больше, много больше, чем мы. Он не боялся антропоморфизма и не порывал «принципиально» с мифами... И потому волен был видеть, слышать все, что ему открывалось, и не был принужден прятать, комкать и уродовать свои знания, точно это было бы краденое добро либо контрабанда, которую надо пронести, но нельзя никому показывать. Боль и удовольствие, радости и страдания, надежды, опасения, страсти, упования, привязанности, гнев, ненависть и т. д., все, чем полны человеческие души и о чем только приблизительно умеет

рассказать человеческий язык, вовсе не предназначено ни для охранения, ни для пользы отдельного человеческого организма или даже вида, либо рода. Они составляют «цель» природы, и если мы хотим хоть отчасти проникнуть в ее замыслы, то мы менее всего должны начинать с «изучения» жизни амебы или моллюска. Сколько бы тут мы ни изучали, мы ничего не узнаем — скорее, потеряем способность когда бы то ни было узнать что бы то ни было о чудесах и тайнах мироздания. Нам нужно вдуматься и всмотреться в напряженнейшие и сложнейшие искания и борения наиболее смелых и замечательных представителей человеческого рода — святых, философов, художников, мыслителей, пророков — и от них «заключать», по ним судить о началах и концах, о первых и последних вещах. Моллюск же и амеба, равно как останки ископаемых животных, ихтиозавров и мастодонтов, чем обстоятельнее и внимательнее мы будем изучать их при помощи современных методов — тем больше и дальше уведут они нас от нашей важнейшей и настоятельнейшей задачи. Нам покажется, как это сейчас кажется всему современному человечеству, что, по самому существу дела, в жизни не может быть ни тайн, ни чудес. Что рассказы древних о чудесах и тайнах — все незаконного происхождения: ублюдки скупого опыта и ребяческой доверчивости. Что истины — и первые и последние — рано или поздно будут нами добыты и нами постигнуты с такой же ясностью и отчетливостью, с какой мы постигли уже многое множество средних истин. Что теологический и метафизический периоды истории остались далеко за нами и мы живем под знаком положительной науки, ее же царствованию нет и не будет конца!

XVI

Из чего делаются вопросы? Говорят, что человеку естественно спрашивать, что в способности задавать вопросы и находить ответы сказывается высшая сущность души. Животные почти не спрашивают, растения и неодушевленные предметы совсем не спрашивают, но оттого-то человек и возносит себя так высоко, что он — не животное, не растение и не неодушевленный предмет. И затем — вопросы не выдумываются, они как бы сами собой, естественно рождаются: не может быть, чтоб разумное

существо не спрашивало. Допустим, что так. Но тогда это значит, что разумное существо не может не быть ограниченным. Ибо спрашивает только тот, кто не знает, кому не хватает знания. «Никто из богов, — говорит Платон, — не философствует и не стремится стать мудрым»*. Совершенно очевидно, что пылливость разумного существа от его ограниченности. Стало быть, сама разумность есть ограниченность. Конечно, если сравнить человека с растением или камнем, то получится, что быть разумным все равно что быть более совершенным. Но кто же нас принуждает сравнивать себя с камнями? Отчего не последовать примеру древних — не направить своих взоров богам? То есть ко всем вопросам приставить еще вопрос: из чего вопросы делаются. Ибо теперь, надеюсь, ясно, что вопросы *делаются*, и делаются все тем же ограниченным, забитым, погруженным в заботы дня человеком. И, конечно, из того материала, который находится непосредственно под руками. Этими условиями определяется и получаемый результат. Пред нами камень, растение, животное, человек. Вопрос: как человек стал таким разумным, когда он из того же материала, что камни, растения и животные. Кажется, что не задать такой вопрос немислимо. Что и Бог должен был бы так спросить. И ответ берется оттуда же, откуда пришел вопрос: т. е. из обычного, ординарного, будничного опыта. Мы знаем, что нам сразу ничего не удастся сделать. Чтоб из камня получилась статуя, нужно долго, медленно, упорно отбивать от нее мелкие части — до тех пор, пока бесформенная глыба не превратится в прекрасное произведение искусства. И вот готова теория эволюции — постепенных, незаметных изменений. *Незаметно* растение превращается в животное, животное — в человека и даже цивилизованного человека. Раз незаметно, раз никто не может заметить, значит, нечего и смотреть. Значит, нет смущающей неожиданности, и мы довольны: нам кажется, что мы освободились от нашей ограниченности, что никто не нарушает естественного течения жизни...

Опять повторю: нам кажется, что и вопрос и ответ появились сами собой, что никто не вмешивался в это дело: ни мы, ни иные существа. Мы только объективно, словно это были бы не мы, а идеальные регистрационные аппараты, зафиксировали то, что возникло само собой. Но и ответ и вопрос чисто человеческие. Бог такого вопроса ни-

когда бы задать не мог и такого ответа тоже никогда бы не принял. Ибо как раз то, что нас больше всего тревожит и что мы пытаемся, разложив на бесконечное количество бесконечно малых изменений, сделать незаметным и как бы несуществующим, как раз это не только не беспокоит Бога, не только не кажется ему не должным, назойливым, неестественным — но, наоборот, в этом Он видит благодатную сущность и своей жизни и жизни вообще. Нас пугает всякое творческое *fiat*, всякое необъяснимое чудо, мы боимся усмотреть перерыв в течении исторических явлений. Мы все усилия свои направляем к тому, чтобы изгнать из жизни все «вдруг», «внезапно», «неожиданно». Мы все это называем случайностью, а случайность на нашем языке обозначает то, чего, собственно говоря, нет и быть не может. Если в какой-нибудь теории — не только научной, но и философской, т. е. вперед отвергнувшей всякие предпосылки, мы обнаруживаем какое-нибудь «вдруг» или «внезапно», мы считаем ее навсегда опороченной. И думаем, что наша уверенность в порочности всех «вдруг» не есть предпосылка, а есть сама воплощенная в слова истина. Не может быть так, чтобы были камни и растения и «вдруг» появились животные и даже люди. Тоже не может быть, чтоб человек «вдруг», «так», «здорово живешь» принял какое-нибудь решение или захотел чего-нибудь: если он решился, если он захотел, то у него были на то «основания». Свобода воли в ее чистом виде есть миф, занесенный к нам из отдаленных времен доисторического существования человека. Не только детерминисты, но и противники детерминизма, утверждающие, что человек есть существо свободное, все же считают необходимым разложить свободу на бесконечное количество бесконечно малых элементов, из которых *незаметно* складывается определяющее наш поступок решение. Культ незаметного до такой степени пропитал собою все наше существо, что мы и в самом деле перестали многое, очень многое замечать. И мечтаем — как об идеале — о том блаженном времени, когда никто ни о чем спрашивать не станет. Это будет окончательным торжеством теоретического разума. Человек перестанет спрашивать — сам станет, как Бог. Но тут-то и кроется роковой самообман.

Человек ничего не будет спрашивать, потому что ничего не будет видеть, все превратит в «незаметное». Сор-

вавши плод с дерева познания, человек сравнился с Богом — но только в Его отрицательных свойствах или, вернее, в одном из Его отрицательных свойств, в том, чего у Бога нет. Но ведь задача была отнюдь не в том, чтоб иметь одно или несколько отрицательных свойств Бога. У нас, как у Бога, нет рогов, копыт, хвостов и еще многого в таком роде — кого это может радовать? Нужно добиваться иного — нужно стремиться к тому, чтоб у нас было то, что есть у Бога. Стало быть, нужно заботиться не о том, чтобы превращать заметное в незаметное, а о том, чтоб выявлять даже чуть-чуть заметное. Соответственно этому мы должны жадно набрасываться на всякое «вдруг», «внезапно», «творческое fiat», безосновность, безмотивность и больше всего беречься обессиливающей мысли теории постепенного развития. Основная черта жизни есть дерзновение, τόλμα, вся жизнь есть творческая τόλμα и потому вечная, не сводимая к готовому и понятному мистерия. Философия, соблазнившаяся примером положительных наук, философия, стремящаяся дифференцировать на бесконечно малые величины все проблематичное и неожиданное и в этом полагающая свою основную задачу, не только не приводит, но уводит нас от истины. И опять повторю, что уже говорил однажды. Философское грехопадение началось с Фалеса и Анаксимандра. Фалес провозгласил: все есть единое. Анаксимандр увидел во множественности, т. е. в вечно проблематическом, нечестивость, недолжное. После них философы стали систематически гнать множественное и прославлять единое. Понятное и единое стало синонимом действительного и должного. Индивидуальное, обособляющееся, различное — было признано нереальным и дерзновенным. Нужно, конечно, сделать ограничение. В философии, особенно в древней, никогда не умирал интерес к тайне. Платон и Плотин трепетно прислушивались к мистериям, знали, что такое посвящение, и сами были посвященными. Они благоговейно чтили память великих мудрецов прошлого. Но вместе с тем они хотели быть властителями человеческих дум. Т. е. их равно привлекало и эзотерическое и экзотерическое. Только Аристотель отвернулся от эзотерического. Но именно потому в истории победителем вышел Аристотель. Даже средние века, так жадно искавшие и всюду чужавшие тайну, избрали себе в руководители Аристотеля. Новое же время совсем порвало

с древними. Обычно отцом новой философии считается Декарт. Но на самом деле отцом новой философии был Спиноза. Спиноза захотел и сумел через всю свою философию провести мысль о том, что разум и воля Бога того соею отличны от разума и воли человека, что между волею и разумом Бога и волей и разумом человека столько же общего, сколько между созвездием Пса и псом, лающим животным, т. е. только одно название. Отсюда он сделал вывод, что то, что мы называем прекрасным, совершенным, добрым и т. д., к Богу никакого отношения не имеет. И что, стало быть, нужно не смеяться, не плакать, не проклинать — а понимать, т. е. ставить не касающиеся самого для нас значительного вопросы и давать ни для чего нам не нужные ответы. Так учил Спиноза, и его заповеди были приняты как новое откровение. И не заметили (не хотят люди замечать), что сам он, не только как человек, но и как философ, делал диаметрально противоположное. Он вовсе не задавал вопросы, которые ему не были нужны, и не выдумывал ответы, до которых ему не было дела. *Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt** — так заканчивает он свою «Этику». Т. е. то «прекрасное», что, если помнить прежние слова Спинозы, к Богу никакого отношения не имеет именно потому, что человеческий разум и человеческая воля так к ним привержены, восстанавливается в своих божественных правах. И к прекрасному, хотя оно так трудно дается и так редко встречается, к нему одному стремится душа Спинозы. И еще: его *amor Dei intellectualis*, интеллектуальная любовь к Богу, — ведь она вся соткана из *ridere, lugere et detestari** и столько же общего имеет с научным *intelligere**, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Т. е. у Спинозы, как и у его всяческих древних предшественников, *intelligere* было для толпы, для всех. Это был внешний *decorum*: когда выходишь на люди, нужно иметь вид понимающего, ни в чем не сомневающегося, спокойного, уравновешенного человека. С толпой нужно всегда говорить тоном человека власть имеющего. Для себя же и для посвященных у Спинозы был совсем иной язык.

Новейшая философия, ставшая добровольно прислужницей науки, взяла у Спинозы только то, что он заготовил для толпы, для непосвященных, только его *intelligere*. Она убеждена, что вопросы нужно делать из безразличного, ничего не стоящего материала. Она выметает и красоч-

ту, и добро, и восторги, и слезы, и смех, и проклятия, как сор, как ненужные отбросы, не подозревая, что это есть то, что бывает самое драгоценное в жизни, и что из этого, только из этого материала нужно выковывать настоящие, истинно философские вопросы. Так спрашивали пророки, так спрашивали величайшие мудрецы древности, так еще умели в средние века спрашивать. Теперь это понимают только редкие, одинокие мыслители. Но они — вне большой дороги, вне истории, вне общего философского делания. Официальная же, признанная философия, которая хочет быть наукой, дальше *intelligere* не идет и убеждена, притом совершенно, что она одна ищет истины. Но ей-то именно и следовало бы остановиться и спросить себя: из чего делаются вопросы. Может быть, тогда она отказалась бы от мысли превратить все самое значительное и незаметное, не подлежащее в своей незаметности видению. И тогда бы пред глазами человека вместо мира, всегда во всех частях себе равного, вместо эволюционирующего процесса явился бы мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений, из которых каждое бы значило больше, чем весь теперешний процесс и вся естественная эволюция. Конечно, такой мир нельзя «понять». Но такой мир *и не нужно понимать*. В таком мире понимание излишне. Понять нужно мир естественный человеку, естественно появившемуся в этом мире. Но в мире чудесных превращений, в мире вечно неестественном — понимание только безобразный, грубый привесок, скудный и жалкий дар от бедного мира ограниченности. Так чувствовали наиболее замечательные представители человечества в минуты вдохновения и душевного подъема. Но человечеству так думать не дано. *Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*. Сколько нужно божественного смеха и человеческих слез и проклятий, чтоб научиться жить в таком мире, чтобы пробраться в такой мир! Мы же хотим прежде всего и после всего спокойствия, хотим автоматически считать, мерить и взвешивать и полагаем, что это есть высокая наука и что такая наука откроет нам все тайны! И боимся даже спросить себя, из чего делаются вопросы, вперед уверенные, что все вопросы из одного и того же материала делаются и что законные вопросы это только те, которые, рождаясь из беспечного недоумения, разрешаются самодовольным пониманием.

XVII

Мораль и пессимизм. Откуда добро, откуда зло? Первый эллинский философ, Анаксимандр, учил, что зло пошло оттого, что отдельные вещи вырвались из лона единого бытия и нечестиво захотели утвердиться в особенном, самостоятельном существовании*. И пифагорейцы так думали*. Та же мысль проходит с большей или меньшей отчетливостью через всю древнюю философию. Последний эллинский философ, Плотин, держится того же убеждения. Он говорит, что отдельные индивидуальные души дерзновенно оторвались от Единого и, поскольку они отстаивают свою независимость, они живут во зле*. Плотин, конечно, правильнее выражает мысль Анаксимандра. Об индивидуальных вещах можно ведь говорить только условно. Индивидуумами бывают лишь живые существа, а не вещи. Разве камень, гора, река, кусок железа могут быть названы индивидуумами? Разве они вырвались из лона единого? То же и дом, стол, часы, перо, статуя, картина и т. п. Все это «вещи» и «индивидуумы» только для нас, для людей. Для природы же та или иная форма, которую приняло железо, мрамор или гипс, — никакого значения не имеет. Мрамор в глыбе или в статуе Аполлона для природы есть только мрамор, и она одинаково равнодушно сохраняет и разрушает его независимо от того, получил ли он свою форму «естественно» или от руки художника. При землетрясениях, обвалах и пожарах дробятся на мелкие куски или сторают и произведения природы, и произведения искусства, причем и те и другие с равной готовностью и смирением принимают свою судьбу. Стало быть, о вещах нельзя говорить, что они дерзновенно или нечестиво самоутверждаются: вещи находятся по ту (или по сю) сторону добра и зла. Самоутверждаются только живые существа. Они хотят «быть» и возмущаются всяким посягательством на их индивидуальность или самость. И вот тут-то начинаются вопросы о хорошем и дурном, равно как о добре и зле. Самоутверждающиеся индивидуумы наталкиваются на некоторое сопротивление. Они хотят, скажем, есть — еды нет, пить — питья нет, согреться — нечем и негде. И наоборот: иногда и еды, и питья, и тепла — вволю. Почему так, почему иногда бывает всего вволю, а иногда — не хватает? Затем: все эти самоутверждающиеся существа хотят «быть», а природа, не

справляясь с их желаниями, самоуправно кладет предел их бытию — посылает им смерть. И вот эти существа возмущаются и заявляют, что, если им отказывают в еде, питье и тепле или, не спрашивая их, внезапно обрывают нить их жизни, — это дурно, а если им уготовят изобилие и долгую жизнь, да притом еще такую, что даже мысль о смерти никогда не появится на их поле зрения, так что покажется, что смерти нет и никогда не будет, то это — хорошо. Короче, для природы, для того X, который мы называем природой, нет ни хорошего, ни дурного. Только для индивидуумов есть хорошее и дурное. И специально, конечно, для человека, особенно для размышляющего человека, который помнит прошлое и живо представляет себе будущее. И этот человек своим тысяче-летним опытом приведен к убеждению, что в жизни слишком много непреодолимо дурного. Постоянно приходится бороться и уступать. На мгновение можно устроиться, но только на мгновение. А от смерти никому не дано уйти. Даже студенты поют: *nemini parceretur**. И глупцы, и мудрецы, и рабы, и цари — все данники смерти. Пред лицом неизбежности человеку приходится смириться и пассивно принимать удары и дары судьбы. Большинство — подавляющее — терпеливо выносят такой удел: плетью обуха не перешибешь. Но не все удовлетворяются поговорками. Есть такие, которые думают, допытываются. Отчего природа равнодушна к тому, что нам кажется самым важным и значительным? Природа бесконечно могуча — неужели она не права? Может быть, мы не правы? Не умеем понять природы, возвыситься до нее? Я думаю, что так стоял вопрос пред Анаксимандром, так же стоял он пред Платином и в этой же форме он унаследован последующим философским и религиозным сознанием. Когда нужно было выбирать между столкнувшимися и непримиримо противоположными устремлениями ничтожного атома — индивидуума — и огромной, бесконечной вселенной, человеку показалось совершенно очевидным, что у него правоты быть не может, что права — вселенная. Не может бесконечно малая часть надеяться, что ее дело важнее и значительнее, чем дело колоссального целого. То, что человек считал хорошим и дурным, не есть на самом деле ни хорошее, ни дурное. Пред высшим судом все равно, сыт он или голоден, согрет или холоден, болен или здоров. Все равно даже, живет он или не живет. Не

«все равно» только то, что изначально и навсегда прочно охранено. В противоположность хорошему и дурному, т. е. ценному с точки зрения индивидуума, появились автономные этические ценности — идеи добра и зла. Автономные, т. е. совершенно не совпадающие с обычными представлениями о хорошем и дурном, даже прямо их исключают. В свете этих новых идей добра и зла самое бытие индивидуумов оказалось дерзновением и нечестием. Что же удивительного, если природа не считается с их «хорошим» и с их «дурным»? Скорее, наоборот, — нужно дивиться, что для этих дерзких нечестивцев слишком много хорошего уготовано на земле. Все-таки корм и питье и многое другое для них есть. Если всмотреться повнимательней, то, пожалуй, недолго прийти и к тому, что все это благополучие только затем и припасено, чтоб индивидуумы понесли должную кару за свое преступление. Надо им сперва дать вволю насамоутверждаться, тогда разочарование будет обидней и мучительней. Так или иначе, но противоположность между хорошим и дурным, с одной стороны, и добром и злом — с другой, получает свое выражение и объяснение. Хорошо и дурно то, что нужно или не нужно индивидуумам. Но если индивидуум постигает тайну бытия, то он должен отречься и от себя, и от своих нужд и, забыв о хорошем и дурном, должен стремиться только к добру. Ибо его «хорошее» и есть основное *первородное* зло, первородное же истинное добро есть полное отречение от всякой самости — самоотречение. Это, повторяю, основная идея эллинской философии — от Анаксимандра до Плотина. Она же исходный пункт и новой философии. У Шопенгауэра эта идея впервые принимает совершенно новую форму — пессимизма. И для Шопенгауэра *principium individuationis** является началом и источником зла. Все, что возникает, должно исчезнуть, что имеет начало, должно иметь конец. Индивидуальное возникает, имеет начало, стало быть, оно должно погибнуть. В этом отношении Шопенгауэр несколько не отличается от своих предшественников. Но его отношение к жизни, его оценка жизни — иная. Он, совсем как Плотин, мог бы сказать, что смерть есть слияние индивидуального с первоединым. И почти так говорит. Только — и тут разница между ним и Плотиним — он не видит в этом слиянии ничего ни хорошего, ни дурного. Существование — в виде ли эмпирического индивидуума,

в виде ли метафизического начала, ему равно кажется жалким и ничтожным. Или, лучше сказать, «воля» (метафизическое начало у Шопенгауэра называется волей), хотя она и изначально и реальна, не привлекает к себе в своем надчеловеческом бытии внимания Шопенгауэра. При всей своей реальности она остается для него абсолютно чуждой. Он славит высшее человеческое творчество — философию, религию, искусство — единственно потому, что оно, по его убеждению, убивает волю к жизни. Он учит человека возвыситься над хорошим и дурным, которыми *жизнь* только и держится, и стремиться к *добр*у, которое *жизнь* отрицает. Ни у одного философа не выступает с такой ясностью связь между моралью и пессимизмом, как у Шопенгауэра. Не только человеку не нужно быть — вообще ничему быть не нужно, и эмпирическому, и, в еще большей степени, метафизическому. Шопенгауэр отрицает самоубийство — во имя высшей морали, высшего добра. Ибо добро у него требует большего. Убить, уничтожить нужно не индивидуальные существа — а самое волю, метафизическое начало: такова последняя задача философии и тех религий (буддизма и христианства), которые стоят на должной высоте. И вот — когда Анаксимандр и Плотин создавали свою жизнь, когда они воспевали свое Единое и порочили все индивидуальное, не делали ли они того же, что в наше время сделал Шопенгауэр? Не проводили ли они пессимизм и отрицание воли к жизни, только в скрытой и, стало быть, более опасной форме? Презрение к индивидуальному, призрачность и бессмысленность отдельного человеческого существования у эллинов проводится с той же последовательностью, что и у Шопенгауэра. Правда, это делается во имя и во славу Единого. Но ведь в том и загадка: зачем вся мировая комедия? Зачем было Единому, которое и так довольно собой, так спокойно, так всеобъемлюще, рассыпаться на мириады душ, выбрасывать их в подлунный мир, помещать в загадочно соблазнительные темницы-тела, если потом оказывается, что лучшее, что могут сделать души, — это покинуть свои тела и вернуться обратно в то же Единое, из которого они выпали? Ведь ничего бессмысленнее и назло выдумать нельзя — а Единое у эллинов, как нарочно, прежде всего начало разумное! И у Платона, и у Плотина есть попытки ответить на этот вопрос, но попытки столь неудачные, что о них и гово-

рить не стоит. Похоже, что у них никакого ответа и не было. А если они говорили — не говорили, а пели, и как дивно пели! — о своей радости по поводу возможности вернуться в «тот мир», то ведь и Шопенгауэр не менее радостно и часто очень вдохновенно прославлял философию отречения. Тут психологически понятен восторг, восхищение и даже экстаз, особенно у людей, подобных Плотину, так мучительно принимавших унижительную необходимость жить в опостылевшем презренном теле.

XVIII

*Quasi una fantasia**. Не знаю, чему больше удивиться: добровольной человеческой слепоте или нашей природной робости. Хотя допустимо, что оба эти свойства обуславливают одно другое. Человек не хочет видеть, потому что боится. Чего боится? — сам часто не знает определенно. Самым страшным ему кажется — нарушить «закон». Все уверены, что есть какие-то законы, от века существующие, и что без этих законов или вне этих законов — гибель. Наше духовное зрение создает себе такие же ограниченные горизонты, как и зрение физическое. Как пугает людей и сейчас изречение Протагора: человек есть мера вещей! И какие усилия сделала человеческая мысль, чтоб убить и Протагора и его учение! Ни пред чем не останавливались, даже, по-видимому, пред заведомой клеветой — и такие люди, как Сократ, Платон, Аристотель, которые всей душой любили и прямо, и правдивость, и искренно хотели служить одной только истине. Они боялись, что если принять Протагора, то придется стать *μωβλοῦος* ами, ненавистниками разума, т. е. совершить над собой духовное самоубийство. То-то и есть, что боялись! А бояться нечего было. Начать с того, что изречение Протагора вовсе не обязывает нас ненавидеть или презирать разум. Сам Протагор, как видно из платоновских же диалогов, не только не презирал разум, а чтил его — искренно и горячо чтил и любил. Правда, по-видимому, Протагор не видел в разуме последнего или первого начала бытия (*ἀρχή*). Он человека ставил над разумом. Но отсюда до презрения еще бесконечно далеко. Стало быть, Платон и Аристотель совершенно напрасно так

встревожились и, быть может, совершили величайшее преступление, скрыв от потомства сущность протагорова учения. Им помогали Аниты и Мелиты — те самые, которые отравили Сократа: ведь книгу Протагора о богах сожгли*! Но Платон и Аристотель сделали худшее, чем Аниты и Мелиты. Они убили не Протагора самого, они истребили его духовное наследие! Сколько ни бьются теперь историки, мы уже не в силах вырвать из забвения, оживить дух Протагора. Протагор — софист, торговал истиной — вот почти все, что мы о нем знаем. Можно, конечно, догадываться, что «суд истории» был несправедлив, что если софисты и торговали истиной, то у Протагора были настоящие, великие философские задачи. Но какие? Опять приходится догадываться, угадывать, хотя бы с риском ошибиться, создать *quasi una fantasia* о Протагоре...

«Человек есть мера вещей». «Каждому утверждению можно противопоставить утверждение противоположное»* — вот все, что осталось от Протагора, если не считать первых известных, но ничего не говорящих фраз из его книги о богах*. Как понять смысл этих изречений? С одной стороны — они нелепы, как доказывали Платон и Аристотель, ибо заключают в себе явное противоречие. Но именно потому, что они так *вызывающе*, так *очевидно* нелепы, мы обязаны предположить, что под ними скрывается иное содержание, чем то, которое им придает враждебно настроенная интерпретация. Правда, более благосклонная современная критика пытается смягчить бессмыслицу первого утверждения, истолковывая его в смысле «специфического релятивизма»: не каждый человек в отдельности есть мера вещей, а человек вообще. Такое толкование кажется более приемлемым. Но основное противоречие все же не устраняется, а только глубже загоняется и становится менее видимым: специфический релятивизм, как основательно доказал Гуссерль, при внимательном рассмотрении не имеет никаких преимуществ перед релятивизмом индивидуальным. Так что ограничительное толкование не отменяет, а только отсрочивает приговор. А Протагор не может ничего привести в свое оправдание: стараниями Платона и Мелиты он навсегда лишен возможности защищаться своими словами. Но тем более разжигается наше любопытство, наша любознательность. Боги завистливы, они не хотят открыть смертным

тайны бытия. Может быть, они потому и помогли Платону и Аристотелю справиться с Протагором и даже добились столь противоестественного союза их с убийцами Сократа, Анитом и Мелитом, что Протагору открылось больше, чем это, по плану богов, людям знать полагается. «Die innere Kraft einer religiösen Idee sichert ihr niemals die Weltherrschaft»*, учит нас историк религиозных идей А. Гарнак (*Dogmengesch.* II¹¹¹, 272). Внутренняя сила религиозной и, конечно, тоже философской идеи никогда не обеспечивает ей торжества в мире. Я даже склонен еще резче выразиться. Я думаю — и, по-видимому, вся история человеческих исканий подтверждает это, — что последняя религиозная и философская истина, *potentia ordinata* или даже *potentia absoluta* богов, никогда не могла бы, если бы кто-нибудь и открыл и возвестил ее, покорить себе людские умы. Истина — последняя — навсегда останется скрытой от нас: таков закон Судьбы. Блаженный Августин говорит: «*ipsa veritatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio*» (*De civ. Dei* XI, 22), т. е. что истину от нас скрыли для того, чтобы мы упражнялись в смирении, либо для того, чтоб наказать нашу гордыню*. Может быть, объяснение Августина слишком тенденциозно — не так уже легко разгадать замыслы богов, но факт — *occultatio veritatis* — остается: истина от нас скрыта. И, повторяю, решение богов неизменно. Средства же, которыми они пользуются, самые разнообразные. Они всегда находят людей и среди толпы, и среди избранников, которые готовы всеми способами преследовать истину. И это им легко удается, так как всякая новая истина с первого взгляда пугает. И затем боги так устроили — только боги и могли такое придумать! — что последняя истина всегда облечена в противоречия, абсолютно неприемлемые и прямо невыносимые для нашего уха, отпугивающие даже самых смелых последователей. Сколько говорилось и писалось на эту тему, начиная с Гераклита и элеатов и кончая Кантом, Гегелем и Шопенгауэром. Общеизвестный факт, что самые выдающиеся философские системы «насквозь пропитаны» противоречиями — казалось бы, пора к ним привыкнуть и научиться видеть в них «дар богов», — и все же люди продолжают думать и, верно, всегда будут думать, что противоречие есть что-то незаконно прилепляющееся к нашим достижениям, что их нужно преодолевать — а если нельзя

преодолеть, то умышленно не замечать. И поразительная вещь: не только философские истины, т. е. истины «о корнях и источниках всего», всегда при своем первом появлении кажутся противоречащими и очевидности и самим себе — все великие научные постижения сначала представляются людям явно нелепыми. Оттого не раз было, что открытой истине приходится целые века ждать своего признания. Так случилось с пифагорейским учением о вращении земли. Всякому видно было, что оно ложно, и человечество больше 1500 лет не принимало этой истины. Даже после Коперника ученым приходилось скрывать новую истину от бдительности защитников традиции и здравого смысла. Тоже и Ньютона до сих пор большинство людей игнорирует. И в самом деле, каково человеку, привыкшему «видеть», что тяжесть, как и непроницаемость, есть неотъемлемое свойство всех материальных вещей, примириться с мыслью, что предметы сами по себе не имеют тяжести, что тонкая паутинка и огромный камень в безвоздушном пространстве падают с одинаковой быстротой! Аристотель, как известно, считал такое допущение верхом нелепости. И утверждение Протагора явно противно здравому смыслу. Человек есть мера вещей! Иначе говоря, не объективное бытие определяет собой наши суждения, а наши суждения определяют собою объективное бытие. Причем, ко всему, надо думать, что Протагор исповедовал не специфический релятивизм, а индивидуальный, т. е. полагал, что каждый человек в отдельности меряет, как ему вздумается, вещи, стало быть — сколько людей, столько и истин. Хуже: истин больше, чем людей, ибо один и тот же человек сегодня думает так, а завтра — иначе. Где же критерий истины, как отличить правду от лжи? И как же жить, если невозможно отличить правду от лжи? Последний вопрос смущает даже новейших защитников Протагора (прагматистов), и они стараются доказать, что жить все-таки можно, что при протагоровской точке зрения все же можно отыскать критерий истины и даже очень хорошо обосновать его. Нужно только последовать примеру прагматистов — ценить одно полезное, и получится критерий, вполне удовлетворяющий самым строгим требованиям. Рассуждения прагматистов напоминают рассуждения дикарей, не помню уже каких. «На чем держится зем-

ля?» — На слоне. — «А слон на чем держится?» — На улитке. Пытливость дикаря удовлетворена: на чем-то земля держится, опора есть.

Мысль о том, что земле ни на чем и держаться не нужно, показалась бы дикарю, да и многим европейцам — бессмысленной, нелепой. Если бы они знали Аристотеля, они бы заявили: «это можно сказать, но этого нельзя думать»*. Самая идея об увлекательной предмет тяжести так срослась с интеллектуальным существом человека, что ему кажется: откажись он от этой идеи — придется отказаться и от мышления. Так же обстоит дело и с протагоровским учением о критерии истины. Человек есть мера вещей! Так могут думать — говорит Гуссерль — только в сумасшедшем доме. Аристотель говорит: такое можно сказать, но так думать нельзя. И все-таки Протагор не был ни сумасшедшим, ни обманщиком. Он только, по-видимому, догадался, что маленькая улитка так же не может поддержать большого слона, как большой слон — необъятную землю. И ему пришла в голову смелая и великолепная мысль: да точно ли необходимо поддерживать «истину», точно ли истина, если ее не поддерживать, «упадет»? И ведь в самом деле, может быть, не упадет. Может быть, «всеобщность и необходимость» вовсе не есть «свойство» истины, как тяжесть не есть «свойство» тела. В условиях нашего существования тяжесть и в самом деле есть «почти» свойство тела: ни один человек никогда еще не мог своими руками поднять вещь, не почувствовавши ее тяжести. И истины никто не видел и не может увидеть, если она не исполнит предварительно тех требований, которые к ней предъявляет закон противоречия. Но ведь все вероятности за то, что Протагор в своем изречении имел в виду не эмпирическую, а метафизическую истину. Истину, как ее в себе носят бессмертные боги. И здесь, на земле, мы уже можем подметить разницу в отношении разных людей к истине. Поясню на примере. В ложу театра вошла королева со своими придворными дамами. Королева села, не оборачиваясь. И так как она села, то под ней оказалось кресло. Дамы обернулись предварительно и, когда убедились, что кресла пододвинуты, сели. Королеве, чтоб знать, не нужно оглядываться, справляться. Для нее и «логика» особая: кресло является, *потому что* она садится. Обыкновенные же люди садятся, когда есть кресло. В этом, быть может, и за-

ключается мысль Протагора. Он, не знаю, видел ли или верил, несмотря на то, что повседневный опыт свидетельствует о противоположном, что человеку дано творить истину, что в жилах человека течет королевская кровь. Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у «истины» нужно лишь постольку, поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила — действительные и воображаемые, где все вещи, даже истины, имеют тяжесть и, если их не поддержать, падают. Человек ищет свободы. Он рвется к богам и божественному, хотя он о богах и божественном ничего «не знает» или, если хотите, — потому что ничего не знает. О богах и знать ничего не нужно. Достаточно только слышать, что они зовут к себе, в ту горнюю область, в которой царит свобода, где свободные царствуют. И первый шаг к богам — это готовность преодолеть хотя бы мысленно ту тяжесть, то тяготение к центру, к почве, к постоянному и устойчивому, с которым люди так сжились, что видят в этом не только свою природу, но и природу всего живого. Нет законов над человеком. Все для него: и закон, и суббота. Он мера вещей, он призван законодательствовать, как неограниченный монарх, и всякому положению вправе противопоставить положение прямо противоположное.

XIX

Две логики. «Целую вечность тебя не было, и ты об этом не горюешь, не говоришь, что не можешь понять, как мог мир существовать без тебя. А по поводу вечности в будущем, когда тебе предстоит не быть, ты утверждаешь, что это неприемлемо. Ясно, что ты непоследователен», — увещевает разум человека. — Конечно, тебе ясно, для тебя я непоследователен. Но есть и другая логика: раз я уже вырвался из ничто, стало быть, кончено, я больше в ничто не обращаюсь. И вторая «вечность» — моя. — Так отвечает несговорчивый и упрямый спорщик. И с таким — разум ничего не поделает собственными средствами.

XX

*Cur Deus homo?** У человека болит зуб, и он становится ни к чему не способным. Ничего не видит, не слышит — только о боли и зубе думает. Не помогают ни размышления, ни доказательства разума, что завтра все пройдет. Проклятая боль поглощает последние силы, окрашивает в свои серые, ноющие, тупые краски весь мир, всю вселенную. Не вдохновляет даже и идея о вечности, ибо сама вечность представляется человеку производной от зуба и боли. Может быть, при таких условиях родились Deus sive natura Спинозы, «единое» Плотина и средневековых мистиков, равно как и то отвращение ко всему сотворенному, о которых столько говорят философы. Возможно, что презрение к тому, что Спиноза суммарно называл *divitiae, honores, libidines*, а равно и к нашему эмпирическому я, родилось от какой-нибудь упорной, длительной, мучительной боли, устранить которую люди не умели и которая под именем высшей истины воссела на троне и властно судит живых и мертвых. Даже у Платона, по предположению некоторых его горячих поклонников, мысль об идеальном мире возникла в связи с казнью Сократа*. Платон не навещал Сократа в тюрьме. Болезнь мешала, говорит предание*. А может, и не болезнь, даже вернее всего, что не болезнь. Не мог ученик смотреть на бессилие обожаемого учителя! И потом всю жизнь только и думал о том, как это случилось, что ничтожные Анит и Мелит, презренные афиняне-судьи, грязный тюремный сторож и чаша с противным зельем оказались могущественней самой истины, воплощенной в Сократе. Весь гений свой Платон направил к тому, чтобы заморозить эту страшную, непрекращавшуюся и невыносимую боль, которую он испытывал при воспоминании о позорной смерти «лучшего из людей». Его философия и поэзия его философии были борьбой и преодолением этой боли. Вся последующая философия эллинов, когда сознательно, когда бессознательно, искала слова, которое освободило бы людей от кошмарной власти бессмысленной необходимости. И средневековая философия продолжала дело великих эллинов и так же вдохновенно и напряженно продолжала искать. Только новая или, вернее, новейшая философия нашла разрешение вопроса — в позитивизме кантовского или контовского типа: забыть о заму-

ченной и отравленной истине и жить положительными интересами ближайшего дня, года, десятилетия. Это называется «идеализмом». Это, конечно, и есть идеализм чистой воды, безраздельно овладевший духом современного человека. Идея — единственный бог, еще не сверженный со своего пьедестала. Ему поклоняются и ученые, и философы, и богословы. Прочтите новейших католических апологетов — вы в этом убедитесь.

Но скажут, быть может: боль ведь есть условие постижения истины. Истина есть истина лишь потому и постольку, поскольку ее распинают. Возможно, конечно. Но зачем тогда идеализм? Зачем засыпать благоуханными цветами земной поэзии прозу, грязь и кровь потусторонней правды? Пусть бы она предстала пред нами во всей своей ужасающей наготы! Или творчество в том именно и состоит — всякое творчество, и художественное, и философское, и религиозное, — чтоб вырастить на потусторонней безобразной истине прекрасные посюсторонние цветы? И, вопреки древним, задача человека не в том, чтоб вернуться к первоначальному «единому», а в том, чтоб уйти от него как можно дальше? Так что вырвавшееся из лона Единого индивидуальное в своем дерзновении — *τόλμα* — совершило не преступление, а подвиг — величайший подвиг! И Протагор, учивший, что человек есть мера вещей, был скромн и боязлив? Нужно создать новую заповедь: человек должен быть мерой всех вещей, в этом — высшая цель.

Начало сделано. Человек вырвался из лона единого. Теперь ему предстоит великая борьба. Еще цепи, которыми он был опутан, когда жил в «лоне», далеко не все порваны. Еще воспоминания о блаженстве прежнего, созерцательного, почти небытийного существования манят его к сладостному, ровному покою сверхиндивидуального бытия. Еще «разум» пугает его безграничностью возможностей и трудностей, предстоящих отдельному, самостоятельному существу в его новой жизни.

Философия — и светская и религиозная, — тоже «черпающая все» из разума, настойчиво противопоставляет безмятежный покой прошлого единого бытия вечной тревоге, напряжению, мукам и сомнениям множественного существования. И все же есть люди, которые уже не верят нашептываниям разума. «Инстинкт» ли или что-то другое — противится в них такого рода увещаниям.

Не хотят люди, всеми силами своего существа не хотят поклоняться бесплотным идеалам, даже самым прекрасным. Даже философы, профессионально проповедующие божественность идеального начала, всячески стараются в жизни стряхнуть с себя его иго. Точно и у них, как у Сократа, кроме разума, был бы еще демон-руководитель, который в решительных случаях накладывал свое непонятное, но властное, последнее veto. Так у русских самосжигателей «идейные» руководители, отдавая в жертву пламени толпы средних верующих, сами незаметно покидают, через заранее подготовленный выход, горящее здание. Ни Сократ, ни Платон, ни Плотин — никто из них не растворил своего бытия в «едином». А вот стоики — вспомните Эпиктета и благородного Марка Аврелия, — скептики, эпикурейцы и все многочисленные школы, вышедшие из Сократа и его учеников, те добросовестно сжигали себя на добровольно устроенных кострах. Сократ, Платон и Плотин, а в новое время Спиноза расцвели под сенью своих философских построений. Когда они зывали: назад, к единому, они шли вперед — прочь от единого. Никогда еще — после первого, конечно, отрыва от единого, люди не дерзали так утверждать свою «самость», как это сделал Сократ. И поразительная вещь! Послушайте, с каким благоговением говорит о Сократе Алкивиад. А идти — не идет за ним: «демон» не пускает. Недаром проникновенный поэт сказал: *video meliora proboque, deteriora sequor**. В этих словах кроется огромная, последняя и, может быть, роковая загадка нашего бытия. Алкивиад был легкомысленным, беспокойным, честолюбивым человеком. И еще у него было много «недостатков» — не стану о них говорить. Я вовсе не хочу его «оправдывать» — тем более, что это и не нужно: история и историки уже произнесли над ним свой приговор. Но и другое несомненно: и у Сократа были свои недостатки, а Алкивиад был натурой исключительно одаренной, гениальной. «*In hoc natura quid efficere potest videtur experta*» — в нем природа, говорит Корнелий Непот, попробовала себя — что может она создать*. А что такое гений — как не великий дар дерзновения, иногда выпадающий на долю смертных людей, запуганных «анамнезисом», когда-то в прошлом существовании усвоенных ими законов и императивов («синтетических суждений a priori») — выражаясь языком современности). И вот Алкивиад не ху-

же, чем Сократ, и видел, и одобрял как «лучшее» эти императивы, но в силу какого-то таинственного веления (и у него, как у Сократа, был собственный, только к нему одному приставленный демон-хранитель) дерзал делать «худшее», т. е. свое, — совсем так, как Сократ не учил, а делал. И Овидий подметил и с такой «античной простотой» выразил в приведенных словах эту «антиномию». И сколько раз люди вслед за Овидием повторяли его стихи (даже у Спинозы и отцов церкви мы их встречаем)*, но все же истолковывали, что идти к «своему», к «худшему» — это слабость, а следовать «лучшему», общим нормам — это сила. Почему так истолковывали? Обычный, будничныи, средний опыт подсказал. В обыденной действительности, как это прекрасно умел всегда показывать в своих диалогах Сократ, веления разума точно предохраняют нас от бед. Разгоряченному человеку хочется холодной воды. Разум запрещает: если выпьешь, плохо будет — заболеешь. Тот, кто, видя и одобряя «лучшее», т. е. предписание разума, последует «худшему», т. е. непосредственному желанию, тот, конечно, поплатится. Отсюда, из ряда таких примеров, который можно продолжать без конца, Сократ заключал: разум есть источник всякого знания, его истины непреложны и т. д. Но в этом-то и кроется ошибка: Сократ *забыл* о своем *демонe*. Есть и должен быть предел власти разума.

Именно потому, что разум предназначен руководить человеком в его эмпирическом существовании, оберегать его от бед здесь, на земле, он, по существу своему, не способен руководить нами в наших метафизических скитаниях. Плотнику, кузнецу, повару, врачу, государственному деятелю разум может сказать, что «хорошо», что «дурно». Но «хорошее» и «дурное» для повара и кузнеца, для врача или строителя вовсе не есть «хорошее» и «дурное» вообще, как утверждал в своих рассуждениях Сократ, а за Сократом и Платон. Тут происходит настоящий $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \upsilon\epsilon\nu\omicron\varsigma$ *. В метафизической области нет ни поваров, ни их «добра» и «зла». Там царит «демон», относительно которого мы даже не вправе предположить, что он интересуется какими бы то ни было «нормами». Ведь нормы-то возникли у поваров и для поваров были созданы. Для какой же надобности заносит всю эту «эмпирию» в те места, куда мы «бежим», чтоб от эмпирии укрыться. Все искусство философии должно было бы быть напра-

влено к тому, чтоб освободить нас от «добра и зла» поваров и плотников, т. е. отыскать тот предел, за которым власть общих понятий кончается. Но философия не могла отказаться от «теоретизирующего» Сократа. Даже Кант в «Критике практического разума» вернул «разуму» все отнятые у него «Критикой чистого разума» державные права и привилегии на непогрешимость. Алкивиад — а с ним и все дерзновения — признаются вперед, без проверки, вечнонезаконными, опасными и вредными. Анамнезис, врожденные идеи (у Канта — априорные: это, конечно, вернее, т. к. прочнее и неуязвимее), принесенные человеком из эпохи его предмирного — вавилонского пленения, взяли верх. И нужно признать, что видимость, доказательность — рациональная и эмпирическая — вся на стороне Канта и его идеализма. Дерзновение ведь потому только и есть дерзновение, что у него нет залога на успех. Дерзновенный человек идет вперед не потому, что он знает, что его ждет, — а потому, что он дерзновенный или, если вам нравится больше теологическая формулировка, — идет вперед, движимый *sola fide* (единой верой). Бывает, даже большей частью так бывает, что он не рассчитывает и не вправе рассчитывать на удачу. Наоборот, он ясно видит пред собой неудачу и с ужасом в душе берет на себя ответственность за действия, последствия которых ни он сам и никто другой из людей предугадать не может. Я думаю, что первое существо, которое вырвалось из лона общего, перенесло величайшие муки — если только оно было одарено сознанием. И вернее всего, не было одарено сознанием, раз оно решилось на такое безумие. Ведь Прометей только похитил огонь у богов, и как ему пришлось за это поплатиться! Так вот опять: *video meliora proboque, deteriora sequor*. Нужно для философских целей только чуть-чуть изменить формулировку поэта: не предрешать, что лучше, что хуже. Т. е. сказать: разум ведет меня к одному, все существо мое рвется к другому. Но где же, на чьей стороне «истина»? В движении ли вперед от единого, из которого после столь неслыханного напряжения удалось вырваться, или в движении назад к единому, в сознании, что первое дерзновение было грехопадением? Конечно, если первое дерзновение было грехом, остается только смириться и, чтобы искупить грех, вновь раствориться в едином. Но если наоборот, если первое дерзновение было великим подвигом человека? Если оно было

началом жизни? Если «единое» есть «ничто», смерть и вырваться из его власти значило не уйти от Бога, а идти к Богу? Все христианское средневековье терзалось загадкой: *cur Deus homo?* Разрешали ее различно. Правда, все в духе Плотина, ведь средневековье через бл. Августина и Дионисия Ареопагита подпало под влияние эллинизма. Но каковы бы ни были толкования, факт, тогда всеми признанный и признаваемый многими еще теперь, таков: был в истории момент, когда Бог принял образ человека и вместе с тем принял на себя все муки и трудности, какие выпадают в этой жизни на долю самого несчастного и жалкого человека. Зачем это? *Cur Deus homo?* Почему, зачем Бог стал человеком, подверг себя обидам, истязаниям и позорной, мучительной смерти на кресте? Не затем ли, чтоб своим примером показать людям, что на все можно пойти, все стоит вынести — только бы не оставаться в лоне единого? Что какие угодно муки живого существа лучше, чем «блаженство» насыщенного покоя «идеального» бытия. Думаю, что мое предположение вправе конкурировать с другими ответами на вопрос: *cur Deus homo?* Вовсе не обязательно думать — в угоду ложно истолкованным взглядам эллинских самосжигателей, — что Бог принял образ человека затем, чтоб человек перестал быть самим собой и стал идеальным атомом интеллигибельного мира. Это было достижимо и «естественным» путем — что бы ни доказывали средневековые теологи. Сверхъестественное вмешательство потребовалось только потому, что нужно было поддержать человека в его безумном стремлении, в его неслыханном, ни на чем не основанном дерзновении к самоутверждению. Бог стал человеком затем, чтоб человек, поколебавшийся в своем первоначальном решении (это выразилось в эллинской философии), вновь утвердился в нем. Но люди не захотели понять Бога. Средневековые философы и богословы истолковали «благую весть» в духе своего «philosophus'a» — Аристотеля. И наши современники продолжают так толковать ее, даже католические и протестантские богословы. Можно надеяться переубедить людей? Или нужно ждать второго пришествия?

Или — последнее и самое подавляющее, самое современное возражение: и Платон, и Плотин, и средневековые богословы с их спорами о том, почему Бог стал чело-

веком, и «благая весть», которую принес на землю воплотившийся Бог, — все это пустословие, которое прощается молодым, но за которое, как сказал Калликл Сократу, пожилых и почтенных людей бить надо*. Это возражение очень основательно. С Платоном, Плотиним, Ансельмом, Фомой Аквинским — можно спорить. Но как спорить с позитивистом, который уверенностью и душевным спокойствием превзошел даже самое «идею» покоя? Напомнить ему о событиях последних лет? Но он все видел — и виденное им не прибавило ему новых знаний, равно как не пробудило столь ненавистных ему сомнений.

XXI

Выводы. *Mihi ipsi scripsi!* — воскликнул Нитше, закончив книгу*. Он думал, что точно написал книгу для самого себя — но он ошибся. Нельзя написать книгу для себя. Даже дневник нельзя для себя писать. Если бы человек писал для себя, его бы никто не понимал. Возможно, что написанное «для себя» через несколько лет и сам автор не мог бы расшифровать. Люди так меняются с годами и так забывают, что с ними было! Цезарь старик ничего не понял бы из того, что ему стал бы говорить Цезарь юноша или мальчик. И записок своей молодости или детства не разобрал бы, если б он их для себя писал. Все, что пишется, пишется для других, объективируется. По крайней мере, до сих пор люди не нашли еще способа выявлять себя адекватно. Пред писателем, как и пред художником, дилемма: будешь говорить так, как видишь и слышишь, другие не увидят и не услышат. Хочешь, чтоб увидели и услышали — приспособляйся к внешним условиям, говори то, что может быть всеми, всегда и везде воспринято. — Стало быть, нужно замолчать? Стало быть! Вовсе не нужно замолчать, вовсе не нужно и с выводами так торопиться! Достаточно признать пока факт, а там, когда-нибудь, *не сейчас, именно не сейчас*, и вывод придет — совершенно, вероятно, неожиданный и гораздо более ценный, чем тот, который сейчас просится на язык. Я думаю, что, если бы на нас не наседали так с непосредственными выводами — мы бы много больше знали.

XXII

Гордиевы узлы. Философия есть наука. Но — тогда отчего так много разговаривают об искренности философов? Если философия наука — в том смысле, в каком наука физика, химия, география, геометрия, — какое нам дело до искренности философов? Никто не справляется об искренности физика, утверждающего, что вода в сообщающихся сосудах находится на одинаковой высоте. Пусть он и сам не верит тому, что он говорит: если его утверждение верно и жидкости точно находятся на одинаковой высоте — это все, что нам нужно. Тоже и геометр. Он говорит: отношение окружности к диаметру — постоянная величина, и никому в голову не приходит справляться, думает ли он то, что говорит. Очевидно, философию не считают наукою и философа ученым, раз от него требуется искренность. Философ, очевидно, прежде всего — свидетель, и свидетельствует о чем-то таком, что не может быть проверено по желанию. А раз так — то прежде всего требуется искренность и правдивость. Но где взять их? Известно, к чему приводили эксперименты над свидетельскими показаниями. Очевидцы, ни в чем не заинтересованные и честные, давали диаметрально противоположные показания, когда им приходилось описывать простые и несложные даже происшествия. Возьмем ряд философских показаний. Милль утверждает, что он ни за что в мире не стал бы восхвалять Бога, если бы убедился, что Бог не признает его нравственных идеалов. В этом же роде и Кант категорически заявляет, что его нравственные убеждения так тесно срослись с верой в Бога и бессмертие души, что если бы пришлось отказаться от веры, то пали бы и его нравственные устои. Платон, не колеблясь, говорит, что лучше претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Шопенгауэр вдохновенно проповедовал «волю к небытию» и пессимизм. Декарт рассказывает, что он начал с того, что *во всем* усомнился. Можно ли положиться на все эти показания? Юм говорит, что если бы кто-нибудь по программе Декарта сделал опыт такого радикального сомнения, то он бы уже *никогда* не излечился от скептицизма. И ведь похоже, что Юм прав. Значит — показания Декарта ложны. Шопенгауэра тоже не без основания подозревали в неискренности, да и самый тон его жалоб на жизнь не располагает людей

к вере в серьезность его пессимизма. А Кант? Точно ли для него так неразрывно были связаны его нравственные принципы с идеями о Боге и бессмертии души? И даже Милль, воплощенная добросовестность, взял грех на душу, заявив так непоколебимо, что он не уступил бы и самому Богу, если бы дело шло о его нравственных убеждениях. О, как нужно быть осторожным в таких показаниях! Послушайте признания святых и мистиков. Правда, и они только свидетели, стало быть, и их нужно уметь слушать. Но они бы наверное сказали Миллю, если бы он понимал по-русски: от тюрьмы и от сумы не зарекайся. И так обстоит со всеми почти философскими утверждениями. Даже так называемые самоочевидные истины — те, которые хотят быть уравнены в правах с математическими аксиомами, — и они носят характер свидетельских показаний. Пример: Аристотель и Гераклит. Гераклит отрицал закон противоречия. Аристотель, в ответ, заподозривает его искренность: такое можно сказать, но такого *думать* нельзя, с уверенностью заявляет он. Прошли тысячелетия, и Гегель, горячий поклонник Аристотеля, берет под свою защиту Гераклита. Как узнать, где искренность? У Гераклита и Гегеля или у Аристотеля? Я уже не добиваюсь, где истина. Но не добьешься, как видите, и где правдивость. Ведь, пожалуй, в свою очередь Гераклит, если бы послушал Аристотеля, усомнился бы в его добросовестности. И еще про Гегеля. Он в «Логике» своей провозглашает такую заповедь для философа: ты должен отречься от всего личного, возвыситься над всем индивидуальным, если хочешь быть философом. Гегель считал себя философом: значит ли это, что он исполнил свою заповедь? Что если бы он жил, скажем, в наше время, то «спокойно» отнесся бы к бедствиям, постигшим его отечество? Можно было бы удвоить, утроить число примеров, наглядно показывающих, до какой степени трудно — прямо невозможно — проверить искренность и добросовестность показаний даже таких философов, которые пользуются вполне заслуженной репутацией столпов философской мысли. И, главное, я думаю, что если бы им самим пришлось поставить вопрос о своей добросовестности с тою серьезностью, с какой ставятся вопросы, от которых зависит судьба мира и человека, они бы не знали, что сказать. Мне кажется, что и Александр Македонский боялся бы рубить гордиев узел, если бы верил в пророче-

ство и знал, что вся ответственность за будущее падает на него. Так что из того, что философы, каждый на свой манер, разрубают гордые узлы запутанных метафизических вопросов, можно заключить, что люди либо не сознают принимаемой ими на себя ответственности, либо каким-то инстинктом чуют, что все их решения являются очень незначительными в экономии общемирового духовного делания. Будут ли они хвалить Бога или хулить, признают или не признают закон противоречия, усомнятся или не усомнятся во всем, возвысятся они над индивидуальным или не возвысятся, назовут ли жизнь добром или благом — все равно решающий голос не им принадлежит. Не спрашивали людей, быть им или не быть, когда вызывали их к жизни из небытия, не спросят и теперь, когда от этой жизни призовут их к иному бытию или вернут в небытие.

Хорошо, если инстинкт подсказывает правду, если и в самом деле наши размышления и решения о началах и концах, о первых и последних вещах довлеют себе и не могут оказать влияния на ход мировой истории. Но если это не так? Если не верный инстинкт, а непростительное легкомыслие или злой гений толкает лучших представителей человеческого рода на столь необдуманные поступки! Мне кажется, что каждый философ должен был вменить себе в священную обязанность исповедовать второе допущение. Первой его заповедью должно быть не то, о чем говорил Гегель, а другое: ты должен знать, что то или иное твое *слово* может спасти или погубить твою душу, а может быть, и весь род человеческий. Если бы так было, если бы была восстановлена в своих правах средневековая идея страшного суда, философия стала бы совсем иной. Но как сделать, чтобы люди за свою короткую жизнь на земле научились вести себя или хоть иногда поднимать бремя такой безмерной ответственности? Старые приемы отвергнуты, а новых пока еще не выдумали...

XXIII

Старые и бывалые. Есть замечательная русская поговорка: спроси не старого, спроси бывалого. Думаю, что философам, так много спорившим об априорном и апостериорном знании, не мешало бы прислушаться иной раз

к голосу народной мудрости. Старый, долго живший, но мало видевший человек склонен к априорному мышлению. Он верит в неизменные принципы, в прочный строй жизни — так верит, что склонен считать свои убеждения априорными, даже врожденными, внушенными богами. «Опытом» он пренебрегает — ему кажется, что под солнцем не бывает ничего нового, что все то, что есть, уже много раз было и много раз еще будет. Бывалый знает другое: он в качестве *бывалого* сам, своими глазами видел такое, чему бы никогда не поверил, если бы именно *сам не видел*. Кант жил до 80 лет, Нитше только до 44. Но насколько Нитше *опытнее* Канта! И, соответственно этому, насколько разборчивее он при выборе «убеждений»! Для Нитше «убеждение», еще в большей мере, чем априорное знание, кажется чем-то грубым, доморощенным, лубочным. Когда является «убеждение» — Нитше кажется, что *adventavit asinus pulcher et fortissimus**. Нетерпеливые люди, которые не выносят продолжительной внутренней тревоги и которые предпочитают потому какое угодно знание, даже и фиктивное, неизвестности, чтоб освободиться от Нитше, говорят о его «скептицизме». Какая наивность и какая неопытность! Здесь не место говорить о том, что составляет сущность скептицизма «вообще». Скептик — скептику рознь, так же как и догматик, в конце концов, только общее понятие, т. е. нечто, по правильному учению Гегеля, заключающее в себе свою собственную противоположность. Правда, не потому заключающее в себе противоположность, что понятию свойственна жизнь и развитие. Понятию не свойственна ни жизнь, ни развитие. Если же оно заключает в себе противоречие, вскрывающееся при ближайшем рассмотрении, то только потому, что понятие сделано человеком и, как все человеческое, несовершенно, когда задачи берутся потруднее и пошире. Потому вовсе не все понятия противоречивы. Напр., понятие действительного статского советника, ординарного профессора, генерала, шахматного короля и т. д. Генерал не есть полковник, профессор не есть доцент. Признаки всех этих понятий до такой степени определены, что паспортистам, если им доставлены ясные сведения, никогда не приходится задумываться. Оно и естественно: все чины и знаки отличия созданы нами, мы могли в своих скромных задачах достичь идеального совершенства. Иное дело, когда мы хотим посредством

понятий овладеть не нами созданной действительностью. Тут дело усложняется до бесконечности. Какое бы понятие мы ни сплели — никак не уловишь в нем реальности. И бытие и небытие, и возникновение и уничтожение, и время и пространство, и вечность, и маленькая козявка, и разумный человек, и даже какой-нибудь «один» разумный человек, не Сократ притом, а первый попавшийся погонщик мулов — ничто не укладывается в понятие, как бы тонко и хитроумно ни было сплетено определение. Действительность, точно вода из решета, вытекает из понятия, а то немногое, что остается, — к великому нашему изумлению совершенно не похоже на то, что нами было вложено. Точно какой-то фокусник или волшебник издевается над нами. Изумление переходит всякие границы, если он еще а priori решил, что сущность действительности в самом понятии. Тогда точно бытие равняется небытию, небытие — бытию, живой человек исчезает, государство превращается в бога, разум все понимает, а наука становится единственной целью несуществующего существования. И все потому, что мы вообразили, что весь мир исчерпывается статскими советниками, ординарными профессорами и шахматными королями — всецело, конечно, полученными нами а priori. Тут несомненно человек диктует законы природе и природа ему повинует. Но, повторяю, так рассуждают старые, долго, очень долго жившие люди. Но бывалые, хоть и не старые, думают обо всем этом иначе.

Впрочем, и на этот раз не следует увлекаться обобщениями. Сейчас вот я мысленно представляю себе Шеллинга по портрету, который приложен к собраниям его сочинений. Давно уже преследует меня странная черта в его лице, придающая ему выражение непрерывного, то скливого беспокойства. Я вспоминаю вступительные слова, которыми он начал свой курс в Мюнхене, и сравниваю их с тем, что он говорил, когда впервые, еще юношей, начал он свою ученую и профессорскую деятельность. В молодости он хотел обнять и покорить весь мир. И обнял и покорил. Не для себя, конечно, а как Александр Македонский, для высших целей истории, для торжества последней истины. А в старости — и об этом явственно свидетельствуют даже на портрете заметное мигающее беспокойство все еще блестящих глаз и неопределенные складки или линии на лице, а также и его вступительные

лекции сперва в Мюнхене, потом в Берлине и его письма и рассыпанные по разным его сочинениям замечания, — в старости он думает и может думать только об одном: Александром Македонским в философии оказался не он, а Гегель*. Гегель, его бывший друг и ученик, предательски, бессовестно обокравший его, увил свою пустую голову принадлежащими ему, Шеллингу, лаврами. Все вопросы ушли на задний план, на первом плане нестерпимая и непрекращающаяся боль о несправедливом суде людей. И потом, когда, под самый конец жизни, его вызвали в Берлин, он тоже ни на минуту не может забыть свою обиду, и в то время, как говорит о возвышеннейших задачах человечества и о своем пророческом призвании, он думает о том, как бы отомстить мертвому уже врагу, как бы вытравить со страниц истории — это была бы единственная месть, которая бы облегчила его наболевшую душу, — всякий след философской и ученой деятельности Гегеля. Такой поистине ужасный, отвратительный опыт был у Шеллинга. Опыт, который — если бы Шеллинг решился использовать его для философии — мог бы в результате опрокинуть все существовавшие до сих пор *a priori*. Но Шеллинг прошел строгую житейскую и философскую школу с их традиционным апофеозом заветов прошлого и «априорных идей». Нужна была безумная отвага, чтоб ввериться не освященным тысячелетиями преданиям, а своему одинокому, случайному «опыту». Сказать себе, что ни бытие, ни небытие, ни трансцендентальная философия, ни философия откровения, ни все прошлое человечества и даже будущее вселенной — ничего не значит, а самое главное, что Гегель, тупой и развратный, вор и убийца, обманом завоевал весь мир, в то время как благородный Шеллинг предоставлен самому себе и метафизическим утешениям! И что это — самое крупное событие во вселенной, вокруг которого, как вокруг оси, вертится и древняя и новая истори <я>, все прошлое, все будущее человечества. И люди ничего не подозревают. Никто не понимает и никому нет дела до этого, хотя страшное предательство, величайшее из преступлений, совершилось открыто, среди бела дня, на глазах у людей и истории!

Так думало «эмпирическое» я Шеллинга и робко, чуть слышно, намеками одними выражало свои мысли наряду с его «разумным» я, которое громко и смело на вид, но без всякой внутренней уверенности (и портрет, и стиль

последних работ Шеллинга достаточно ясно свидетельствуют о том) развивало его прежние идеи о прекрасном и высоком как единственной цели в жизни. Как должен был, в глубине души, Шеллинг завидовать Гегелю! Гегель вдвойне счастливее: и мир завоевал, и умер в счастливой уверенности:

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae *...

Гегелю и в голову не приходило заподозрить свое философское бескорыстие, а Шеллинг знал, не мог не знать — судьба не пощадила его, послала ему *такое* знание, — что бескорыстие ему не свойственно, что у него эмпирическое «я» взяло верх над всеми трансцендентными и трансцендентальными идеалами. Что Гегель, значит, побил его не только «здесь», в мире явлений, но и «там», в умопостигаемом мире. Что не тело его, а душа осуждена и безвозвратно погибла, ибо он изменил данным им в молодости обетам Истине. Что ему было делать? Было два пути: один, который он сам избрал, — мучиться без конца, но ни себе, ни другим не открывать того, что происходило в тайниках его души, и держаться так, как будто бы (als ob!) он оставался верным и философским традициям, и данным им обетам. Другой путь — тот, которым когда-то прошел Лютер: объявить папу антихристом и все свои обеты богопротивными. Признаться открыто, пред всем миром, что в молодости, поддавшись лживым чарам развратного Рима, он совершил великое преступление. Что, когда он обязался сжечь свое «эмпирическое» я ради философских абсолютов, он предал человечество и принял на себя нечестивейший обет: *ессе, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam* *. Так поступить? Но, видно, еще не наступило время «реформы» для философии и не дано было Шеллингу стать философским Лютером. Конечно, был еще выход, как будто самый простой и естественный: признаться в своей слабости и в своем бессилии. Так много слабых людей — что за беда, если бы и Шеллинг оказался одним из многих: не всем же быть великими, не всем быть философами! Кажется, так просто и естественно; но Шеллинг на это не пошел, и, насколько я знаю, в истории не было случаев такого откровенного и искреннего смирения. Учить-то все учат смирению, но научиться никто не умеет. Я ду-

маю, что Гегель, если бы он оказался в положении Шеллинга, т. е. если бы не небо обвалилось на него, а только история посмеялась бы над ним, проявил бы не больше самоотвержения. И еще я думаю, что нам не следует осуждать Шеллинга, если он из-за своей «великой неудачи» позабыл возвышенные философские построения. Видно, есть такие весы, на которых неудача Шеллинга перетягивает натур-философию и философию откровения. Но как добыть такие весы? Шеллинг, где ты теперь? И отчего ты не придешь защитить свое «доброе имя»? Или доброе имя тоже добыча ржи и моли, и его, вместе с другими сокровищами, отходящие в иной мир оставляют здесь, у нас? Во всяком случае, пока философия будет прислужницею математики и положительных наук, не найти ей настоящих весов: это — почти самоочевидная истина.

XXIV

Жизнь идей. Идеи живут совершенно самостоятельной, свободной и автономной жизнью. Точно бы людей и совсем на свете не было. Приходят неизвестно откуда, уходят неизвестно куда, потом снова возвращаются, если им заблагорассудится. И мы «понимаем» это, нам кажется, что это хорошо, что так и быть должно, что это вполне соответствует высшим постижениям нашим, заимствованным у «королевской» науки — математики. У математика есть идея прямой, точки, плоскости. Плоскость, ограниченная тремя пересекающимися прямыми, — дает треугольник. В треугольнике — сумма углов равняется двум прямым, бисектрисы пересекаются в одной точке, медианы тоже пересекаются в одной точке и т. д. Идеи порождают с необходимостью, столь отрадной для нас, новые идеи. Именно с необходимостью и именно с отрадной, ибо снимают с нас всякую ответственность за их действия и дают нам пример образцового постоянства, неизменности и совершенной покорности высшему закону. Медианы и бисектрисы никак не отвернутся от своей судьбы: сегодня, вчера и завтра, в настоящем, в бесконечном прошлом и в бесконечном будущем, пред лицом людей, ангелов и дьяволов пересекались, пересекаются и будут пересекаться в одной точке. Они не боятся всеистребляющего времени. Даже сам Бог ничего не может изменить

в установленном от века *ordo et connexio* тех вещей, которые именуются треугольниками, бисектрисами, медианами и т. д. Их природа неизменна. Причем — завиднейший удел — этой своей неизменностью они не тягостятся. Для них необходимость есть необходимость их собственной природы и потому совершенно совпадает со свободой. Треугольник вполне доволен собой и никогда не питал зависти ни к четырехугольнику, ни даже к кругу. И даже точки окружности никогда не стремились добиться привилегированного положения центра, и не было случая в истории, чтоб какая-нибудь обыкновенная точка возмутилась своей судьбой, захотела бы тоже быть центром и возропала бы. И, если бы люди попытались подговорить точки к непокорности рассуждениями о равенстве всех и т. п., точки, которые, конечно, знают рациональную философию — от них же она получила свое начало, — ответили бы им: воля и разум точек, как и всякого *идеального существа*, *toto coelo* отличается от воли и разума человека. В конце концов только одни и те же слова, вроде того, как одним и тем же словом называют и созвездие Пса и пса, лающее животное. И если уже кому учиться, то не точке у человека, а человеку у точки. Ибо точка имеет бытие идеальное, как сказано выше, не временное, не знает ни возникновения, ни уничтожения, а все реальное — стало быть, и человек — вынырнет на мгновение из вечности и вновь в вечности тонет. Так что, если вы хотите приобщиться к вечности — а кто этого не хочет? — вы должны прежде всего уподобиться нам и перестать допрашивать «идеи» об источниках их высокого бытия. Пусть приходят и уходят откуда им угодно и куда им угодно, пусть они живут своей самостоятельной жизнью, плодятся и множатся сообразно своим собственным законам. Они ведь той же сущности, что и мы, точки, как и те законы, которым послушно, без возмутительного ропота, повинемся и мы, и они. Лучшее, чего вы, люди, существа реальные, можете достигнуть, — это уподобиться нам, существам идеальным. Когда вы это поймете, когда вы сольетесь с нами в единое и вечное бытие, вы сразу положите конец той нечестивой тревоге, которую вы внесли своим бытием в спокойную гармонию всегда довольного собой изначального мира. Ваша тревога — ваша вполне заслуженная кара; уже давно мудрейшие из вас постигли эту великую истину. Хотите избавиться от мук — покоритесь идеям, обратитесь сами в идеи. В этом и только в этом ваше спасение.

XXV

*Enfant terrible**. Знание детей кажется взрослым людям несовершенно, даже забавным, и, во всяком случае, ни к чему не нужным. Дети не успели еще приспособиться к окружающей среде. Они «судят», не считаясь ни с физическими, ни с социальными условиями существования. Каждое почти дитя в известном смысле «страшное дитя» — *enfant terrible*. Заботливая мать ни на минуту не спускает глаз со своего ребенка. Она основательно боится, что, предоставленный самому себе, он натворит бед: скажет не то, что нужно, сделает не так, как полагается, ибо у него нет еще «знания», которое есть у взрослых. Дети до тех пор подлежат опеке, пока они не приобретут житейского опыта, т. е. пока они не научатся ограничивать себя в той степени, в какой это требуется, чтобы существовать в нашем мире. Очевидно, стало быть, что «относительные» знания, т. е. знания, определяющиеся условиями нашего земного существования, у взрослых. У детей же безотносительные, абсолютные, но практически не только не годные, но прямо опасные. К сожалению, этого не хотят видеть. Даже проникновенный Плотин был уверен в противном: «в детстве, — говорит он, — мы упражняем способности, которые принадлежат к сложному нашему существу (т. е. к ограниченному), и высший принцип редко посылает нам свет с своей высоты»* (<Епп.> I,1,11). Отсюда заключают, что знание детей должно быть совершенно отвергнуто. По-моему — это большое и очень печальное заблуждение. Должно было бы быть как раз наоборот. Мы должны были бы учиться у детей и ждать от них откровений. Весь наш философский интерес, вся наша «чистая» любознательность должна была быть направлена к тому, чтобы восстановить в своей памяти то, что мы восприняли в счастливую пору, когда для нас были еще новы все впечатления бытия и когда мы воспринимали действительность, не подчиняясь постулатам, диктуемым практическими нуждами. Если мы хотим «абсолютного» знания, если мы хотим видеть «непосредственно», как видит живое и разумное существо, не связанное «предпосылками», не умеющее еще ничего бояться и не боящееся даже быть «страшным» — *terrible*, первой заповедью для нас должно быть: будьте, как дети*. Но это не дано взрослым. Взрослые «прокладывают себе путь»

в жизнь — им некогда вспоминать. Да и кому охота превратиться в *enfant terrible*! Только старики, особенно глубокие, очень глубокие старики, да люди, у которых «нет будущего», живут прошлым, и больше всего отдаленным прошлым, своей ранней молодостью, детством. Но стариков так же мало слушают, как и детей, как и «лишних» людей. Да и говорить-то они не очень умеют, тоже как дети: их всегда легко разбить логическими доводами... И люди остаются при ограниченном знании, полезном и не страшном, и даже создали «постулат», что такое знание есть самое совершенное.

XXVI

*Deus ex machina**. «Борьба за существование» кажется нам совершенно объективным выводом из наблюдений, даже «простым» констатированием факта. Но в этих словах целая теория со всей умышленностью, свойственной человеческой теории. Почему борются за существование? Камень, обломок железа, вода — разве они борются? Они существуют, и только. Все в природе совершенно равнодушно к своей судьбе. Камню — даже самому драгоценному — все равно, будет ли он лежать на дне морском или на высокой горе, оправят ли его в золото или в железо. Ему все равно, будет ли он холодным или горячим, чистым или грязным, даже сохранит ли он свою форму или его раздробят в порошок. И так все в природе: существует, уверенное, что, что бы с ним ни случилось, существование у него не может быть отнято. Борется только живое. Живому что-то нужно, и нужно что-то такое, чего может и не быть, что может быть отнято и из-за чего — если хочешь его сохранить — приходится вести борьбу. Это «нужно», эта возможность «потерять» и «сохранить» и соответственно этому возникающая необходимость борьбы — есть некий загадочный, сверхъестественный элемент, Бог знает откуда привнесенный в безразличную среду безразличного естественного бытия. С этого «нужно», с загадки этого «нужно» философии и должно начать свои вопросы и исследования. Ибо до появления жизни с ее «нуждами» нет и не может быть никаких вопросов. Даже вопрос о причинности вне живых нужд — пустой и бессмысленный вопрос, вовсе даже и не вопрос, а чистейший призрак. Вода превратилась в пар

или в лед — мы спрашиваем: почему? Вопрос имеет смысл только в том случае, если *мы* вперед решили, что пар — это не вода, и лед тоже не вода. Что, стало быть, было одно, а потом явилось другое, и мы хотим объяснить себе, как одно превращается в другое, как появляется на земле «новое». Но если бы не было нас, т. е. существ, для которых «не все равно», т. е. существ желающих, стремящихся и, соответственно своим желаниям и стремлениям, «оценивающих», то пар или лед вовсе и не представляли бы сравнительно с водой чего-либо «нового», «инового», в таком же роде нам не представляла бы ничего нового красота небес, утренней звезды или нескольких следующих друг за другом звуков. В мире неодушевленном — материальном и идеальном так же нет «нового» и «различия», как нет красоты, безобразия, значительного или незначительного. Когда в горах тает снег, реки разливаются; для человека, отделяющего снег в горах от воды в реке, тут есть отношение причины и действия: человеку не все равно, где вода и в каком она виде. Когда снег превращается в воду, попадает в реку, а река заливает или разрушает деревню, человек тревожится, спрашивает и тогда только впервые и возникает кажущийся «объективным» вопрос о причинности. Но тут объективного нет ничего. «В целом» мир каким был, таким и остался. Это человек, для которого по таинственной воле таинственной и непостижимой судьбы стало не «все равно», в каком месте и в каком состоянии — твердом, жидком или газообразном — вода; человек, который разделил мир на части и дал каждой части название, — он только впервые и изобрел вопросы или, вернее, даже не он сам изобрел, а подсказало ему эти вопросы какое-то существо, по образу и подобию которого он создан, т. е. существо прежде всего не «равнодушное», а «страстное», способное радоваться и печалиться, желать, бояться, торжествовать, любить, ненавидеть и т. п. Ибо равнодушное существо, которому все равно, — как камень, круг, прямая линия, четное число, закон противоречия или иные законы — никогда бы не могло отличить воду в долине от снега в горах, тучу от радуги, даже закон от беззакония, хаос от космоса. Пока равнодушие царствовало бы и если бы равнодушие царствовало и было началом, принципом вселенной — не могло бы быть и речи о причинных связях. В лучшем случае, «что-то» было бы — и этим все конча-

лось бы, но вернее всего, что ровно ничего бы не было. Поэтому, когда мы размышляем о причинной связи, то необходимо прежде всего направить внимание на наиболее загадочный вид этой связи: на связь мира внешнего с внутренним миром человека. Снег растаял в горах — это «причина» того, что люди тонут в долинах, обречены на смерть или, как это было для жителей Египта, им обеспечены изобилие и жизнь. Что общего между снегом и жизнью человека? Чтоб скрыть заключающуюся тут загадку, человеческий ум, не любящий тревоги, пытается объяснить причину и следствие, найти посредствующие звенья. И находит, и скрывает, и на время побеждает тревогу. Но только на время. Тревоги из жизни не выгонишь. Она подстерегает нас на каждом шагу, она тайно проникла даже в современную положительную философию, так последовательно и самоуверенно выкорчевавшую из жизни все «неестественное» или, вернее, «сверхъестественное». И с этой никогда не умирающей и все растущей тревогой каждому человеку приходится справляться в одиночку. Может, так и нужно, может быть — это величайшее и значительнейшее событие нашей жизни, когда мы, лишенные всякой опоры общей мысли, принуждены стать лицом к лицу с последней тайной, то, что Плотин торжественно называл *μόνος πρός μόνον**. И тогда только «вопрос о причинности» обнажается пред нами во всей своей глубине и грозности. Например, на пытке. Мы все знаем, что телесные повреждения причиняют боль. Физиологи, психологи и философы хорошо умеют объяснить, каждый на свой лад, откуда берется боль. Причем все объяснения в последнем счете сходятся в одном: что тут не о чем спрашивать, что боль естественное явление в ряду прочих естественных явлений и не имеет никаких преимущественных прав на объяснение. Ушиб палец — боль. Но ведь это либо бессмыслица, либо великая тайна. Ушибают и дерево, и камень, и металл, ушибают даже органическое тело, труп — и боли нет. Отчего же мы приходим в такой безумный ужас, когда читаем рассказы о пытках? И не можем себе представить, что бы с нами произошло, если бы на наших глазах пытали человека. Или это ненаучность, предрассудок *μόνος*'а? Древние — стоики, эпикурейцы, платоники — не боялись себе ставить такой вопрос и прямо отвечали на него. Они утверждали, что боль человека совсем и не касается, что

это ἀδιάφορον (безразличное), что боль относится к телу, а не к душе, что для души существует только добродетель и мудрость, что поэтому добродетельный и мудрый человек может быть счастливым даже и тогда, когда его поджаривают в фаларийском быке *. Плотин учил, что нам дела нет до смерти друзей, близких, что мы должны быть равнодушны даже к гибели отечества *. Так и только так нужно ставить вопрос. Нам кажется, что древние переходили из области теории в практическую область, но это ложный взгляд, равно мешающий нам как понять древних, так и усмотреть собственную предвзятость. Мы толкуем древних в таком роде, как Ксенофонт — Сократа *. Ксенофонт ведь тоже видел в Сократе только благородного моралиста, озабоченного исправлением людей. Мы догадались, что Ксенофонт ничего не разобрал в Сократе, и ищем подлинного Сократа в сочинениях Платона. Пора тоже догадаться, что ошибочно усматривать в после-аристотелевской философии только практические устремления или хотя бы практические устремления по преимуществу. Как раз обратно — практическим характером отличается наше научное мировоззрение. Только мы этого не замечаем, т. к. отождествляем наши случайные, временные интересы с вечными, как это свойственно людям всех эпох. Мы уверены, что бескорыстно ищем бескорыстной, объективной истины только потому, что свою «корысть» мы тщательно прикрыли и она нам не видна. Но даже в понятии о причинности наша «корысть» проявляется в достаточной мере, несмотря на то, что мы не хотим думать ни о фаларийском быке, ни о наших непосредственных нуждах. Ибо если бы не было заинтересованности, то не было бы и идеи о причинности. Интерес наш двоякий: с одной стороны, нужно разбить внешний мир на части, чтобы овладеть им, с другой стороны, тоже нужно эти части возможно прочнее связать, чтобы не было непредвиденностей или чтоб было поменьше непредвиденностей, в корне убивающих возможность всякого планомерного действия. На самом деле причинности нет. Самое большее, что можно сказать, — это что в разбитом нами на части мире явления происходят так, как будто бы мир состоял из отдельных частей и как будто бы эти части взаимно определяли одна другую. Конечно, если бы мы, как Ксенофонт, не были озабочены только утилитарными целями, наше внимание направилось бы от-

нюдь не на как будто существующие связи как будто бы существующих частей. Мы бы стремились постичь то, что кроется за «как будто». И тогда для нас наиболее важными оказались бы те случаи, когда из-за как будто естественного порядка хоть чуть-чуть заметно вырисовывается уже не как будто бы, а на самом деле существующий *deus ex machina*, как в приведенном выше примере об ушибе и боли. Ни ушиб, ни все, что с ушибом связано в смысле телесных изменений, не объясняет боли. Боль если явилась, то без всяких «объяснений», без всякого «основания», и если о чем свидетельствует, то только о чем-то совершенно необъяснимом, вроде *harmonia praestabilita**, творческом *fiat* и т. д. И, стало быть, закон причинности, принцип закономерности явлений и вообще идея самодовлеющего порядка есть практически в высшей степени полезные, но совершенно необоснованные и лживые допущения. Самодовлеющий, вечный, «естественный» порядок — чистейшая фикция, притом фикция, созданная в угоду нашей ограниченности, как в угоду своей ограниченности Ксенофонт создал для себя и потомства Сократа-моралиста. Нужно прямо сказать себе это и не убаюкивать себя и свои тревоги соображениями о великих завоеваниях человеческого ума. Великие завоевания, конечно, много дали. Но, если бы даже они дали и дадут в десять раз больше, мы не должны создавать себе из них кумира. Нет надобности отказываться от даров земли. Но нельзя из-за них забывать неба. Как бы многого мы ни достигли в науке — нужно помнить, что истины нам наука дать не может, ибо она, по своей природе, не хочет и не может искать истину. Истина там, где наука видит «ничто». Т. е. в том единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением — «случайном». Наука хочет все заметное сделать незаметным, наука только тогда довольна и удовлетворена, когда, после оконченной ею работы, ничего не остается, что бы осмеливалось поднимать свою голову. Но вопреки науке незаметное не только не соглашается ступешаться, оно все свои силы напрягает к тому, чтобы стать как можно более *заметным*, чтоб превратиться из точки, из небытия, на которое его обрекает наука, в огромного *Deus* — хотя бы *ex machina* (это его не пугает), в произвольное *fiat* и т. д. Будет ли это сделано на «достаточном основании», оправдается ли тут принцип или постулат закономерности, смутится или не

смутится «вечный» порядок — до того ему так же мало дела, как закономерности, причинности, порядку и всему прочему «идеальному» миру до мира реального.

XXVII

Что такое красота? Такой вопрос разрешают себе все — мы, очевидно, совершенно не подозреваем, что, задавши такой вопрос, мы закрываем себе доступ к лучшему из того, что есть в мире. Кажется, так естественно интересоваться «сущностью» красоты. Прекрасен был Алкивиад, прекрасна была Елена, из-за которой погибла Троя, прекрасна была Эвридика, из-за которой спускался в ад Орфей, прекрасна эта статуя, эта картина, небо над мной, море, прекрасна соната Моцарта, есть много прекрасных вещей, сделанных даже ремесленниками, — переплет на старинной Библии и т. п. Раз так много прекрасных вещей, рассуждаем мы, значит, есть и красота, значит, постигнув «сущность» красоты, мы проникнем в некую вселенскую тайну, доберемся и овладеем источником, из которого течет в мир то, что мы считаем самым ценным. Это так «очевидно», что никому и в голову не приходит мысль, что возможно обратное. Т. е. что, овладев «источником» красоты, мы потеряем красоту, подобно тому как в сказке глупый и жадный нищий, зарезав курицу — тоже источник золотых яиц, остался при грязных потрохах. То, что мы считаем «источником», по своей природе не источник, а обманчивый блуждающий огонь. Это загадочно, но это — так. Приходится выбирать — либо прекрасные предметы, либо «красоту». Т. е. нужно признать, что хоть мы называем и Елену, и Эвридику прекрасными, но «общего» между ними нет ничего. Или, лучше сказать, то, что есть между ними общее, — не есть их сущность. Из-за Елены Орфей не спустился бы в ад, из-за Эвридики греки не пошли бы на Трою. То же и Клеопатра. Паскаль замечает, что, если бы у Клеопатры нос был чуть-чуть короче, мировая история приняла бы другое направление*. Это глубокая и верная мысль: мировая история направляется обычно бесконечно малыми величинами. Мы, имевшие «счастье» быть участниками «великих» исторических событий, слишком хорошо это знаем. Но так же правильно, что если бы вместо Клеопа-

тры Египтом правила другая, более поразительная красавица, то Цезарь и Антоний не заметили бы ее, а Октавий мог бы попасть в ее сети. И еще дальше: прекрасное небо не заменит прекрасного моря, а прекрасное море — прекрасной картины. Так что если уже уступить привычке разума и сравнивать меж собой прекрасные предметы, то получится обратное тому, что получается обычно: нас поразит не сходство, а безусловная противоположность между ними. Прекрасное в Эвридике ничего общего, кроме названия, не имеет с прекрасным в Елене, вроде того как апостол Павел ничего общего не имеет с Чичиковым Павлом, хотя называются одинаковыми именами. И еще меньше, если разрешается в таких случаях сравнительная степень, — общего у прекрасной Эвридики с прекрасным морем. Каждая прекрасная вещь есть нечто абсолютно незаменимое и, стало быть, не допускающее, не выносящее сравнения с чем-либо другим. Поэтому-то «красота» ничего ровно не говорит о прекрасных вещах. И из «понятия» красоты или из «идеи» красоты нельзя ничего «вывести» о прекрасных произведениях искусства или природы. «Удовольствие» при созерцании прекрасного — единственно общее, но оно — не в прекрасных предметах. И, если бы кто-нибудь нашел способ вызывать такое «удовольствие» путем искусственного возбуждения нервов — мы не поблагодарили бы его за подарок. Словом, если вам во что бы то ни стало захочется допрашивать и объяснять «красоту», то вам придется учинить допрос в отдельности каждому предмету, так или иначе попавшему в категорию прекрасных. О том, чтобы преодолеть в понятии или идее все бесконечно большое разнообразие прекрасных предметов, не может быть и речи. Вы скажете, что не только допросить, но и пересмотреть все прекрасные предметы абсолютно невозможно, что жизни даже десятков Мафусаилов* не хватило бы на эту затею. Я и сам знаю, что невозможно. Но еще знаю, что это один из тех редких случаев невозможности, когда ее приветствуешь от всей души, как самое желанное. Нет никакой нужды, чтобы кто бы то ни был преодолел «многообразие» красоты, в идее ли или как-нибудь иначе, ибо в тот момент, когда многообразие было бы преодолено, навсегда иссяк бы живой источник красоты. Стало быть, нечего и спрашивать, что такое красота. И тот, кто красоте любит и красоты ищет, никогда не задается вопросом,

чего он ищет и что он любит. Тому ни оправдываться, ни объясняться «перед всеми», даже перед собой нет нужды. Он знает, что вовсе и неважно, чтобы ценимая и любимая им красота была той красотой, которую все и всегда могут усмотреть. Даже в общепризнанных произведениях искусства лучшее отнюдь не выявляется с тою отчетливостью, о которой хлопочут теоретики прекрасного. Выявляется только, что для всех одинаково, — т. е. второстепенное. Оттого-то эстетики, которые добивались для всех одинакового, дальше общих мест не пошли и «тайны» красоты не раскрыли. И не раскроют, конечно. Ведь допрашивать все прекрасные предметы они не станут: не могут преодолеть разнообразия. А что они допросят, то и выявлять не стоило: оно ведь и не прячется — лежит на виду у всех и для всех.

XXVIII

*Liberum arbitrium indifferentiae**. В чем центральный вопрос о свободе воли? Обычно представляется так: принужден ли я в каждом данном случае *поступить* определенным образом, или я волен поступить и иначе? Храбрый солдат остается на поле сражения под неприятельским огнем, хотя мог бы бежать. Добрый человек отдает последнюю рубашку бедному, хотя мог бы и не отдать. Честная Корделия говорит правду, которая ее губит, хотя могла бы и солгать. Добродетельный Брут убивает своего друга Цезаря и впутывается в ненавистную ему гражданскую войну, хотя мог бы спокойно жить с Порцией в своем доме. Так вот: где нужно искать свободу воли: в том, что солдат не убежал, что человек отдал рубашку, что Корделия сказала правду, а Брут занес кинжал над Цезарем, или все эти «поступки» — только одна внешность, а сущность свободы не в поступках, а до них, и не в решениях даже, а еще раньше в самой «воле»? Солдат стоит под огнем, Корделия говорит правду, Брут убивает друга — все это только *ordo et connexio rerum*, под которым лежит *ordo et connexio idearum**, в этих же последних кроется сущность и тайна свободы. Ведь и гром мог убить Цезаря, и попугай мог сказать правду, или пьяный сбросить с себя рубаху — «поступки» остались бы прежние, но «свободы» тут и следа бы не было. Значит, «свобода» где-то далеко, глубоко — а поступки — только чистая

внешность, от которой мы с большим или меньшим правом заключаем к внутренним событиям человеческой жизни. Поэтому-то вопрос о свободе воли имеет такое огромное значение в истории человеческой мысли. Он редко возбуждается самостоятельно. Его всегда связывали с основным вопросом бытия, и он вспыхивал и разгорался с особой силой в те эпохи, когда люди подвергали пересмотру свои взгляды на первоосновы жизни. Так было в пелагианском споре, в споре Лютера с Эразмом*. Лютер даже охотно и без борьбы уступил целиком своему противнику «свободу воли» — вне области добра и зла, спасения и гибели души. Для него буриданов осел вовсе и не был проблемой: проблема начиналась там, где шла речь об отношении человека к Богу. То же разделяло бл. Августина и Пелагия: спасается ли человек собственными силами, «делами» и «заслугами» или благодатью. Августин, ссылаясь на ап. Павла и пророка Исаию, говорил о благодати, Пелагий, доверявший своему разуму, требовал дел. И греки размышляли немало на эту тему и хотя не формулировали так вопрос, но решали его с величайшим напряжением. Свободно ли поступил Эдип, убивши отца и женившись на матери? Или в Библии — свободен ли был фараон, удерживавший в Египте евреев, раз в Писании сказано, что Бог ожесточил его сердце*? В обоих случаях человек совершает поступки всемирно-исторического значения, несет за них тягчайшую кару и совершенно, по-видимому, не волен в них. Над нами судьба, боги, Бог: волей высшего начала, которому никто не в силах противиться, все определяется. И воробей не погибнет без воли Провидения, как говорит Гамлет у Шекспира* и как учит Писание*. Т. е., когда люди размышляют о свободе воли, они не могут не коснуться первоисточника жизни. Оттого и получается такой странный, на первый взгляд, парадокс: многие, очень многие глубоко думавшие и чувствовавшие люди отрицали свободу воли в человеке со всей силой убеждения, на какую только они были способны в минуты величайшего душевного подъема, и, таким образом, сходились в своих утверждениях с поверхностными материалистами, которые «просто» выводили свои заключения из общего положения о господствующей в мире закономерности явлений. И я думаю, что обыкновенный детерминист, даже не из слишком проницательных, слушая Лютера или ап. Павла,

предпочел бы какое угодно *liberum arbitrium* тому *servum arbitrium*, защиту которого они брали на себя. Ибо нужно быть глухим и слепым, чтоб не чувствовать под всеми их, даже самыми отвлеченными, аргументами, учение о вере, о благодати и о всемогущем Боге, по своему образу и подобию создавшем из ничего наш мир. То же можно сказать о Спинозе, Шопенгауэре и даже о Канте. Они потому отрицают за человеком свободу воли, что, очевидно, не решаются вручить смертному и ограниченному существу такое бесценное сокровище. Спиноза, как известно, в молодости, следуя Декарту, признавал свободу воли за человеком: у него тогда человек, попавший в положение бурданова осла, был бы не человеком, а жалким ослом, если бы не принял никакого решения. Но в зрелые годы, когда он глубже постиг сущность вещей, и он почувствовал, что нельзя верить человеку право распоряжаться своей судьбой. И, по свойственной ему решительности, не остановился даже пред явной нелепостью и категорически заявил, что если бы человек оказался в положении бурданова осла, то он умер бы с голоду. Я думаю, что Спинозе доставило особенное удовлетворение право — внутреннее, стало быть, совершенно необоснованное — (*tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva!**) громко, во всеуслышание произнести такую вызывающую нелепость. Не может же быть, чтоб он не понимал бессмысленности утверждения, что, если умирающий с голоду или даже просто очень голодный человек должен будет выбирать между двумя кусками хлеба, находящимися от него на равном расстоянии и т. д., что такой человек умрет с голоду, но не сделает выбора, ибо у него не будет «оснований» предпочесть один кусок хлеба другому. И если он это все же сказал, то лишь затем, чтобы вбить осинный кол в самую идею о возможности свободы воли у человека. Свободная воля у Бога и только у Бога. Было бы безумием предоставить человеку «свободно» принимать какие бы то ни было решения. Бог дал уже однажды свободу первому человеку — и увидел, что все лучше, чем такое положение: человек променял рай на нашу жалкую, земную жизнь! Кто знает, что бы он еще придумал, какие бы бедствия он навлек на себя, если бы, по изгнанию из рая, свобода все же за ним сохранилась! Только тот, кто полагает, что Бог равнодушен к своим творениям, что Богу вообще все равно, что его основное свойство

равнодушие и бесстрашие, только тот спокойно и тоже равнодушно предоставляет человека собственному усмотрению. Для него «свобода» и «необходимость» равнозначащие понятия, растворяющиеся без остатка в безличном равнодушии. Конечно, по существу дела, нет никакой надобности в приведенном парадоксе Спинозы. Можно разрешить человеку пользоваться даже тем, что принадлежит Богу: нельзя только отдавать бесценное сокровище в распоряжение ограниченного и малосведущего существа. Так что Лютер был гораздо более близок к истине, когда, пренебрегая логической последовательностью, он спокойно передал человеку все полномочия распоряжаться в мире, поскольку это не выходило за пределы обычных практических дел. И Кант, который, по-видимому, пытался в ученой форме выразить то, о чем Лютер говорил на языке религиозного человека, сильно погрешил против правды, подчинив всю область «эмпирии» принципу необходимости. В эмпирической области человеку предоставлена некоторая свобода — но только некоторая, в той мере, в какой это подобает ограниченному существу. Он может пройти и направо и налево, выбрать из нескольких одинаковых предметов — любой; пожалуй, может даже в более важных случаях — не берусь сказать, в каких именно, — поступить, не считаясь ни с чем, кроме своего случайного произвола. Но, чем важнее, значительнее и серьезнее ставящаяся пред человеком дилемма, тем больше устраняется для него возможность свободного действия: выбирать между добром и злом, решать свою метафизическую судьбу человеку не дано. Когда «случай» нас подводит к пропасти, когда после многих лет беспечной, спокойной жизни вдруг, как у Гамлета, пред нами восстает какое-нибудь грозное, доселе не представлявшееся даже возможным «быть или не быть» — начинает казаться, что какая-то новая, загадочная — может, благодатная, может, враждебная сила направляет и определяет наши действия. Обычный детерминизм с его стремлением к «естественным» объяснениям не хочет этого замечать — ибо вся его задача в том и состоит, чтоб не выходить за пределы того, что он привык считать понятным. Если откуда-нибудь, из чуждой и таинственной области, приходит человеку даже помощь — нужно ее принять, как принимаешь все полезное, но не нужно думать о «тайне», ибо она слишком загадочна и грозит, если ее

заметить и отметить, великими тревогами. Но нежелание видеть и боязнь неизвестного дела не меняют: что-то властное, непреодолимое связывает нашу свободу и направляет нас к целям, нам не известным и непостижимым. Да иначе и быть не могло! Как дать, повторяю, слабому, немощному, ограниченному человеку хоть сколько-нибудь значительное участие в разрешении основных вопросов его бытия? Откуда ему, вчера лишь появившемуся на свет и всецело занятому мыслями, чтобы хоть как-нибудь продержаться, знать, куда идти и что с собою делать? Время бесконечно, пространство бесконечно, мир несчетное множество, жизненные богатства и жизненные ужасы неисчерпаемы, тайны мироздания непостижимы — как может ущемленное меж столькими вечностями, бесконечностями, неограниченными возможностями существо знать, что ему делать, и определять свой выбор? Правда, Платон допускал анамнезис — воспоминание о том, что было в прежней жизни, но ведь все же только в очень слабой степени. Мы иногда вспоминаем, что видели, когда еще жили на свободе, но вспоминаем редко, смутно и — кроме того, не самое важное. Поэтому и Платон считает, что основные вопросы своей жизни душа разрешает еще до рождения, до воплощения в тело, когда еще знает, а не вспоминает об истине, и знает не немного, а все, что знать нужно. Душа сама избирает свой жребий, но не после того, как она сошла на землю, — а до того, пока она жила в умопостигаемом мире. Раз же сошедши на землю, она вместе со знанием утрачивает и свободу и поступает уже не так, как находит нужным теперь поступать, а как ей предвечно положено поступать согласно ею самой избранному жребию. Мы видим, что самые глубокие мыслители чуяли в свободе воли великую тайну. Малбранш так и говорит: *la liberté est un mystère* *. И это, нужно думать, правда. Всякая попытка постичь, исчерпать до конца идею свободы, т. е. всякая попытка снять с нее то таинственное облачение, в котором она всегда являлась лучшим представителям философской и религиозной мысли, приводит только к иллюзии разрешения и, рано или поздно для всякого пытливого ума, казнится глубоким и мучительным разочарованием. О свободе воли нельзя говорить (как и обо всем, что касается первых и последних истин) на языке чистых, освобожденных от противоречий понятий, если хочешь достичь хоть некото-

рой адекватности между формой и содержанием своей речи. Приходится либо упрощать, т. е. исказить до неузнаваемости действительность, либо разрешать себе неизбежные, граничащие с парадоксом, противоречия, либо, по примеру Платона, призывать на помощь мифы. Либо, и это, по-видимому, наиболее правильный выход, — не брезгать ни противоречиями, ни мифами. Надо сказать себе раз навсегда, что все наши понятия, как бы мы их ни строили, — о двух измерениях, в то время как действительность имеет три и больше измерений. Нельзя поэтому, когда говоришь о свободе воли, исходить из такого частного случая, как тот, на который указал Буридан. Еще меньше можно полагаться на общий принцип: нет действия без причины. Между «свободой воли» буриданова осла, или даже не осла, а человека, стоящего пред соответственной дилеммой, и бл. Августином, спасающим свою душу, или Платоном, размышляющим о смерти Сократа и жребии праведника, разница до того велика, что сводить все эти случаи к одной проблеме — значит иметь глаза и не видеть, иметь уши и не слышать. И понятие, которое захватило бы в себя Августина и Платона и всех колеблющихся пред предстоящим решением и принимающих решение людей и животных, неслышанно превысило бы предел своей власти и компетенции. Этого превышения власти, столь обычного в философии, нужно больше всего остерегаться тем, кто еще не перестал думать, что философия, хотя она никогда не давала и никогда не даст окончательных ответов на поднимаемые ею же вопросы, все же — подобно искусству и религии — есть то, что человечество справедливо всегда ценило как свое лучшее достояние. Конечно, философские решения проблем преходящи. Я даже надеюсь, что уже недалеко то время, когда философы добудут себе привилегию откровенно признаваться, что их дело вовсе не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно менее естественной и как можно более таинственной и проблематической. Тогда и главный «недостаток» философии — огромное количество вопросов и полное отсутствие ответов — уже не будет недостатком, а превратится в достоинство*.

XXIX

Вопросы и ответы. Предлагать вопросы еще не значит спрашивать. Предложить вопрос может и попугай. И, в известном смысле, все люди на девять десятых попугай. Говорить — говорят, но под их словами ничего не скрывается. Так что, если кто-нибудь спрашивает, что такое время или что такое вечность, даже что такое добро или смерть, не следует думать, что он куда-то «стучится» и что, стало быть, если правду говорит Писание, ему должно открыться. Он вовсе не стучится, он только произносит слова. «Стучаться» дело нелегкое, очень нелегкое, и все мы только в редких, необычайно редких случаях «стучимся». Оттого, может быть, нам и не открывают. Даже древние, блаженные мужи и те часто предпочитали стучанью рассуждения. А теперь, когда в нашем распоряжении столько книг и в каждой книге собрано столько готовых идей, кому охота за свой страх допытываться? Тем более, что и Писанию никто не верит. Все убеждены, что не откроется, сколько бы ни стучались, что и открывать-то некому. И потому люди предпочитают строить остроумные комбинации из старых идей, вместо того чтобы думать и искать, т. е. делать то огромное напряжение, при котором только и рождаются вопросы, заслуживающие ответов.

XXX

Познай самого себя. Мы часто слышим: «этот человек себя не знает, а я его знаю». И в самом деле, сплошь и рядом человек даже и не пытается сам познавать себя. Другие могут о нем сказать, что он добрый, вспыльчивый, одаренный, умный, смелый, тонкий, находчивый и т. д., а он сам, если бы его спросили, ничего бы о себе не мог сказать. Соответственно этому посторонний наблюдатель вернее предскажет поступки его. Выходит, что другие люди лучше знают человека, чем он сам себя знает, хотя он сам непосредственно видит и чувствует себя, а другим не было дано ни разу заглянуть в его душу. Как же случилось, что тот, кто не видел, — знает, а тот, кто видел, всегда видит, — не знает. Парадокс, бессмыслица — но отрицать этого никто не может: видевший меньше знает, чем невидевший. Парадокс, по-моему, чрезвычайно, исключи-

тельно любопытный. Вдумавшись в него, мы, может быть, узнаем кое-что новое о «сущности» знания. Очевидно — чтобы знать, нужно не видеть, нужно только «судить», т. е. выносить приговоры по чисто внешним признакам. Оттого-то знание всегда было знанием общего, наверху лежащего, поверхностного, т. е. прикрывающего действительность. На самом деле природа устроила так, что один человек совсем и не замечает, даже *не смеет* знать другого. Каждый из нас навсегда скрыт от посторонних глаз в абсолютно непроницаемой оболочке своего тела. И те, что предсказывают наши поступки, совсем не знают, не могут да и не хотят знать нас. Сказать про человека храбрый, умный, благородный и т. д. значит на самом деле ничего про него не сказать. Это только значит оценить его, измерить и взвесить его значение по принятым с незапамятных времен масштабам, т. е. «судить» его. Когда для нас человек умен или глуп, храбр или труслив, щедр или скуп, он себе самому не представляется ни умным, ни щедрым. Для него, непосредственно себя воспринимающего, все эти категории и масштабы просто не существуют. У него нет категорий для познания, для знания себя: они ему не нужны. Поскольку он, как космическое и общественное существо, обязан применять их, они его тяготят и даже уродуют. Основная черта каждого человека есть непостоянство, и привилегией непостоянства он больше всего дорожит: непостоянство ведь есть жизнь и свобода. Но для других непостоянство в ближнем совершенно невыносимо. И даже для самого человека его непостоянство — самое опасное свойство. Все упражнения, все воспитание «души» сводится к тому, чтобы привить себе твердые навыки, создать себе то, что называется характером. Даже искусство требует школы. Чтоб стать виртуозом, нужно решиться ограничить свои интересы только одной какой-нибудь областью, т. е. воспитать в себе постоянство. И все люди, волей-неволей, становятся в большей или меньшей мере специалистами, т. е. отказываются от многого, чтобы добиться малого и хоть как-нибудь просуществовать. «Познание себя» сводится к тому, чтоб, игнорируя, подавляя в себе все непостоянное, свободное, изначально божественное, подчинить себя исторически создавшимся правилам и масштабам, так что «познай самого себя», вопреки древним, вовсе не есть заповедь Бога*. По заповедям Бога, познавать себя вовсе не нужно, даже и нельзя. Бог, как известно из Библии, запретил первому человеку есть плоды от дерева

познания. И когда наши прародители, нарушив заповедь, вкусили запретное яблоко, что с ними, в сущности, стало? Они устыдились наготы своей! Пока они не «познали» — они и не стыдились наготы, они любовались ею, а не «судили» ее. Их бытие не подлежало внешнему суду, они вообще и сами себя не судили, и никто их не судил. И тогда не было наготы, а была красота. Но пришло «познай себя» — и начался «суд». Ясно, что правило «познай самого себя» есть правило человеческое. Смысл его в том, чтоб каждый ценил и мерил себя так, как его ценят и меряют окружающие люди. Т. е. чтоб он не чувствовал себя таким, какой он на самом деле, а рассматривал только свое изображение, как оно отражается на поверхности бытия, т. е. интересовался не своим Ding an sich, выражаясь языком Канта, а только своим «явлением». И в течение веков общественность добилась своего. Человек, принужденный всегда «познавать себя», т. е. рассматривать только свое изображение, научился видеть свою «сущность». Ему уже в себе, как и в других, доступно только явление, только являющееся. И, если бы он захотел теперь взглянуть на свое действительное я, он бы не посмел отважиться даже себе самому рассказать то, что ему открылось: до такой степени его я как Ding an sich оказалось бы не похожим на то «являющееся» я, о котором все другие знают так много и о котором он привык «знать» только то, что знают другие. Настоящее его я показалось бы ему и уродливым, и бессмысленным, и безумно страшным. Он бросился бы от него к «являющемуся» я, которое даже и пред несправедливым и корыстным судом других все же не так беспощадно обличается, как наше действительное я, совершенно ни с чем не сообразное и не похожее ни на что из того, что мы обычно считаем должным и законным. И, по-видимому, не только наше знание о своем я, но и всякое знание наше есть знание только являющегося. Весь мир для нас только «объект», который никогда не сливается с субъектом, даже в тех философских воззрениях, которые ставили себе главной задачей снять перегородку, отделяющую субъект от объекта. Такое «знание», где познаваемое не является объектом, где есть только субъекты, противно человеческой грешной природе. Мы и самую природу «облагородили» — заставили ее смотреть в наши зеркала. И кто знает? Может быть, такое превращение Ding an sich в явление и имеет свой смысл в мировом процессе. Вещь в себе — только «материя», темное, грубое, косное, и она, как и всякий материал,

подлежит обработке и обрабатывается во времени, в истории. И соответственно этому знание вовсе не должно «углубляться» в сущность предмета, и задача метафизики не извлекать до срока на поверхность всего того, что таится в глубине? Субъект должен быть на положении объекта, пока «не придет срок», пока он не отшлифуется настолько, чтобы не было нужно скрываться под покровом чуждых ему «форм»? Нитше, к примеру, уже не побоялся вызвать наружу blonde Bestie *, которую так настойчиво преследовали люди с сотворения мира, — и, может быть, вновь наступит тот день на земле — или не на земле, — когда blonde Bestie перестанет искать тьмы и «стыдиться своей наготы». Не нужно будет ничего скрывать и прятать, как то приходится сейчас делать. Все равно будет подлежать знанию, и знания наши будут не суждения, не судом всех над одним и одного над самим собой, а простым, свободным, не осуждающим постижением. «Вещь в себе» предстанет в своем природном виде, и люди забудут о том, что когда-то ей разрешалось только «являться» и что самое бытие ее ставилось под сомнение.

XXXI

«Бессознательное». Иногда небольшая, чисто внешняя удача совершенно меняет настроение, а вместе с настроением и мировоззрение человека. Разум так же легко подкупить, как и душу человека. И, главное, разум никогда не замечает, что его подкупили. Он начинает ясно и отчетливо видеть там, где вчера еще ничего не различал, и уверен, как всегда, что он только делает свое «объективное» дело, по своим собственным, ему одному свойственным законам. Потом удача сменяется неудачей, разум растеривает свои видения и опять-таки не подозревает, в чем дело. Все продолжает быть уверенным, что он регистрирует, бесстрастно описывает. А он только выявляет надежды и опасения души, которая умеет лишь отдаваться своим состояниям, а считать, мерить, взвешивать, сопоставить настоящее с прошлым и будущим либо не умеет, либо не хочет. Но если душа подвержена страстям, если разум не умеет справиться с душой и подчиняется ей — то где же искать вечных истин? Или их и не нужно? Здесь, на отмели времен, и так обойдется, а «там» — если для человека есть «там» — и душа будет крепче, и разум догадливей, а может быть, и истина более

доступной и сговорчивой... Или — другой вывод: нужно, отказавшись от традиционной предпосылки, перестать возвеличивать «бесстрастие» и считать свободу от желаний основным свойством, самой сущностью высшего существа, разрешить страстям открыто делать свое дело. Тогда получится, что душа вовсе уже не такая дурная, как обычно кажется, и разум не так уже неразумен и слаб и не так уже легко дается в обман, как нас приучили думать «тонкие» знатоки человеческой психики. Тогда философия, может быть, вздохнет свободней. И уже не логику, а психологию будет считать онтологией. И психологии вернет душу, настоящую, живую душу, с ее страстями, радостями, упованиями — словом, со всей той «чувственностью», которую так долго и так напрасно гнали и преследовали лучшие представители человеческого мышления... Вдруг «последнее» станет «первым». Даже высшее существо окажется «страстным» и не только не будет стыдиться своих страстей, но будет видеть в них первый признак одушевленности и жизни. И тоже «вдруг» пойдем мы наконец загадочные слова Библии: создал Бог человека, по образу и подобию Своему...

XXXII

В начале было слово. Если правду говорит Платон, если философия есть не что иное, как приготовление к смерти и умирание, то мы не вправе ожидать от нее успокоения и радости. Наоборот, что бы мы ни говорили и как бы мы ни думали о смерти, под всеми нашими словами и мыслями будет всегда скрываться огромная тревога и величайшее напряжение. И чем глубже мы станем погружаться в мысль о смерти, тем больше будет расти и наша тревога. Так что философия имеет своей последней задачей не построение системы, не обоснование нашего знания, не примирение видимых противоречий в жизни — все это задачи положительных наук, которые, в противоположность философии, служат жизни, т. е. переходящим нуждам, а о смерти, т. е. о вечности не думают. Задача философии — вырваться, хотя бы отчасти, при жизни от жизни. И подобно тому, как человек с плачем рождается на свет или с криком пробуждается от мучительного, кошмарного сна, так и переход к смерти от жизни должен, по-видимому, сопровождаться бессмысленным, отчаян-

ным усилием, адекватным выражением которого будет тоже бессмысленный, отчаянный крик или безумное рыдание. Я думаю, что такого рода «пробуждения» знали многие философы. И даже пытались об этом рассказать. И художники немало об этом говорили — вспомните Эсхила, Софокла, Данте, Шекспира — в наши дни Достоевского и Толстого. Но говорили, конечно, «словами». А «слово» обладает загадочной силой пропускать через себя только то, что годится для жизни. Слово было для жизни и изобретено: чтоб скрывать от людей тайну вечного и приковывать их внимание к тому, что происходит здесь, на земле. Сейчас же после сотворения мира Бог позвал человека и велел ему дать имена всем тварям*. И когда имена были даны, человек этим отрезал себя от всех истоков жизни. Первые имена были нарицательные: человек называл, нарицал вещи, т. е. определял, что из вещей и как он может использовать, пока будет жить на земле. Потом он уже не мог больше постигнуть ничего, кроме того, что попало в их название. Да и не хотел, нужно думать: ему казалось, ему продолжает казаться, что главное, существенное в вещах это то, что в них есть общего и чему он дал имя, название. Даже в людях, даже в самом себе он ищет «сущность», т. е. опять-таки общее. Вся наша земная жизнь сводится к тому, чтоб выдвинуть общее и растворить в нем отдельное. Наше социальное существование — а ведь человек принужден быть животным общественным, ибо богом он быть не может, а зверем быть не хочет, — обрекает нас заранее на участь «общего бытия». Мы должны быть такими, какими нас соглашается принять окружающая нас среда. «Среда» не выносит бессмысленного крика или безумного рыдания, и мы, даже в самые трудные минуты совершенной безнадежности, делаем вид, что нам несколько не трудно, что нам очень легко. Мы и умирать стараемся красиво! И это лицемерие считается высшею добродетелью! Конечно, при таких условиях люди не могут и мечтать о «знании», и то, что у нас считается знанием, есть только своего рода *mimicry*, посредством которого наше временное совместное существование делается наиболее легким, приятным или даже возможным. Что бы это была у нас за жизнь, если бы те, которые, как Гамлет, почувствовали, что время вышло из своей колеи*, могли бы и всех остальных людей вышибать из колеи! Но, повторяю, заботливая природа, давши людям с «самого начала» «слово», устроила так, что, что бы человек ни говорил, до слуха ближних

доходят только полезные или приятные для них сведения. А крики, стоны, рыдания — люди не считают их выражением истины и всячески «погашают» их: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* *. И в самом деле — людям нужно только понятное. То же «непонятное», которое выражается в криках, нечленораздельных звуках или иных, не передаваемых словом «внешних» знаках, уже относится не к людям. Есть, должно быть, кто-то гораздо больше восприимчивый к слезам и стонам, даже к молчанию, чем к слову, кто видит в несказанном больше смысла, чем в ясных и отчетливых, обоснованных и доказанных утверждениях... Но философия — мы ведь о ней начали говорить, — философия прислушивается только к тому, что ценят живущие обществами люди, или к тому, что направлено к последнему «единому», ни в чем не нуждающемуся и потому не понимающему человеческой нужды существу? Что думал об этом Платон, когда говорил об умирании и смерти, о бегстве от жизни? Что думал об этом Плотин, когда экстаз уносил его в иной мир, где он забывал даже о школе, учениках и «знаниях», накопленных школами? И может быть, чтоб девизом философии стало: *non intelligere, sed ridere, lugere, detestari* *?

XXXIII

Достоевский и бл. Августин. Бл. Августин ненавидел стоиков, Достоевский ненавидел наших либералов. На первый взгляд, ничем не объяснимая странность. Оба убежденные христиане, оба так много говорили о любви, и вдруг — такая ненависть! и к кому, главное? к стоикам, проповедовавшим самоотречение, больше всего в мире ценившим добродетель, и к либералам, тоже чтившим добродетель превыше всего. Но факт все же остается фактом: Достоевский с пеною у рта говорил о Стасюлевице и Градовском *, Августин не мог спокойно называть имени Регула или Муция Сцевола, стоиков до стоицизма, и даже Сократ, возведенный на пьедестал античным миром, казался ему страшилищем *. Очевидно, и Августина, и Достоевского выводила из себя и пугала одна мысль даже о возможности таких людей, как Сцевола или Градовский, людей, способных любить добродетель ради нее самой, способных в добродетели видеть самоцель. Досто-

евский в «Дневнике писателя» открыто говорил, что единственная идея, которая может вдохновлять человека, — это идея о бессмертии души. Слово идея имеет самые различные значения: в философии чаще всего говорят о платоновских идеях. Однако Достоевский употреблял это слово совсем в ином значении. Теоретическая философия была ему совсем чужда, но несомненно, что, если бы он знал Платона в том истолковании, какое ему теперь принято давать, он его возненавидел бы не меньше, чем Градовского и Стасюлевича. У Платона Сократ не раз утверждает, что идеалы человеческие остаются неизменными независимо от того, смертна или бессмертна наша душа. Достоевский же полагал — и в этом основной пункт его расхождения с либералами, что если нет загробной жизни, то невозможно, даже бессмысленно быть добродетельным. Оттого-то он и ненавидел либералов, что они всей своей жизнью доказывали противное. В бессмертие души не верили, а за добродетель готовы были в огонь и на плаху идти! По той же причине и Августин говорит с таким почти суеверным отвращением о стоиках и все готов им простить, кроме добродетелей: *virtutes gentium splendida vitia sunt* — добродетели язычников только блестящие пороки*. Пока добродетель считалась лестницей, хотя бы крутой и бесконечно трудной, в иной, лучший мир, ее можно принять. Но, если она довлеет себе, если она — чистая идея, самоцель — лучше совсем тогда не жить на свете. По-видимому, у Достоевского не было твердой уверенности в том, что он прав, т. е. что душа на самом деле бессмертна. А ему именно эта уверенность нужна была, ему недостаточно было обладать идеей о бессмертной душе. Да, по правде сказать, идея о бессмертии души вовсе не есть идея. Т. е. она сама по себе не существует, ей служить нельзя. Она сама должна служить. Так что если, например, справедливость называть идеей — то это, конечно, совсем в ином смысле, чем тот, который придавал этому слову Достоевский. Можно сказать: *pereat mundus, fiat justitia**, или *fiat veritas**. Справедливость или истина хотят осуществить свои права, а там погибнет или не погибнет мир — дело второе. Достоевский же стремится наделить правами бедную, одинокую человеческую душу. Душа у него хочет «быть» во что бы то ни стало и вступает в спор с другими претендентами на бытие — главным образом с идеями. *Inde ira* или, вернее, бесчисленные *irae** и Достоевского,

и бл. Августина. Идеи требуют права на бытие себе, Достоевский и Августин, добросовестные и страстно заинтересованные защитники «душ», требуют это право себе. И всякому, думаю, видно, что поделить «бытие» и помирить враждующие стороны абсолютно невозможно. Предикат «быть» неделим. Достанется он идеям — душам нужно отказаться от бессмертия, достанется он душам — идеям придется перейти на невыносимое для них положение относительных, а то и совсем призрачных существ. И с той и с другой стороны хотение такое безудержное, такое страстное, что борьба становится борьбой на жизнь и на смерть. Августин учил уже о принудительном обращении неверующих, да и Достоевский был недалек от того. Ведь на стороне либералов и стоиков вся положительная наука, даже почти вся философия — так что «аргументами» Достоевский и Августин не располагали. Ученые без всякого труда соглашались признать душу столь же, даже еще больше смертной, как и тело, они обычно этим вопросом даже не интересуются, а философы если что и допускают, то разве только идею о бессмертии души, т. е. гнут все же в сторону либералов, ибо для них идея о бессмертии души нисколько не отличается от всех других идей: она существует для себя и только для себя. Иначе говоря, можно принять идею о бессмертии души, даже если и душа смертна. Августин и Достоевский были очень чуткими людьми, и обмануть их нелегко было. Они знали, чего добивались, и не шли ни на какие соглашения. Они возмущались, сердились, негодовали, осыпали своих противников угрозами и бранью, не останавливались даже пред клеветой. Но что же им было делать? Они понимали, что «доказательств» у них нет и быть не может: в споре о *правах* доказательства бессильны. Они помнили заветы старого еврея, апостола Павла, от имени и от лица которого они говорили. Враг ловок, искусен, жесток и бдителен. Поддашься ему — всему конец. Предикат бытия достанется навсегда идеям и даже мертвой материи. Нужны не доводы и любовная готовность к примирению, а удары и крайняя степень вражды и ненависти. Так выковалось страшное оружие средневековья: *Anathema sit* *. Пятнадцать веков защищали им люди то, что им было дороже всего. Теперь оно обветшало, им уже нельзя больше пользоваться. Чем заменить его? Или дело Достоевского и Августина погибло в тот день, когда *anathema sit* выпало из их рук?

XXXIV

Исторические перспективы. Самые сильные и крепкие люди способны напрягаться только до известного предела, а там — силы их покидают и они изнемогают. Про Сократа рассказывали, что он 24 часа стоял неподвижно на одном месте, размышляя о чем-то*. И это уже граничит с фантастическим, с чудесным. А на 48 часов и Сократа не хватило бы! Человеку нужно уснуть, отдохнуть от напряжения, стало быть, прервать работу. Это чувствуется во всех произведениях человеческого творчества. Везде следы мозаичности, везде начала, продолжения, но нигде нет конца. Та законченность, которая нам дается, — есть только законченность видимая, внешняя, когда обманывающая, а когда даже и не обманывающая. Люди уходят из мира, начав что-то, и часто *очень важное и значительное*. Где же они кончают начатое? Если бы историки задавались таким вопросом — иначе писалась бы история, если бы философы над этим задумывались — философия истории Гегеля не казалась бы им откровением.

XXXV

Корысти. Мы мыслим, чтоб действовать, и потому познание у нас условное, не адекватное, даже обманывающее. Чтоб добиться истинного познания, нужно освободиться от утилитарных целей, не стремиться к пользе, забыть о «действиях», а воспринимать все «бескорыстно». «Бескорыстно» — старое слово, воспетое Кантом и Шопенгауэром. Но как отделаться от привычки, ставшей, в течение миллионов лет существования человечества, нашей второй природой? Путем сознательного, т. е. на корысти же вспоенного мышления? Разве не ясно, что тут самообман неизбежен? Корысть возьмет свое, да еще заставит считать себя бескорыстной — самой истиной. Значит, одно из двух: либо помощь придет *извне*, как дар от «случая», придет от «события», либо нужно отказаться навсегда от какого-нибудь иного знания, кроме такого, которое в самой своей сущности определяется узко практическими целями. Правда, возможно еще такое допущение: знание не только не может, но и не хочет, не должно быть бескорыстным. Т. е. возможно, что существу бескорыстному, т. е. такому, которому ничего не надо либо по-

тому, что у него все есть, либо потому, что оно абсолютно ко всему равнодушно, вовсе и не свойственно иметь знание. Такое существо ἐπτάκεινα νοῦ καὶ νοῦσσεως*. Стало быть, наше различие между чистым и практическим знанием просто лишено всякого смысла. Нужно различать знание только по роду и характеру поставленных себе человеком интересов. Вопрос, в чем его корысть, в чем он видит свою пользу. Ибо, как сказано в Писании, где твое сокровище, там и твое сердце*. И вот, пока «сокровище» человека в видимых и достижимых благах — у него одно знание. Когда видимое опостылеет и недостижимое станет предметом заветных исканий, явится и другое знание. А почему видимое постылеет, почему недостижимое, к которому человек прежде был равнодушен, вдруг безраздельно овладевает им, как возможны и какой смысл имеют такого рода превращения — это уже иной вопрос, который философия с тем большим упорством обсуждает, чем несомненнее становится для нее полная невозможность дать на него сколько бы то ни было удовлетворяющий ответ.

XXXVI

Переоценка. Если бы Моцарт родился в бедной крестьянской семье, его гений был бы и ему самому и всем его близким в тягость. С него требовали бы «работы», а на какую работу, с точки зрения трудового крестьянина, годится хилый и слабый мальчик, к тому же еще вечно рвущийся к музыке? Ему пришлось бы жить в нищете, холоде, голоде и всеобщем презрении. И умереть в неизвестности. Но, если бы случайно кто-нибудь из образованных людей увидел маленького Моцарта и, угадав его истинное призвание, вырвал его из крестьянской среды и перенес в барскую — как бы сразу изменилось его значение: то был ничтожным, никчемным, презренным — а теперь вдруг стал всем нужным, лучшим, несравненным. Для нашей черной, мужицкой, человеческой работы Моцарты не годятся. Они нам кажутся праздными, нудными, бессодержательными. Но где-нибудь в иных «условиях», в иной среде они как раз нужнее других. Где-нибудь, быть может, ждут их, и ждут с нетерпением. Надоевшая всем старая дева, раздраженная, изнервничавшаяся ведьма, вроде Ксантиппы, неудачный претендент — мы хотим от них избавиться, они нас утомляют. Но в ином месте их

ждут! Там их «недостатки» будут считаться достоинствами. Их праздность, неуравновешенность, непостоянство, крайняя возбужденность — все то, что мешало им занять почетное место среди нас, — там это будет способствовать новому творчеству и очаровывать всех. И как мы будем удивлены, когда узнаем, что для этих «последних» уготовлены там «лучшие награды»! И как досадно нам будет, что мы здесь не рассмотрели их дарований! И как.., впрочем, будет: сколько ни говори, мужиков все-таки не убедишь, что Моцарт — Бог. Да Моцарт и сам того не знает и этому не поверит...

XXXVII

Анамнезис. Аристотель утверждает, что требовать доказательств всех утверждений есть признак философской невоспитанности*. Едва ли с этим можно спорить. Но вот вопрос: кто решает, когда нужно, когда не нужно требовать доказательств? Неподвижность земли когда-то не требовала доказательств: казалась самоочевидной истиной. Закон противоречия сейчас предъявляет притязание на привилегию свободы от доказательств. Аристотель даже полагает, что закон противоречия и не может быть доказан: можно только показать, что отвергающие его неизбежно запутываются в безысходных противоречиях. Ну, а как быть с анамнезисом Платона? Требуется тут доказательства? Что доказать тут ничего нельзя — это факт. Когда человек рождается на свет — это я уже не от Платона узнал, — с неба слетает ангел и прикасается указательным пальцем к его верхней губе, и тогда он сразу забывает все, что знал в прежней жизни. На верхней губе человека и след остается от пальца ангела. Если это действительно так, если ангел нарочно слетает с неба, чтоб человек забыл о своей прежней жизни, — как возможно это доказать? Угадать еще можно. Допустимо тоже, что иной раз ангел недостаточно добросовестно выполнит свои обязанности, и человек, хоть и забудет подробности своей прошлой жизни, но по крайней мере сохранит воспоминание, что он однажды уже жил какой-то жизнью. И, если у него доказательств не потребуют, у людей будет истина много более важная и значительная, чем закон противоречия. А если потребуют — истины не будет. Теперь дальше: закон противоречия люди отстаивали, а анамнезиса отстаивать не могли или не захотели. Но вот какая история

вышла с Кантом! Закон противоречия для него оказался помехой. Он сам пишет — в известном письме к Гарве, — что от догматической дремоты пробудили его не размышления о Боге и т. д. — а замеченные им антиномии разума*. Т. е. он спал, как и полагается спать человеку в этой жизни, и не мог пробудиться до тех пор, пока вдруг не почувствовал, что закон противоречия, вопреки уверениям и уверенности Аристотеля, неприменим даже и в нашей земной жизни. Проснулся, но сейчас опять уснул. Такова уже, видно, судьба человека: пока он живет на земле, он не просыпается настоящим образом. Время от времени жесткое ложе и неудобное положение заставляют его шевелиться. И ему кажется, что он проснулся. Но это только ему снится, что он проснулся. С антиномиями и без антиномий, с размышлениями о Боге и без размышлений человек не может побороть постоянно одолевающей его дремоты. Ждет ли его толчок, который приведет его к последнему пробуждению? Этот толчок — есть смерть?

Или еще до смерти человеку нужно хоть на мгновение проснуться? По-видимому, нужно — и это бывает тогда, когда некоторые недоказанные и противоречащие всему нашему «опыту» истины врываются в его сознание и отстаивают занятое ими место с той непреклонной настойчивостью, которая исключает всякую возможность спора и борьбы с ними. Тогда люди не спрашивают Аристотеля и перестают проверять себя испытанными критериями истины. Они просто знают что-то новое, и еще знают, тоже вопреки Аристотелю, что вовсе не то знание есть истинное, которое можно всем передать, которому научить можно. И такое знание, конечно, нужно. Но — не оно самое главное.

XXXVIII

Очередная задача философии. De omnibus dubitandum, во всем нужно усомниться, учил Декарт. Легко сказать — но как это сделать? Попробуйте усомниться, например, в том, что законы природы не всегда обязательны: ведь, в конце концов, может случиться, что природа сделала для какого-нибудь камня исключение и он не подлечит закону тяготения. Но как найти тот камень, если бы у вас хватило решительности допустить такую возможность, даже если бы вы знали наверное, что один такой

камень есть. Или допустить, вопреки принятому мнению (которому, по Декарту же, ни в чем доверять нельзя), что предметы тяготеют к центру земли не в силу естественной необходимости, а добровольно. Боятся, скажем, одиночества и теснятся друг к другу, как овцы ночью. И вот, приняв такое предположение, начать серьезно убеждать какой-нибудь чурбан, чтоб он отказался на будущее время подчиняться «законам». Доказывать ему, что из этого ничего дурного не выйдет, что если он проявит свою волю, то выйдет только одно хорошее, что он из чурбана превратится в сознательное, одушевленное существо, и не через миллиард лет, как ему сулит теория естественного развития, а очень скоро, сейчас, и притом не просто в сознательное существо, а в царя природы — в человека, в гениального человека — Платона, Шекспира, Микель Анджело. Если доказательства не помогут — просить, ласкать, грозить ему. Украсить его: сделать ему человеческие глаза, золотые усы, серебряную бороду. Ведь художники этим занимаются. Возьмут безобразную глыбу и насильно вобьют в нее какую-нибудь дивную, божественную мысль. И камень начинает говорить, почти что дышать — может, даже чувствовать. Во всяком случае с такими одушевленными камнями возможно иной раз более глубокое и осмысленное общение, чем с людьми. И все же если бы какой-нибудь чудака стал приставать к камню с угрозами, просьбами, убеждениями — плохо бы ему пришлось, сколько бы он ни ссылался на Декарта, *de omnibus dubitandum* и какую угодно замысловатую философскую аргументацию. Не спасли бы его даже крупные научные заслуги в прошлом. И главное, не только не спасли бы от гнева ближних, но и от собственного презрения. В какой бы ужас пришел от себя человек, если бы вдруг застал себя на таком занятии, как беседа с неодушевленным предметом! Правда, Франциск Ассизский и с волками, и с птицами, и с камнями разговаривал. Правда, что и художники позволяют себе то же и творят чудеса. Но все же хоть благодаря магической силе разума камни и говорят и дышат, однако дальше метафор дело до сих пор не продвинулось. Демонстративно отказаться от соблюдения установленного порядка пока еще ни один камень не дерзнул. Может быть, потому, что художникам не пришлось в голову добиваться таких уступок? Да, пожалуй, это и не их дело. Как ни неприятно взваливать на бедных философов новую тяжесть, но совершенно очевидно, что если на ком

и лежит обязанность расшевелить и взбунтовать мертвую природу, то именно на них. Ибо кто, если не они, в течение тысячелетий так красноречиво проповедовали рабство и смирение? И как могут они иначе искупить свой великий грех?

XXXIX

Золотое руно. Наука видит свою задачу в отыскивании невидимых идеальных связей между вещами, иначе говоря, в объяснении того, что происходит в мире. И так углублена в свое дело, что совсем не интересуется «открытиями», даже не верит, чтобы могло быть в жизни что-нибудь такое, чего еще никто не видел и не слышал. Идти в Индию за Александром Македонским, или плыть за Колумбом на запад, или — нужно, пожалуй, извиниться, прежде чем сказать, — в Колхиду с аргонавтами за золотым руном, за евреями в обетованную землю: сейчас кажется, что ученому, тем более философу, неприлично даже в шутку говорить о такого рода задаче. Какие там Колхиды и обетованные земли! Это все упования древних и невежественных людей. Но ведь через три тысячи лет мы будем казаться нашим потомкам не менее древними и не менее невежественными, чем нам представляются евреи и аргонавты. А через тридцать тысяч лет — если мир доживет до того времени, — пожалуй, выяснится, что чаяния и предчувствия древних свидетельствовали в большей мере об их близости к истине, чем наши ученые обобщения.

XL

Истина и добро. Спиноза в своей «Этике» (part. IV, prop. LXVIII) говорит: «si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent»*. Это великая истина, возвещенная еще в Библии пророком Исаией и апостолом Павлом*, но не принятая человеческой мудростью. И действительно, если бы люди рождались свободными, у них не было бы понятия о добре и зле. К сожалению, Спиноза ослабляет значение высказанного им, напоминая тут же, что «illum liberum esse, qui sola ducitur ratione»*. А нужно было бы идти до конца

за Библией и прибавить еще: *si homines liberi nascerentur, nullum veri et falsi conceptum formarent*, т. е. что, если бы люди рождались свободными, они так же мало нуждались бы в различении истины от лжи, как добра от зла. Это значит, что существо, свободное от тех ограничений, которые выпали на нашу долю в силу исключительных условий жизни на земле (опять напомним библейское сказание о грехопадении — ведь учение Исаии и ап. Павла есть только истолкование этого сказания), даже не подозревало бы, что есть истина и ложь, как не подозревало бы, что есть добро и зло. Или лучше сказать: не было бы ни лжи, ни зла, и стало быть, ни истины, ни добра. По-видимому, и Платон так думал, когда говорил θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι, ἔστι γάρ — никто из богов не философствует и не стремится стать мудрым, ибо они уже мудры*. И точно, боги не философствуют и не стремятся к мудрости. И не потому даже, что они *уже мудры*, а потому, что многое, без чего мы не можем существовать, им не нужно — напр., деньги, оружие, кров и т. п. Не нужно им различать добро от зла: для богов все добро. И нелепо сказать про Бога, что он *sola ducitur ratione*. Для него не существуют ни моральные санкции, ни разумные основания, он не нуждается, как смертные, в основании, в поддержке, в почве. Беспочвенность — основная, самая завидная и наиболее для нас непостижимая привилегия божественного. Стало быть, вся наша моральная борьба, равно как и разумные искания — раз мы признаем, что Бог есть последняя цель наших стремлений, — рано или поздно (скорее, конечно, поздно, очень поздно) приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума. Истина и добро, плоды с «запретного» дерева, — для ограниченных существ, для изгнанников из рая. Знаю, что осуществить на земле этот идеал свободы от истины и добра невозможно — вернее всего, и не нужно. Но предчувствовать последнюю свободу человеку дано.

Пред лицом вечного Бога падают на наши устои и рассыпаются все наши почвы, подобно тому как в бесконечном пространстве предметы — это уже мы знаем — теряют свою тяжесть, а в бесконечном времени — это мы, вероятно, когда-нибудь узнаем — свою непроницаемость. Ведь тяжесть казалась людям еще не так давно столь же неотъемлемым свойством вещей, как и непроницаемость.

XLI

Из книги судеб. В вечности, в беспредельности времен и пространств наше сознающее живое существо претерпевает колоссальные изменения и становится совсем не тем, чем оно было в условиях земного ограниченного бытия. Многое отпадает, многое приращается. Что казалось наиболее важным, становится второстепенным или теряет всякое значение, и наоборот, то, что значения не имело, — выдвигается на первый план. Сейчас нам кажется пустяком, что мы случайно задавили попавшего нам под ноги муравья или спасли упавшую в воду божью коровку, но кажется необычайно важным, что в «мировой борьбе» разбита Германия. Но в другой перспективе может оказаться, что раздавленный муравей или спасенная божья коровка важнее, много важнее, чем великая культурная страна. Это кажется парадоксом? Еще бы! Но разве тако-го не было никогда на земле даже? А потом разве не парадокс бесконечное прошлое, бесконечное будущее, нам совершенно не известное, и это «известное», но неуловимое настоящее, ущемленное между двумя вечностями? Какая наивность требовать понятности от метафизических предположений. Непонятность их основная черта. И потому, конечно, мы не знаем, что следует в себе беречь для вечности, что искоренять. Рекомендуются искоренять «чувственность» и беречь идеи. Я думаю, что здесь дело гораздо сложнее, чем люди себе представляют, и как раз по поводу этого общего места философии, в свою очередь, позволю себе рекомендовать декартовское правило: *de omnibus dubitandum*, тем более что сам Декарт сомневался в чем угодно, только не в этом.

XLII

Метафизические истины. Говорят, что Аристотель не понимал Платона. Как это могло случиться? Мы, живущие через 2500 лет после Платона, знающие его мысли только по его сочинениям, относительно подлинности и хронологического порядка которых у нас нет точных сведений и которые написаны на мертвом, чуждом нам языке, — мы понимаем Платона, а Аристотель, современник, друг, ученик его, просидевший 18 лет «у ног» учителя, — он не понимал его! Явно, что не «не понимал», а не *принимал*

учения Платона, воспринимая его как нечто *иско́ни ему враждебное*. То, что учитель радостно приветствовал как благую весть, казалось ученику дьявольским наваждением. Платоновские «идеи» Аристотель отвергал главным образом потому, что видел в них *ненужное* удвоение мира*. Но это ненужное для Аристотеля представлялось Платону *самым нужным, самым важным и существенным*, τὸ τίσιώτατον, ради которого только и он сам, и все верные его последователи и шли к философии. Именно необходимо было удвоить мир: наряду с видимым миром, миром естественным, в котором торжество обеспечено грубой силой и где побеждают Аниты и Мелиты, найти еще один мир, мир сверхъестественный, в котором Сократ был бы мудрейшим и мудрый сильнейшим. Ведь только в таком случае Платон вправе был бы прославлять как истину то, что сказал Сократ своим судьям: «И вы, судьи, верьте в благость смерти и проникнитесь той последней истиной, *что с хорошим человеком не может произойти ничего дурного ни при его жизни, ни после его смерти и что боги никогда его не забывают*». (Апология 41d)*. В этом основа и корень учения Платона: с хорошим человеком не может произойти ничего дурного, οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδέν. Совершенно очевидно, что в «действительном» мире Аристотеля слова Сократа ложь и пустая болтовня, за которые, как ему, по-видимому, не раз говорили, его и побить мало. Только в том случае, если, кроме непосредственно всем доступного мира, есть еще один мир, притом мир самый главный и единственно действительный, Сократ мог не кривя душой сказать своим судьям то, что он им сказал. А Аристотель возмущается: ненужное удвоение! Кому нужно, а кому ненужное. Аристотель не был озабочен судьбой Сократа. Его забота была в ином, и миссия его на земле была иная, ибо на тайном совете природы он был предопределен к иной метафизической судьбе, чем Платон и Сократ. Тут, может быть, с особой наглядностью сказывается и ошибочность платоно-сократовского учения об общих понятиях. Общие понятия — не союзник, а самый опасный и коварный враг метафизики. Если Платона, Сократа и Аристотеля объединить в общее понятие «человек» — тогда конец всякой метафизике. Тогда все возражения, сделанные Аристотелем Платону, правильны, как правильно и его определение истины. Чтобы преодолеть Аристотеля, нужно прежде всего взорвать понятие «человек» и затем целый ряд других общих понятий: разум, добро, истина и т. д. Не может быть и речи

о человеке вообще, если метафизические судьбы разных людей различны, если один предназначен для мира эмпирического, а другой — для умопостигаемого и т. д. Есть Платон, Аристотель, Сократ, Александр Македонский, колю Александр Македонского, но каждый из них отличается от другого в гораздо большей степени, чем от носорога, павиана, кипариса или кочана капусты, может быть, даже от пня или скалы. Если метафизика возможна и поскольку она была возможна, она всегда черпала свои истины из таких «прозрений» — хотя никогда не признавалась в этом и не давала себе в этом отчета. Платоны удваивали действительность, и вторая действительность для них была истинной реальностью. Аристотели не хотели второй действительности — и она превращалась для них в призрак, в «ненужное».

XLIII

«Иррациональный остаток» бытия. Иррациональный остаток бытия, который так беспокоил философов уже в отдаленные времена пробуждения человеческой мысли и который так настойчиво и так бесплодно люди пытались «познать», т. е. разложить на элементы, присущие нашему разуму, — точно ли должен он внушать к себе столько страха, вражды и ненависти? Действительность нельзя вывести из разума, действительность больше, много больше, чем разум, — какая в том беда, почему человек усмотрел в этом беду? Если бы наша бухгалтерия обнаружила в балансе мироздания бесследные исчезновения — дело иное. Это значило бы, что кто-то у нас тайно похитил и похищает, быть может, что-нибудь для нас очень ценное и значительное. Но ведь при последнем счете обнаружен некий «остаток», «избыток» — и какой притом большой! Обнаружен невидимый и щедрый благодетель — гораздо более притом могучий, чем человеческий разум. И от этого благодетеля, столь щедрого на дары, мы — поскольку мы ищем «знания» — во что бы то ни стало хотим освободиться. Мы добиваемся даже в метафизике «естественного» объяснения: чтобы не было благодетеля. Отчего, из гордости? Или из подозрительности? *Timeo Danaos et dona ferentes?** Боимся что хоть и благодетель, и одаряет, но в конце концов превратится во врага и грабителя и все отнимет. Никому нельзя верить, ни на кого нельзя положиться, кроме как на себя самого? Не-

сомненно, что недоверчивость и подозрительность нашего разума есть главный источник рационализма. Если бы благодетель всегда благодетельствовал, всегда одарял — рационалистов бы не было, не было бы и скептиков, детей того же отца, что и рационалисты. Люди не были бы озабочены совсем методологиями и критикой способности суждения, а доверчиво и радостно воспевали красоту мира и великое могущество его Творца. Вместо трактатов *De intellectus emendatione* и рассуждений о методах у нас были бы псалмы, как у древних евреев, которые еще не умели считать и проверять. Но мы умеем считать, научились соображать. Мы говорим: одаряющий есть вместе с тем и отнимающий. Уже у греков главной темой философских рассуждений были γενεσις и φθορά, рождение и уничтожение. Творец создал вещи, дал им начало — но, как показывает опыт, все, что имеет начало, имеет и конец, притом такой обидный, горький, жалкий конец. У греков еще в дофилософский период явилась такая мысль, что человеку лучше всего было бы совсем не рождаться. То есть, чем жить, будучи осужденным на неизбежную гибель, лучше совсем не жить. И что если уже, не спрашивая нас, какая-то сила выбросила нас в этот мир, то лучшее, что для нас осталось, — это как можно скорее умереть. Не может быть, чтоб наша жизнь — вечное колебание между бытием и небытием — имела какую-нибудь ценность... Опыт показывает, что все, что имеет начало, — имеет и конец. Разум, который убежден, что знает еще *больше*, чем ему дает опыт, устанавливает *veritatem aeternam*: все, что возникает, *не может* не исчезнуть, все, что имеет начало, *не может* не иметь конца. А стало быть, уверенно заключает он, всякого рода дары, именно потому, что они дары, что их прежде не было, неизбежно будут отняты; они даются нам только на поддержание, во временное пользование. Единственно, что остается нам делать, — отвергнуть дары вместе с дарящим. И дары дурные, ибо будут отняты, и Дарящий — плох, ибо отнимает. Хорошо только то, что добыто собственными силами, что не подарено, а присвоено нам «природой вещей», т. е. тем, что не вольно ни давать, ни отнимать: «рук» нет, выражаясь метафорически. Оттого, вероятно, Плотин с таким гневом набросился в последней книге II-ой Эннеады на гностиков. Они обнаружили его собственную тайную мысль, но с гораздо большей отчетливостью и ясностью, чем ему хотелось. Иначе говоря, они были не только внутренне, но и внешне гораздо более по-

следовательными. У Плотина, как и у Платона, «бегство из мира» вовсе не обозначало отвращения к миру. И ему, конечно, многое «здесь» казалось отвратительным, и от многого он страстно желал избавиться. Но было и такое, от чего он ни за что не хотел отказываться, хотя бы и пришлось для этого самое материю передвинуть на ранг выше и признать за ней некоторое бытие. Сколько бы он ни рассуждал о ничтожности чувственных восприятий, сколько бы он ни доказывал, что «красота» лучше, чем прекрасные предметы — ибо предметы возникают и исчезают, а красота — вечна, — когда гностики предложили полное отречение от мира — Плотин вышел из себя. Мир этот, наш, видимый, воспринимаемый «чувствами» мир, испорченный прибавлением небытийного, лживого, темного и злого элемента материи, мир этот все же дивно прекрасен, и его Плотин, хотя он, как и все «чувственное», подвержен изменению и, стало быть, должен считаться имеющим начало и обреченным на конец, — не уступит и даже не побоится объявить его вечным, а гностиков, мир и его Творца поносящих, пригвоздить к позорному столбу... Но, спрашивается, во имя чего такая страшная борьба? Во имя объективной истины? Но ни Плотин, ни гностики не знали, конечно, наверное, вечен ли мир или возник во времени и уничтожится. «Доказательств» у них не было — не было даже тех эмпирических данных, добытых новейшей геологией и палеонтологией, на которых современная наука строит свою «историю мира». Но это отсутствие доказательств так же мало мешало Плотину утверждать свое, как и гностикам — настаивать на своем. Для гностиков «зло» в мире превышало красоту, и они думали: пусть уж лучше мир погибнет, только бы с ним погибло и изначальное зло, принесенное в него бездарностью сотворившего его Демиурга. Плотин же, всецело погруженный в созерцание красоты мира, говорил: лучше разрешим себе непоследовательность в рассуждении и дозволим находящейся под строгим запретом чувственности проникнуть обратно в мир, только бы не отдавать этого дивного неба, божественных светил, прекрасного моря. Ибо, хотя они и постигаются чувственно — без глаз ничего этого не увидишь, ибо хотя и полагается, чтобы «красота вообще» была лучше, чем красота земли, неба и моря, но без этой конкретной «единичной» красоты — мир не есть мир. Такая красота должна быть вечной и нетленной. А зло? Так ведь от зла можно «бежать», уйти в самого себя, наконец, можно и претерпеть

немного на этом свете, где столько дивно прекрасного. И затем, против зла можно придумать «теодицею», которая все беды человеческие, хотя их и много, руками разведет. Даже и моральное «зло» можно объяснить, допустив чуть-чуть заметную непоследовательность, которой и тонкий знаток философии не разглядит. Главное, не отдавать, ни за что на свете не отдавать красоту мира. В этом существенная разница между Плотиним и гностиками. Плотин принимал и дары, и Дарящего, хотя, уступая эллинским философским традициям, главным образом Аристотелю, и стремился всячески ограничить и связать Творца мира и изобразить его «необходимо» или «естественно» одаряющим. Т. е. теоретически оставлял за собою и своим разумом право контроля и возможно полную независимость. Гностики же, очевидно, более пораженные зрелищем земных ужасов, чем земной красотой, решили отвергнуть все земное в надежде, что где-либо в ином месте они обретут и нетленные дары, и совершенного Демиурга. Здесь же, на земле, люди живут только затем, чтобы не покладая рук бороться со смертью. Явно, что гностики были последовательней. Значит это, что они были ближе к истине? Нисколько не значит. Вернее всего, что ни гностики, ни Плотин не были близки к истине. Вернее всего, что истина вообще имеет мало отношения к тому, что делают люди, подобные гностикам и Плотину. И, стало быть, им, пожалуй, не о чем было спорить, несмотря на то, что они говорили и делали каждый свое и непохожее. И отречение от мира у гностиков, и приверженность к миру у Плотина вовсе не должны присваивать себе имя истины и проходить под ее флагом. Значит, и споры были излишни? Если хотите, они и не спорили, и отлично *de facto* могли бы уживаться рядом, если бы неугомный разум не тащил их без всякой нужды к суду и очной ставке. Конечно, раз суд, раз вперед объявлено, что будет либо осуждение, либо оправдание, — поневоле начнешь защищаться и доказывать, даже браниться и царапаться. Но разве, спрашиваю, так уж непременно судиться нужно? Разве вечерняя звезда спорит о красоте с молнией? Или кипарис с пальмой? Думаю, что и Плотин с гностиками только «здесь» судились. «Там» никому бы и на мысль не пришло ставить вопрос об их «правоте». Правы были и гностики, в своих исканиях оправдания и искупления мук мира забывшие о красоте мира, прав был и Плотин, в восторге перед красотой мира забывший о царящем здесь зле. А мы, их дальние потомки и наслед-

ники, прислушивающиеся по ночам к голосам людей, уже больше чем пятнадцать веков тому назад покинувших нашу земную юдоль, мы принимаем и сетования их и гимны и только недоумеваем, как это могло случиться, что напряженное творчество этих замечательных людей могло так бесследно пройти для современной нам науки. Ведь науке нет дела до того, что происходило в душах этих людей. Наука даже не знает, что у них были «души». Все их «лучше», «хуже», «во что бы то ни стало» и «ни за что на свете» на весах науки не перетянут лота, золотника, даже доли самого обычного песку и даже грязи. Это — «иррациональный остаток» и исследованию не подлежит.

XLIV

Идея хаоса. Идея хаоса пугает людей, ибо почему-то предполагается, что при хаосе, при отсутствии порядка, нельзя жить. Иначе говоря, на место хаоса подставляется не совсем, с нашей точки зрения, удачный космос, т. е. все же некоторый порядок, исключающий возможность жизни. До такой степени идея порядка срослась с нашим душевным строем. На самом деле хаос есть отсутствие всякого порядка, значит, и того, который исключает возможность жизни. Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное: т. е. возможность неограниченная. Постичь и принять абсолютную свободу нам бесконечно трудно, как трудно человеку, живущему всегда в темноте, глядеть на свет. Но это, понятно, не возражение. Тем более что в жизни, в той жизни, которая возникла в нашем мире, где царит порядок, встречаются трудности много большие и абсолютно неприемлемые. И тот, кто знает эти трудности, не побоялся попытаться счастья с идеей хаоса. И, пожалуй, убедится, что зло не от хаоса, а от космоса, и от космоса же все те «необходимости» и «невозможности», которые превращают наш мир в юдоль плача и печали.

XLV

Источники познания. Мысли-молнии, внезапные озарения, и мысли продуманные, приведенные в связь с прошлым и служащие основанием для будущих мыслей: ко-

торым верить? Если Эрос источник высшего познания, то, конечно, первым. Древние верили озарениям, и лишь новые, опираясь на положительную науку, стали требовать единства познания. У Платона его теория идей только называется теорией. Она слабо связана с его последними достижениями, и мифы ближе ему, чем «разумные выводы», за которыми мы до сих пор продолжаем идти к нему. Скорей, можно сказать, что диалектика находится у него под властью мифов, и, во всяком случае, она сплошь и рядом является самоцелью для него. Платон радуется подслушанной им музыке идей, т. е. ценит идеи, поскольку в них слышна ему своеобразная, пленительная, хотя и не достигающая совсем до слуха других, гармония. Так что идеи привлекают его совершенно независимо от того, соответствуют или не соответствуют они действительности. «Влюбленный философ» мало и заботится о том, разделяют ли его восторг перед открытой им красотой другие люди или не разделяют. Он влюблен. Любовь есть его последняя цель и самооправдание. Да и нужно ли еще что-нибудь? Нужно ли Эросу пред кем-нибудь оправдываться, когда он сам все оправдывает? «Озарил», сотворил прекрасное — других забот у него нет. Да и вообще у него никаких забот нет. Его дело в том, чтобы вырвать человека из озабоченности будничного существования. Раз приходит Эрос, все ограничения, условности, все «труды» кончаются, начинается праздник, когда можно то, что нельзя в обыкновенные дни, когда можно не трудиться, не добывать, а просто «брать», когда упряжки, законы, разделения, предписания сами собой падают. Последнее слово за Платона через 700 лет договорит Плотин. Μόνος πρὸς μόνον, человек лицом к лицу перед богом, по ту сторону, над всем, что связывало, даже над знанием и даже, если хотите, прежде всего над знанием, ибо что более ограничивает, чем знание? Только «там», в слиянии с богом, свобода, там истина, там заветная цель всех наших устремлений. И это слияние есть *gaptus*, «восхищение», — оно, в противоположность знанию, есть то, что бывает в жизни наиболее мгновенного, внезапного, наименее всего умещающегося в обычные категории понимания, которые имеют своей задачей даже божественные озарения превратить в то, что *semper ubique et ab omnibus creditum est**.

XLVI

Вопрос. Мысленные усмотрения, особенно новые, неожиданные, сопровождаются обычно великой радостью. Точно награда за «добродетель» неутомимости и смелости. Но ведь есть люди, которым возбранены радости. Таким людям и «усматривать», открывать возбранено? Нельзя «увидеть» — и не обрадоваться, как голодному нельзя есть и не испытывать удовольствия. Аскеты не раз отказывались от еды, потому что не могли есть «бесстрастно». Нужно ли тем, кто наложил на себя обет безрадостности, перестать думать, искать и видеть и только бессмысленно, тупо, безразлично ждать? Или «духовные» радости всегда дозволены, даже наложившим на себя обет? А что иногда нельзя бывает не возложить не только отдельному человеку, но и целому народу на себя обет безрадостности, теперь, я думаю, очень многие это понимают. Евреи уже тысячелетия плачут о разрушенном Иерусалиме, теперь русские о России. И никакие видения им не милы, стало быть, никакие видения и невозможны. Разве потом, в отдаленном будущем, долго накоплавшаяся энергия вспыхнет ярким пламенем «откровения»...

XLVII

Поверхности и глубины. Платиновский экстаз — последняя вспышка эллинского гения, уже только с трудом и лишь при величайшем душевном напряжении способного «вспомнить» о том, о чем свидетельствовали древние и блаженные мужи, жившие близко к богам. Аристотель все сделал, чтобы вытравить из душ людей следы анамнезиса об иной жизни. И потом уже ничего не помогало. Как ни старалось средневековое католичество, древняя истина все больше и больше забывалась: никто не хотел или не умел верить, что когда-то люди жили близко к богам. Новая философия начинается со Спинозы, который уже открыто порывает с древностью. Никогда наши предки не жили близко к богам. И богов никогда не было. Нужно самому человеку создать бога — *amor dei intellectualis*. И дальше Спинозы люди не пошли уже. Сейчас даже Спиноза, слабый отблеск Платина, только в редкие минуты искусственного душевного подъема достигавший подобия того «единения», которое, по-видимому, само собой

давалось древним мужам, уже нам кажется слишком «мистическим». Боги и демоны и гении умерли — мир заселился началами, принципами, правилами, которые всем кажутся наиболее или даже единственными правомочными наследниками прежних фантастических существ. Древние заблуждались. Они видели то, что легко бросалось в глаза, что лежало на поверхности, и что видели, то считали богом. Начала и принципы же кроются в глубинах, они невидимы, их трудно добыть. А только то может быть истинно и прекрасно, что добыто с трудом: вся жизнь тому служит доказательством и порукой... Но иногда приходит сомнение и по поводу самоочевиднейших положений. Может быть, лучшее, самое нужное, не в глубине, а на поверхности, и не трудно, а легко должно даваться человеку. То, что добыто трудом, культурой, борьбой, усилиями — как бы мы ни ценили все это, — все-таки ничтожно сравнительно с тем, что нам далось само собой, без напряжения, что получили в дар от Бога. Наше проклятие в том, что мы уже можем верить только в то, что сами добываем в поте лица и рождаем в муках. Конечно, наказание нужно принять, от него не избавишься. Но когда кончится срок испытания — забудутся глубины и Майя получит вновь все те права, которые по решению Бога отнял у нее дьявол — он же разум, направив человека от светлой поверхности бытия к темным корням и началам.

XLVIII

Путь к истине. «Как вода, я пролился, и расторглись все кости мои, сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренностей моих» (Пс. 22*, 15). Чтоб увидеть истину, нужны не только зоркий глаз, находчивость, бдительность и т. п. — нужна способность к величайшему самоотречению. И не в обычном смысле. Недостаточно, чтобы человек согласился жить в грязи, холоде, выносить оскорбления, болезни, жариться в фаларийском быке. Нужно еще то, о чем вещает псалмопевец: внутренно расплавиться, перебить и переломать скелет своей души, то, что считается основой нашего существа, всю ту готовую определенность и выявленность представлений, в которой мы привыкли видеть *veritates aeternae*. Почувствовать, что все внутри тебя стало текучим, что формы не даны вперед в вечном законе, а что их нужно ежечасно, еже-

минутно создавать самому. Тысячелетия человеческая мысль неустанно работала над тем, чтобы определить и зафиксировать вечное как всегда себе равное и неизменное. Сократ пошел учиться этому искусству к ремесленникам, к техникам. Кузнец, столяр, плотник, повар, врач — они знают, что делать, у них есть понятие о «добре», готовая, твердая *causa finalis**, определяющая их задачи. У них и мы можем узнать, что такое «добро», ибо добро ведь всегда и везде одно и то же. Но «добро» богов, которое нужно было Сократу, нисколько не похоже на добро кузнецов, плотников и врачей. Только название одно. Боги не знают «техники» и не нуждаются в ней. Они не ищут ни твердости, ни прочности, ни законов. Есть понятие стола и подковы. Но нет понятия добра: кузнецам и плотникам нужно делать свое дело и своим делом ограничиться. Как их инструменты — топоры, молотки, пилы и пр. — не нужны и не могут пригодиться философу, так же и их идеи и методы ничего не дадут тому, кого призвал Аполлон к священной жертве. Перенесши из житейской практики в науку представление о «законе» и «общем понятии», Сократ дал науке очень много, но метафизику осудил на медленную и верную смерть. «Критика чистого разума» родилась в тот час, когда Сократ решился искать «добро» у ремесленников. Метафизика превратилась в ремесло. И теперь наша задача — быть может, и невыполнимая, ибо Сократ стал второй нашей природой, — выкорчевать из своей души все «закономерное», все «идеальное». По примеру псалмопевца, разбить скелет, которым держится наше старое я, расплавить свои «внутренности». Законы и твердость — только на земле, для временного существования. И «идеальное», будет ли оно *causa efficiens* или *causa finalis*, тоже только на земле. За пределами земного существования человеку приходится самому создавать и цели и причины. И, чтобы научиться этому, человек должен испытывать то ужасное чувство оставленности, о котором рассказывается в начале того же 22-го псалма: «Господи, Господи, отчего ты меня покинул!» Нет Бога, человек предоставлен себе и только себе. Даже нет надежды, которой иногда утешался Сократ, что смерть есть сон без сновидений. Нет, сон посетят видения. И главное видение: Бога нет, человек должен сам стать Богом, т. е. все творить из ничего, все: и материю, и формы, и даже вечные законы. Таков опыт древних, блаженных людей: прочь от знания, почвы, уверенностей, всего того, что дается людям «общей»

жизнью. В этом их «великая» надежда! И не только древние, но и более близкие к нам по времени люди кой-что знали об этом и в своих писаниях свидетельствовали. Непримируемые враги, основатель иезуитского ордена Лойола и расстрига-монах Лютер, оба учат, что только человек, затерявшийся в вечности и предоставленный самому себе и своему безмерному отчаянию, способен направить свой взор к последней истине. Отсюда и загадочные слова Лютера в его комментарии на Послание к Римлянам: «*Blasphemiae... aliquanto sonant gratiores in aure Dei quam ipsum Alleluja vel quaecumque laudis jubilatio... Quanto enim horribilior et fedior est blasphemia, tanto est Deo gratior, — т. е. богохульство звучит иной раз приятнее для слуха Божьего, чем даже Аллилуйя или какое хотите торжественное славословие. И чем ужаснее и отвратительнее богохульство, тем приятнее Богу*»*. Таков же смысл одного из основных правил «духовных упражнений» (*exercitia spiritualia*) Игнатия Лойолы: «*quanto se magis reperit anima segregatam ac solitariam, tanto aptiorem se ipsam reddit ad quaerendam intelligendumque creatorem et dominum suum — чем больше отрывается душа (от мира) и уходит в уединение, тем более становится она способной искать и постигать Творца своего и Господа*»...

XLIX

Sola fide. Платон назвал время подвижным образом вечности*. Может, правильнее было бы сказать: вечность есть неподвижный образ времени. Философы всегда считали время своим врагом, и мечта всех метафизиков — преодолеть время, в котором, как и в материи, принято видеть источник зла. Время пожирает собственных детей, — учат нас, — от него пошло непостоянство, изменчивость, неустойчивость, от него же и гибель. Обычно изменчивость и непостоянство ставят в прямую связь с гибелью: не было бы изменчивости, не было бы и гибели. И кто хочет бороться с гибелью и смертью, тот стремится преодолеть время и вытекающую из него изменчивость. Правда, одновременно борются и с «материей», хотя материя — сама косность, то есть прямая противоположность изменчивости и непостоянству. Если бы в мире была одна только материя, все всегда бы равнялось себе, не было бы никаких перемен, а стало быть, и гибели. Но косный материальный мир — это ведь сама смерть! Из та-

кого сопоставления неизменности материи с непостоянством форм следовало бы заключить, что время не враг, а союзник живого человека, что оно только и дает надежду на возможность вырваться из власти мертвой материи. И что настоящий враг человека, символ и воплощение смерти,— это вечность, т. е. отсутствие времени. Оттого-то материя имеет своим основным предикатом вечность и неизменность. Время пришло в мир вместе с человеческой душой, обманувши бдительность вечности, ревниво сторожившей его, и вместе же с душой объявило войну косности. Так что, быть может, и правильно видеть во времени начало всех γενεσις'ов (рождений), но связывать с временем φθора́ (гибель), как это делали древние, никоим образом нельзя. Время создает только возможность перемен и великих превращений. Гибель же не от времени. И если время так могущественно, как это кажется эмпирическому сознанию, то с его могуществом должны быть связаны величайшие упования человечества. Вначале была неподвижная вечность и ее сестра — смерть. Когда пришло время, вырвавшееся из оков косности и неизменности, с ним вместе пришла и жизнь. И с тех пор в мире борются жизнь со смертью. Кто побеждает? Во всяком случае, нет никакого основания утверждать, что побеждает смерть. До сих пор, по крайней мере, смерти не удалось вытеснить из мира жизнь. Иной раз кажется, что смерть и вечность, равно как и материя, сделали уже очень значительные уступки времени, даже поступились своими суверенными правами. Т. е. и вечность, и смерть, и материя из субстанции постепенно превращаются в акциденции, из королей, самодержавно предписывающих закон бытию, в сговорчивых, готовых на компромиссы правителей. Уже Платон заподозрил в материи «несуществующее»*, Аристотель в ней видел только потенциально существующее*, а Плотин — немогущий, жалкий, расслабленный призрак*. И точно, материя больше всего похожа на призрак, и кажется, что даже в нашем эмпирическом существовании не она властвует, не она связывает живого человека. Она только служит ему — не знаю, временным или метафизическим его нуждам: может, и тем и другим. Недаром ведь Плотин в конце концов решился унести ее с собой в «тот» мир, где она уже является не источником зла, а источником добра. По-видимому, как только материя отделить от идеи «необходимости», так тотчас же выяснится, что в ней не одно дурное, а есть и хорошее. Еще в большей степени это можно

сказать о формах. Уже здесь, в эмпирическом мире, мы убеждаемся, что формы не подчинены всецело закону или законам необходимости. Вся прелесть и притягательность форм в значительной степени коренится в их способности переходить одна в другую. Безобразная глыба на наших глазах превращается в прекрасную статую. И безобразный человек, нужно думать, может стать прекрасным — только это, конечно, уже сложнее и труднее, и человеческому искусству не дано, или в очень слабой степени дано, творить чудеса таких превращений. Но дано, очевидно, предчувствовать их возможность. Отсюда и вытекает «теория идей» Платона, на этом зиждется и философия пробуждения Плотина. Платон не считает наш мир реальным. Плотин рвется за пределы эмпирии — его *ἔκστασις* (экстаз) есть попытка уже здесь, на земле, проснуться от самовнушений, расколдовать вековечные чары, которые, воплотившись в образ «самоочевидных истин», парализуют ум и волю даже отважнейших людей. Это и есть столь прославленное «бегство от жизни». Причем загадочным образом и у Платона, и у Плотина бегство от жизни вовсе не предполагает ненависть и презрение к миру. С каким негодованием Плотин отнесся к учению гностиков! Плотин не презирает, Плотин всей душой любит мир и все в нашем мире* — он, который, вслед за Платоном, всегда твердит, что смерть лучше жизни. Это «вопиющее противоречие» (и далеко не единственное: вся философия и Платона и Плотина сплетена из вопиющих противоречий, которые тщательно сохраняются нами во всей своей неприкосновенности) вовсе не должно быть устранено из философии Плотина, ибо с ним ушла бы из нее и ее душа, ее жизнь. Основным недостатком большинства, почти всех исследований о Плотине в том, что их авторы обычно стремятся смягчить объяснениями и толкованиями либо устранить своими добавлениями и исправлениями замеченные ими у него противоречия. Прием абсолютно недопустимый... Когда Гартман, который сам себя считает и другими считается конгениальным Плотину, пытается — все ради погашения замеченных им противоречий — заменить платиновское «единое» выработанным Спинозой понятием «субстанция», а «разум» и «мировую душу» превратить в атрибут мышления и воли*, он просто отнимает у себя и у других действительно Плотина. Он это делает с совершенно спокойной совестью, ибо убежден, что философия есть «общее делание» и что ряд философов, следовавших за Платином, приба-

вил к оставленному им наследству многое такое, от чего сам Плотин, если бы можно было вызвать к жизни его дух, не отказался бы. Откуда такое убеждение? Философия не есть и не может быть общим деланием, как она не может быть наукой в общепринятом смысле этого слова. В особенности это нужно сказать о философии Плотина. Плотина нельзя дополнять Спинозой, Шеллингом, Шопенгауэром или Гегелем. Плотина и вообще нельзя дополнять. Его можно только слушать и, насколько удастся, воспринимать. Его даже нельзя подвергать критике, в той части его воззрения, где он касается собственно философских вопросов. Мы, конечно, не обязаны принимать его физику и астрономию. В области положительных наук его сведения, конечно, ничтожны сравнительно с нашими. Но за философией мы идем к нему, а он, в свой черед, шел к людям, жившим задолго до него и еще меньше его осведомленным. И он, и Платон были глубоко убеждены, что древние были «лучше» их и жили ближе к богам. Верно это? Должны ли и мы думать, что Плотин, так давно живший, был лучше нас и, главное, жил ближе к богам, стало быть, к источникам последней истины? Вопрос кардинальной важности, который, к сожалению, наша современность не смеет не то что разрешить, но и поставить. Для нас история философии основная наука — и основная наука не для историков, а для философов. Физику или ботанику все же нет надобности изучать историю физики или ботаники; если они и интересуются историей своих наук, то только между прочим. Но ни один философ, даже такой, который верит в прогрессивное движение философской мысли, не ограничится знакомством с новейшими авторами. Платон, Аристотель, Плотин нам нужны не меньше, чем Кант или Гегель. Больше того: можно обойтись без современных философов — Вундта или Спенсера, — но без Платона или Плотина вы не обойдетесь. Древние философы, при всей своей отсталости, даже невежественности в областях положительного знания, для нас вечные и незаменимые учителя. Так же, как и в области искусства, «современность» не дает ровно никаких преимуществ новейшим поэтам перед Гомером, Софоклом, Эсхилом, даже перед Горацием или Вергилием. Данте и Шекспир вдохновляют нас больше, чем Виктор Гюго или Мюссе. И еще с большим правом можно сказать это о религиозном творчестве. Библия до сих пор остается книгой книг, вечной книгой. За одно послание ап. Павла или одну главу из проро-

ка Исаии не жаль было бы отдать богословскую литературу целого поколения последующих эпох человеческого существования. И это, конечно, не случайность. Науки развиваются, совершенствуются. Положительные знания накапливаются и передаются по наследству. Потому каждое последующее поколение учение предыдущего. Аристотель прав — основной признак знания в том, что оно может передаваться всякому*. Но в философии, искусстве, религии дело обстоит совсем иначе. «Знания» философа, художника, пророка не поступают, в качестве предметов постоянного пользования, в человеческий обиход. Для Платона его «анамнезис», его «идеи», его «эрос» были знанием, самым философским знанием. Но Аристотель уже «опровергал» его: и до сих пор все эти знания можно черпать только из сочинений самого Платона, в то время как оправдавшиеся положения древней физики или механики мы находим в любом учебнике, даже без указания на то, кто и когда впервые принес их человечеству. Если говорят Пифагорова теорема, Архимедов рычаг или даже законы Ньютона, то только для упрощения и краткости. Иное дело, когда речь идет об идеях Платона, об «едином» Плотина, энтелехии Аристотеля, amor intellectualis Спинозы и даже постулатах Канта. Тут творец значит столько же, сколько и сотворенное им. Совершенно так же, как Фидия или Праксителя, Леонардо да Винчи или Рафаэля, Софокла или Шекспира нельзя описать или рассказать своими словами, а нужно самому увидеть или прочесть. Я уже не говорю о псалмах, книгах пророков, апостольских посланиях: кто их не читал, а знает только со слов других, не подозревает даже того, что они говорили. Правда, и читавшие часто не подозревают и не прозревают их. Вернее всего, что мы не можем никак проникнуть в отдаленное прошлое. И чем прошлое более глубокое, тем труднее воспроизвести его при помощи обычных исторических методов. Не следует обманывать себя и превеличенно доверять нашей способности читать по оставшимся материальным следам историю Земли, жизни, людей, народов. Все данные думать, что мы читаем плохо, очень плохо, и что плохое чтение принесло нам немалый запас ложных идей и знаний. Мы всегда «читаем», исходя из предположения, что под солнцем не бывает и не может быть ничего нового. Предположение, по-видимому, совершенно неверное и ни на чем не основанное: под солнцем бывает новое, но у нас нет глаз, чтобы разглядеть его, — мы умеем видеть только старое. Такое новое,

к примеру, сказание Библии о грехопадении Адама. Если мы отнесем к нему, как полагается историкам, то есть людям, ищущим естественной связи явлений и а priori уверенным, что в глубине веков они не найдут ничего такого, чего нет и в наше время, то мы будем принуждены либо ложно истолковать его, либо признать его позднейшей, даже очень поздней интерполяцией. Последнее предположение нелепо. Сказание о грехопадении так тесно сплетено со всем библейским повествованием, что придется всю книгу Бытия, а за ней и остальные книги Библии отнести к ближайшей нам эпохе. Но как быть тогда? Как объяснить естественно, что маленький, невежественный, бродячий народец мог додуматься до мысли, что величайшим грехом, изуродовавшим человеческую природу и повлекшим за собою изгнание человека из рая и все последствия этого изгнания — нашу тяжелую, мучительную жизнь с работой в поте лица, с болезнями, смертью и т. п., что величайшим грехом наших праотцов было «доверие к разуму»? Что, сорвавши яблоко с дерева познания добра и зла, человек не спас, как бы, казалось, должно было быть, а погубил себя навсегда? Как могла такая мысль, спрашиваю я, прийти в головы первобытным пастухам, которые все свое время и все свои силы должны были отдавать «борьбе за существование», т. е. заботам о своих коровах и овцах? Какая тонкость и изощренность ума, какая культурность нужна для того, чтобы подойти к такому роковому вопросу! И сейчас даже ученые люди отмахиваются от таких мучительных проблем, чувствуя, что не только разрешить, но даже постичь их во всей их глубине и сложности человеку не дано или почти не дано. Можно сказать больше: несмотря на то, что Библия в течение веков была настольной книгой европейского человечества и что каждое ее слово считалось священным, наиболее образованные и мыслящие люди не понимали и не понимают сказания о грехопадении. И сейчас никто из нас не понимает, органически неспособен понять кроющейся в нем загадки. Почему дерево познания есть дерево смерти, а дерево жизни не дает познания? Ведь весь опыт наш доказывает противоположное. Познание оберегает жизнь, делает для человека — слабого, ничем естественно не защищенного животного — возможным борьбу с другими опасными для него животными. Познание — источник силы и могущества нашего... Казалось бы, так! И вот мы не понимаем сказания о грехопадении — как же могли понять его, да еще «выдумать»

невежественные, грубые пастухи? Ясно: не могли они ни понимать, ни выдумать его. Точно так же, как не могли они, конечно, прийти, по оставшимся видимым следам, к заключению, что когда-то был потоп. Легенда о грехопадении была принесена евреям откуда-то *извне*, досталась им «по наследству» и потом уже передавалась из поколения в поколение. Стало быть, по времени своего происхождения она должна быть отнесена к отдаленнейшему периоду человеческой истории. Но сколько бы ни отодвигали в глубь времен создание легенды о роковом дереве, мы все же не облегчаем себе задачи: только усложняем ее. Ведь предки живших в Палестине евреев были еще невежественнее, были совсем первобытными людьми, дикарями. Могли ли они не то что разрешить, но и вообще обдумывать и обсуждать такие проблемы, противопоставлять жизнь — познанию... Повторяю, что и сейчас образованнейшие люди «своим умом» не дошли бы до такого противопоставления. Когда Нитше принес из своих подземных и надземных странствований «по ту сторону добра и зла», все были ошеломлены, точно мир никогда об этом ничего не слышал. И это несмотря на то, что он только вновь повторил древнее сказание о росших в раю деревьях! И что об этом до того так страстно и вдохновенно рассказывали и пророк Исаия, и опиравшийся на пророка ап. Павел, и даже гремевший на весь мир Лютер, весь смысл учения которого сводился к тому, что человек спасается не делами своими, а единой верой — *sola fide*, и что уповающие на свои добрые дела обречены на вечную смерть. Так вот, если мы, несмотря на то, что и пророки, и апостолы, и философы столько раз возвещали нам эту истину, — не могли и не можем *воспринять* ее, как могли евреи сами до нее *додуматься*? Очевидно, не могли. Тоже очевидно, что им не у кого было перенять ее. Откуда же она пришла к ним? И если она пришла к ним «естественным» путем, то почему же мы и теперь не можем разгадать ее таинственного смысла? Отчего она даже тем, кто считает Библию откровенной книгой, кажется не то что ложной, а лишенной всякого смысла? Не может быть, твердит наш разум, наше все «духовное» существо, чтобы от познания пришла смерть. Ведь это значило бы, что освободиться от смерти можно, только освободившись от познания, потеряв способность отличать добро от зла?! Это было «открыто» нашим отдаленным предкам, они пронесли через тысячелетия открывшуюся им истину; десятки, сотни миллионов людей знали и знают то место из

священного Писания, где рассказывается о грехопадении, но понимать — никто его не понимает, и еще меньше можем мы уяснить себе, зачем нам была открыта тайна, которую — даже после того, как она была открыта, — никто постичь не может. Богословы, даже такие, как блаженный Августин, боялись этой тайны, и вместо того, чтобы читать то, что написано было в Библии, т. е. что человек стал смертным потому, что вкусил плод от дерева познания, читали, что человек стал смертным потому, что ослушался Бога. Другие понимали еще более грубо и видели первородный грех в *concupiscentia**, которую будто бы Адам, соблазненный Евой, не умел преодолеть в себе. Но это уже не чтение, а толкования, искусственные и умышленные. Если бы человек ослушался другого приказания Бога — последствия не были бы столь тяжкими и роковыми: об этом и сама Библия свидетельствует в дальнейших повествованиях. Все дело было в том, что плод от дерева познания, росшего в саду Эдема наряду с деревом жизни, этот плод таил в себе неизбежную смерть. Бог и предупредил человека об этом. Но предупреждения не помогли. Подобно тому, как, «съев яблоко и узнав», что он наг и что наготы нужно стыдиться, человек уже не мог не стыдиться, так, «узнав», что есть смерть, он уже не мог от смерти спастись. Не Бог его потом «осудил» — Бог только формулировал на словах то, что без него произошло, — человек сам себя погубил. Он поверил змие, что познание прибавит ему сил, и стал знающим, но ограниченным и смертным существом. И чем больше он «знает», тем больше он ограничен. Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского сказания. Знание есть способность и постоянная готовность оглядывания, оглядки, результат боязни, что если не посмотришь, что за тобой, то станешь жертвой опасного и коварного врага. До грехопадения Адам глядел на Еву и не стыдился — в наготе человеческой, как и во всем, что было в Эдеме, была только красота. А «стыдное», дурное, страшное — пришло от познания и вместе с познанием, с его «критериями», присвоившими себе право суда и осуждения. Непосредственное видение не может принести с собою ничего дурного, ложного. Познание, создав ложь и зло, потом пытается научить человека, как ему своими силами, своими делами спастись от лжи и зла. Но «познание» и «дела», если принять загадочное сказание Библии, — и были источниками всего зла на земле. Нужно «спасаться» иным способом, «верой» — как учит ап. Павел, одной верой, то есть

напряжением душевным совсем особого рода, именуемым на нашем языке «дерзновением». Только забыв «законы», так прочно привязывающие нас к ограниченному бытию, мы можем подняться над человеческими истинами и человеческим добром. Чтобы вознестись, нужно потерять почву под ногами. Конечно, «диалектика» тут не поможет, не поможет и стремление к «вечности», которую мы будто бы нащупываем «умным сознанием» под переменным временем. Нам нечего бояться изменчивости: самый опасный враг наш — это «самоочевидные истины». Знаю, что труднее всего человеку, который осужден идти сам не зная куда. По-видимому, такого требования нельзя совсем и предъявлять человеку. Но ведь тут речь и не идет о требовании. Никто не добивается, чтобы все люди всегда пренебрегали очевидностью. Пожалуй, даже наоборот, все всегда должны считаться с очевидностью. Но кое-кто, кое-когда может и не считаться и даже не считается. И тогда начинает казаться, что вечность есть только неподвижный образ времени, что имеющее начало не имеет конца, что библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии и даже — скажу все — что сказание о грехопадении не придумано евреями, а досталось им одним из тех способов, о которых вы ничего не узнаете из новейших теорий познания...

L

Жало смерти *. Платон в «Тимее» говорит, что «естественная смерть безболезненна и сопровождается скорее удовольствием, чем страданием» *. Многие, очень многие философы держатся того же мнения. Оно и понятно. Философ «обязан» давать ответы на вопросы, т. е. проблематическое превращать в самоочевидное, неизвестное сводить к известному. Но тому, кто хочет сам учиться, а не обучать других, смерть всегда представлялась и будет представляться как нечто в последней степени неестественное, как неестественное κατ' ἔξοχήν. Он видит в смерти вечно проблематическое, что-то, что совершенно не мирится с обычным *ordo et connexio rerum* и даже *ideatum*. Такому и нет надобности лицемерить и притворяться, утверждая, что смерть в старости «приятна». Смерть всегда страшна. Конечно, природа могла бы и иначе распорядиться. Могла бы так устроить, чтобы человек, почув-

ствовав, что связь его с нашим миром разрывается, испытывал великую радость. Так оно и должно было бы быть, если бы смерть была «естественным» явлением. И почему считают, что смерть в старости «естественнее», чем в молодости? Если вообще слово «естественный» имеет хоть какой-нибудь смысл, то приходится признать, что все в мире естественно — здоровье, как и болезнь, смерть в молодости, как и смерть в старости и т. д. Ведь противоестественное, т. е. то, что против естества, против природы, и существовать не может. А раз существует — то естественно. И если уже на то пошло, то гораздо естественнее, ибо так большею частью и бывает, умереть в молодости или в среднем возрасте, от болезни или иной «случайной» причины, и умереть в мучениях, чем в старости и безболезненно. Посмотрите статистические таблицы, если вам недостаточно собственного опыта и наблюдения: до глубокой старости доживают очень немногие люди, а про безболезненную или радостную смерть почти не слышно. Смерть безумно мучительна и страшна. Даже внешний вид смерти ужасен. Если бы даже разложение организма не было связано с возможностью заражения окружающих, все же трупы пришлось бы сжигать или зарывать в землю. Непривычный человек даже и на скелет смотрит со страхом, который принято называть суеверным, но который, если бы мы были более любознательными, следовало бы совсем иначе квалифицировать. Так что, вопреки Платону, смерть есть самое неестественное, таинственное и загадочное из всего, что вокруг нас происходит. И обставлена она такими ужасами и страхами не случайно, а, пожалуй, именно затем, чтобы подчеркнуть ее загадку. Стало быть, вовсе нет и надобности прикрашивать смерть, делать ее менее страшной и проблематической. Ужасы смерти не случайны, а внутренне связаны с самым ее существом, и связаны узами нерасторжимыми: *из этого нужно исходить*. Сам Платон это знал, когда писал «Федона» под неизгладившимся еще впечатлением смерти Сократа. И точно: когда на наших глазах умирает учитель, соображения об естественности смерти и вообще об естественности едва ли кому могут прийти на ум. Тогда думаешь только о неестественном, о сверхъестественном. И разве может быть у нас уверенность, что естественное правомочнее и могущественнее сверхъестественного? Оно — на первый взгляд — постижимее, мыслимое, ближе. Но что толку и в первом взгляде, и в мыслимости, и в постижимости! Сократа-то ведь отравили, и его нет!

Конечно, «естественное» не тревожит, легко переносится и приемлется, открыть же душу для сверхъестественного безмерно трудно. И только пред лицом великих ужасов душа решается сделать над собою то усилие, без которого ей никогда не подняться над обыденностью: безобразие и мучительность смерти заставляет нас все забыть, даже наши «самоочевидные истины», и идти за новой реальностью в те области, которые казались до того населенными тенями и призраками.

II

Источники «возвышенного». Плотин считается самым «возвышенным» философом. Некоторые ставят его даже впереди Платона. И, кажется, не без основания: Плотин никогда не смеется, даже не улыбается. Он — воплощенная торжественность. Вся его задача — в этом он продолжает и завершает дело «мудрейшего из людей», Сократа, — оторвать человека от внешнего мира. Внутренние радости, внутренняя удовлетворенность, учит он, находятся вне какой-нибудь зависимости от условий нашего внешнего существования. Тело — тюрьма, в которой живет душа. Видимый мир — ограда этой тюрьмы. Пока мы ставим свое душевное благо в причинную зависимость от наших тюремщиков — мы не можем быть «счастливы». Необходимо научиться презирать все внешнее, сотворенное, даже больше того — научиться воспринимать его как «несуществующее» — только тогда мы обретаем ту свободу, без которой жизнь кажется Плотину жалкой, пустой, призрачной. Сейчас обыкновенные люди ценят удачу, славу, здоровье, красоту и т. п. Дается им это все — они радуются, не дается — огорчаются. Всякая радость, как и всякое горе, имеет у обыкновенных, чуждых философии людей свою причину. Но радость и огорчения философа, по Плотину, должны быть беспричинными, автономными. Душа радуется не потому, что ей «дали», подарили что-либо. Она радуется потому, что хочет радоваться. Она сама и одаряет себя, и своим дарам радуется. Достигается такая возможность в состоянии *ἔκστασις*'а, экстаза, выхождения из мира, полного разрыва с миром. Что находящемуся в экстазе до личных событий, даже до событий, которые потрясают весь мир? Потерял доброе имя, здоровье, друзей, близких? Этим огорчаются только те, кто думает, что жизнь лучше смерти. Даже гибель родины не произведет впечатления на того, кто испытал радость слияния с Бо-

гом. Как добродетель не знает над собой господина — ἀρετῆ ἀβέσποτος, — так нет господина и над мудрецом, постигшим последнюю истину. Пусть в мире происходит что угодно — мудрец всегда сохранит свою возвышенность и невозмутимость духа.

Теперь вопрос: в чем сущность слияния человека с Богом? Кому это нужно: Богу или одинокой человеческой душе? Но Бог совершенно бесстрастен, ему ничего не нужно*. Это — аксиома Плотина. Значит, душе нужно. Душе, которая, по учению Плотина же, в преступном дерзновении решилась некогда вырваться из лона единого бытия для самостоятельного существования. Но стоит ли о такой преступной душе думать и создавать для нее философию? И потом — радость единения! Ведь радоваться-то может только все та же преступная, индивидуальная душа: Бог как был, так и остался бесстрастным. Не есть ли указываемый Плотинем путь новое *дерзновение* — на этот раз уже не открытое, а замаскированное — индивидуального существа? В мире материальном ему не повезло, его первое дерзновение не удалось, и оно пытается на новый манер обмануть Бога, только бы сохранить за собой право на личное бытие и личные радости!

Или «хитрит» Плотин, бессознательное орудие в руках «всемогущего Бога», «обманутый обманщик»?! Ему внушено «свыше» заманить дерзновенных отступников и вновь вернуть их к предвечной покорности, и он, всецело поглощенный своей великой, пророческой миссией, вдохновенно вещает о мнимых «возвышенных» радостях последнего слияния. Он знает, что никаких радостей для того, кто отрекается от своей самости, быть не может, — где уж там радость и восторги, когда бросаешься в объятия чему-то, что и существования не имеет, — вроде того, как загипнотизированная птица бросается в пасть очковой змеи! Но он тоже знает, что если говорить правду, то никто не пойдет за ним и предвечное преступление, воспоминание о котором так терзает его философскую совесть, останется неискупленным. Справедливость должна восторжествовать, хотя бы ценой гибели всего человеческого рода. В этом, и только в этом, «красота» и «смысл» возвышенности. Об этом мечтает то Единое, которое так бесподобно воспевают Плотин, к этому только оно и стремится. А радости, восторги, блаженство — это только приманка, червячки, которыми приходится соблазнять людей, неспособных понять, что цель мироздания не в них и их судьбах, а в вечной закономерности и возвышенной строгости неизменного порядка.

LII

Дерзновения и покорности. Человек в своей жизни переходит много раз от дерзновения к покорности. Но, под конец, обычно покоряется. История философии — если положиться на мнение историков — есть история смирения человека. Но точно ли история философских учений выразила собой историю наших духовных борений? И вообще история культуры, как ее принято изображать, есть ли в самом деле итог всего человеческого делания, всех наших устремлений и достижений? Я думаю, нужно сказать: нет, не есть. Такие признания вырываются иной раз и у профессиональных историков, которые поправдивее. Философия истории Гегеля есть грубая и вредная фальсификация жизни. Его разумная действительность и не разумна, и не действительна. Дерзновение не случайный грех человека, а его великая правда. И люди, возвещавшие смирение, были по своим внутренним запросам наиболее дерзновенными людьми. Смирение для них было только способом, приемом борьбы за свое право. Оттого-то Платон и Аристотель победили. В стороне, как разбитые, оказались Протагор, пророк Исаия, ап. Павел из древних, Паскаль, Шекспир, Гейне и др. из новых. Но «история», *наша* история, считает без хозяина. Последний страшный суд не «здесь». Здесь одолели «идеи», «сознание вообще» и те люди, которые прославляли «общее» и провозглашали его богом. Но «там» — там дерзавшие и разбитые будут услышаны. Единственное возражение: никакого «там» — нет, есть только «здесь». И Бог только здесь, а не там. Это — возражение, не спору. *In hoc signo vinces, hoc signo vincunt et vincent et vincant* *.

Часть третья

К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Здесь, на земле, все начинается
и ничего не кончается.

Достоевский

СЫНОВЬЯ И ПАСЫНКИ ВРЕМЕНИ

*(Исторический жребий Спинозы) **

Et audiivi vocem Domini dicentis:
Quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi:
Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et
dices populo huic: Audite audientes,
et nolite intelligere: et videte visionem, et
nolite cognoscere. Excaeca cor populi hu-
jus et aures ejus aggravata; et oculos ejus cla-
ude: ne forte videat oculis suis, <...> et
corde suo intelligat.

Isaie VI. 8—10 *

I

Мало кто сейчас решится повторить вслед за Гегелем, что история философии выявляет ступени развития духа. Современные историки философии свысока относятся к такого рода отвлеченным построениям. Они хотят быть прежде всего историками, т. е. правдиво рассказать «то, что было», и вперед отвергают всякие связывающие свободу исследования, предвзятые идеи. Если верить тому, что говорят люди, то можно подумать, что никогда еще не было в них так сильно стремление к свободному исследованию, как в наши дни. Первая заповедь современной философии: ты должен освободиться от всех предположений. Предпосылка объявлена смертным грехом, принимающие предпосылки — врагами истины.

Спрашивается: выиграли ли мы от того, что ввели новую заповедь, новый закон? У апостола Павла есть загадочные слова: «Закон же пришел, чтобы умножилось преступление» *. И точно — где закон, там и преступление. Как ни трудно нам примириться с этим, нужно сказать: не было бы законов, не было бы преступлений. В данном случае люди сказали бы открыто, что для них их предпосылки важнее, чем их философия, важнее всего на свете, что все дело их жизни в том, чтоб провозгласить и отстоять свои предпосылки.

У Декарта, «отца новой философии», который первый провозгласил заповедь: да не будет в философии предпосылок (он это формулировал в словах — *de omnibus dubitandum*), была, конечно, своя предпосылка. Какая-то могучая, непреодолимая сила, которую он бы не мог назвать по имени и имени которой он и не допытывался, но которая им владела безраздельно, влекла его неудержимо к одной цели: *во что бы то ни стало изгнать из нашей жизни тайну*. Истина, говорил он, только в том, что может быть ясно и отчетливо (*clare et distincte*) познано. Все, что познается смутно, все таинственное истиной быть не может. И это утверждение, по его мнению, — уже не предпосылка. Это то, в чем никто, нигде, никогда не сомневался и сомневаться не мог: ни люди, ни ангелы, ни даже сам Бог. Чтоб вперед устранить всякую возможность упреков и возражений, он сам начал с того, как он уверяет, что во всем усомнился. И только когда убедился, что есть истина, которая выдерживает напор каких угодно сомнений, он стал философствовать — твердо уверенный, что теперь философия уже не может сбиться с пути, ибо добыла, наконец, верный — не талисман, — а компас, о котором люди мечтали чуть ли не с сотворения мира. Сам Бог, учил Декарт, хочет, должен хотеть, чтобы мы обладали истиной. И это было для него суждением столь же ясным и отчетливым, как и то первое, открытое им суждение, которое он формулировал в словах: *cogito, ergo sum**. Бог не хочет обманывать людей. *Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit*: желание обмануть свидетельствует либо о злобности, либо о слабости, и, стало быть, Богу приписано быть не должно. Бог не хочет быть обманщиком и, главное, если бы и хотел, то не мог: *cogito, ergo sum*.

Кто не читал произведений Декарта, тому трудно даже вообразить себе тот необычайный подъем и пафос, ту взволнованность, которыми они преисполнены. Несмотря на видимую отвлеченность темы, это — не трактаты, а вдохновенные поэмы. Даже прославленная философская поэма Лукреция *De rerum natura** написана далеко не так сильно и пламенно, хотя, как известно, у Лукреция была своя предпосылка, во многом напоминавшая декартовскую, и тоже для него гораздо более близкая, чем тот эпикуровский атомизм, изложению которого она посвящена. Декарт, повторяю, стремился к одному: освободить мир, жизнь, людей от тайны и от таинственных сил, державших все в своей власти. Зависимость — даже от всесо-

вершенного Существа — казалась ему невыносимо тягостной и мучительной. Он доверял только самому себе. И при мысли, что нет никого во вселенной, кто хотел бы, кто мог бы обмануть его, что никому не нужно доверять, верить, что он сам (себе-то он верил безусловно!) отныне хозяин и творец своей судьбы, душа его исполнялась экстатическим восторгом, трактаты превращались в поэмы, торжествующие, ликующие, победные песни. Бог не хочет обманывать людей, Бог не может, хоть и захотел бы, обмануть людей. Над Богом и над человеком есть вечный «закон». Если только ясно и отчетливо разглядеть этот закон, все тайное станет явным, тайна исчезнет из мира и люди станут, как боги.

Люди станут, как боги! Декарт таким языком не говорил. Это через двести лет после него так говорил Гегель. Декарт был принужден еще не договаривать, он еще помнил, как нам объясняют историки, участь Галилея. Даже и современники так о нем думали. Боссюэт писал о нем: «Monsieur Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre des précaution qui allaient jusqu'à l'excès»*. И все-таки, при всей своей осторожности, он гениально, бесподобно выполнил свою историческую миссию. — Декарт знаменует собой конец тысячелетней «средневековой ночи», тот великий «сдвиг» или поворот, с которого начинается новая история, новая мысль. Притом Декарт был истинным «сыном своего времени». К нему всецело, если даже угодно, по преимуществу, могут быть применены слова Гегеля: «каждая философия, именно потому, что она есть выявление (Darstellung) некой особой ступени развития, принадлежит своему времени и связана с его ограниченностью (так и сказано у Гегеля: Beschränktheit). Индивидуум — сын своего народа, своей земли, существо которых он только выражает в своей особой форме. Отдельный человек может как угодно бороться, но вырваться из своего времени для него так же невозможно, как вылезть из своей кожи. Ибо он принадлежит единому общему духу, который есть его собственное существо и сущность» (Hegels Werke, XIII, 59)*.

Слова замечательные — они стоят того, чтоб над ними задуматься! В особенности ввиду той беспечной самоуверенности или, если хотите, наивной доверчивости, с которой они произнесены и которая, кстати сказать, всегда сопровождает ясные и отчетливые суждения, *ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio*

expertus est* (Спиноза. Теол <ого- > пол <итический > трактат, гл. I)...

Философия, — учит нас Гегель, величайший из рационалистов, — обречена на ограниченность духом своего времени, и нет у человека никаких способов вырваться из этой ограниченности. И это его нисколько не смущает, даже напротив, чарует его, ибо это то, что больше всего похоже на желанную, так давножданную научную истину, т. е. то, что постигается *clare et distincte*, столь ясно и отчетливо, что нельзя даже заподозрить, чтоб и сам Бог, как бы ему того ни хотелось, мог на этот раз ввести нас в заблуждение. И даже после того, как человек, прочитав написанное у Гегеля, что он сын своего времени и в своих суждениях выражает не истину, а только то, чего хочется в данный исторический момент общему духу, ему все же не только не дано вырваться из ограниченности, но даже не дано эту ограниченность почувствовать как отвратительный давящий кошмар, о котором — если и нельзя проснуться от него — то хоть можно сказать себе, что это не действительность, а только мучительный сон. Выявляй случайную, ограниченную истину и довольствуйся этим, даже радуйся, ликуй.

Тот же Гегель, в том же сочинении, даже в той же главе, из которой взяты приведенные строки, пишет: «*die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewusstsein*»*. Но если правда то, что он сказал о духе времени, — то философия, то, что Гегель называет философией, есть чистейший сомнамбулизм и философское сознание есть самое сонное сознание. Правда, тут очень важно отметить, что само по себе сомнамбулическое состояние, вообще говоря, не может считаться такой бедой, может быть даже, в нем «счастье». Сомнамбулы, как известно, проделывают такие вещи, которые людям бодрствующим представляются сверхъестественными. Быть может, сомнамбулическое мышление полезно, и даже очень полезно. Но, во всяком случае, как бы полезно оно ни было, если б даже выяснилось, что величайшие научные открытия и изобретения делались людьми в сомнамбулическом состоянии (все шансы за то, что это предположение верно), — философии никак нельзя соблазняться пользами и выгодами, даже очень большими пользами и выгодами. Так что, хотим или не хотим, нам все же придется, по правилу самого Декарта — *de omnibus dubitandum*, — усомниться в его предпосылке и спросить себя: да точно ли ясные и отчетливые суждения никогда не

обманывают нас? Не наоборот ли? Не есть ли отчетливость и ясность суждений признак их ложности? Иначе говоря, что *Бог и хочет и может* обманывать людей. И что именно тогда, когда ему нужно обмануть людей, он посылает им философов, посылает им пророков, которые внушают им ложные, но ясные и отчетливые суждения.

И все же Гегель *прав*, в гораздо большей степени прав, чем он сам предполагал. Декарт был сыном своего времени, и его время было обречено на ограниченность и заблуждения, которые ему суждено было выявить и возвести как истины; поразительно, что из всех предикатов Бога Декарта интересовал только один — отрицательный: Бог не может быть обманщиком*. Декарту только нужно было от Бога, чтоб он не мешал ему делать научные изыскания, т. е. чтоб Бог не вмешивался в человеческие дела. Все равно Он во всем человека обмануть не может. *Cogito, ergo sum*. Воззвав человека к жизни, т. е. мышлению, Бог этим самым принужден был открыть ему, что он, человек, существует, т. е. первую истину. Открыв же ему первую истину, Бог уже открыл ему этим самым и истину о том, каковы признаки истины, т. е. дал ему возможность постичь, что истинны только ясные и отчетливые восприятия. Точка опоры найдена — новые Архимеды могут уверенно продолжать свое дело. Они уже не молятся: «хлеб наш насущный даждь нам днесь» или «избави нас от лукавого», они только почтительно предлагают Богу не вмешиваться в человеческие дела: *noli tangere postros circulos**. Так радостно и восторженно учил, покорный духу своего времени, Декарт. Так, вслед за Декартом и до него, учили и многие другие замечательные люди XVI и XVII столетий. Все были убеждены, что Бог не хочет и не может нас обманывать, что источник наших заблуждений — мы сами, наша свободная воля, что ясные и отчетливые суждения не могут быть ложными: того требовал всемогущий Дух времени...

Но вот другое. Паскаль был младшим современником Декарта. И, как Декарт, был одним из замечательнейших представителей научной мысли своей эпохи. Провозглашенное Декартом учение о ясных и отчетливых суждениях ему было хорошо известно. Знал он тоже, конечно, что Дух времени был с Декартом, и мог тоже легко догадаться и, вероятно, догадался, что Дух времени требовал от детей своих. Но от выполнения требований этих уклонился. В ответ на ликующее декартовское *clare et distincte* он мрачно и угрюмо отрезал: не хочу ясности и «*qu'on ne*

nous reproche donc plus le manque de clarté, car nous en faisons profession» (751)*. Т. е. ясность и отчетливость убивают истину... Так говорил Паскаль, тоже, как и Декарт, сын XVII столетия, тоже француз и тоже, подчеркиваю, замечательный ученый...

Как же случилось, что два человека, которым бы полагось принадлежать к единому Общему Духу и выявлять, стало быть, сущность своего времени и своего народа, говорили столь разное? Или Гегель «не совсем» прав? Из кожи своей, по-видимому, никак не вылезешь — но послушаться Духа, вырваться из ограниченности своего времени иной раз человеку все же удается? И второй вопрос: где искать последнюю, окончательную истину? У мрачных и угрюмых ослушников Духа, которые, вопреки невозможности, вырываются из власти своего времени, или у тех, кто с невозможностью не спорит и, твердо веруя, что разум человеческий от разума божественного ничем не отличается, с торжеством и ликованием мчатся вперед по большой дороге истории? Ибо в том, что большая дорога истории открыта только для покорных, — едва ли кто-нибудь усомнится. Паскаль со своим загадочным profession оказался в стороне от событий, от «развивавшейся» идеи. Случайно сохранились у нас его отрывочные и беспорядочные «мысли», но властителем душ был и остался до нашего времени не Паскаль, а Декарт. Декарт был истинным выразителем единого Общего Духа, о котором нам рассказал Гегель. И стало быть — если под истиной разуметь то, что выдерживает испытание веков, — истина была у Декарта.

II

Современная философия, как я сказал, не признает предпосылок. Еще больше боится она легенд и мифов. Как мы видели уже, философия без предпосылок никогда обойтись не могла. Сейчас увидим, что и легенды, и мифы для нее являются столь же необходимыми, как и предпосылки.

Все знают, что, по учению Библии, Бог создал человека по своему образу и подобию и, создавши, *благословил его*. Это — альфа и омега Библии, в этом — душа ее или, если позволите так выразиться, в этом сущность библейской философии. Но, вероятно, далеко не все знают, что эллинский мир тоже имел свою легенду или свой миф о происхождении человека, и что этот миф лежит

в основании всех почти древних философских систем, и что в замаскированном виде он принят целиком и новейшей рационалистической философией. Все, что говорит Гегель в приведенных выше словах об Общем Духе и индивидууме, есть только приспособленный ко вкусам нашего времени пересказ этого мифа. Анаксимандр так передает этот миф. Отдельные вещи, появившись на свет, т. е. самовольно вырвавшись из единого общего лона к индивидуальному бытию, тем совершили великое преступление. И за это великое преступление они подвергаются величайшей каре — уничтожению. «Все отдельные вещи», т. е. прежде всего живые существа, и из живых существ прежде всего, конечно, люди. Не Бог добровольно, как рассказано в Библии, создал людей и, создавши, их благословил; не с благословения, а вопреки воле Бога люди самочинно и преступно вырвались к бытию, на которое они не имели никакого права. И, стало быть, индивидуальная жизнь по самому существу своему есть нечестье, и оттого же она в самой себе таит угрозу величайшего наказания — смерти. Так учил и последний великий философ древности — Плотин: ἀρχὴ μὲν τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα καὶ ἡ γένεσις (V, 1, 1) (начало зла дерзновенное рождение, т. е. появление отдельных существ). Тому же, скажу еще раз, учит людей современная философия. Когда Гегель говорит, что индивидуум принадлежит Общему Духу (на этот раз «понятие» не более, а менее ясно, чем «представление», — и в такой же степени мифологично: оттого я все время пишу Дух с прописной буквы), он только повторяет Анаксимандра*. И еще прибавлю для полноты: легенда Анаксимандра не им придумана и даже не греками. Она занесена в эллинский мир с востока — родины всех легенд и мифов, которыми жил и живет, но которые не хочет признавать запад.

Итак — две легенды. Человек как индивидуальное существо явился на свет согласно воле и с благословения Бога. Индивидуальная жизнь появилась во вселенной вопреки воле Бога и потому, по самому существу своему, нечестива, и смерть, т. е. уничтожение, — есть справедливое естественное возмездие за преступное своеволие.

Как же решить и кто решит, где правда? Создал ли Бог людей для жизни или они сами дерзновенно вырвались хитростью, обманом к жизни? А может, и так: одних людей создал Бог, другие сами, против воли Бога, проложили себе путь к бытию? Ответить на все эти тревожные, роковые вопросы может только, по нашему мне-

нию, человеческий разум. И он отвечает: последнее предположение совершенно неприемлемо. «Не может быть», чтоб метафизическое существо не было одинаковым у всех людей. Тоже очевидно, что люди не с благословения Бога появились на свет. Повседневный опыт нас учит, что все, что возникает, — подвержено тлению, все, что рождается, — умирает. Даже больше того: все, что рождается, т. е. имеет начало, должно умереть, т. е. окончиться. Это уже даже не опыт нам говорит, это — самоочевидно, это та ясно и отчетливо сознанный истина, *veritas aeterna*, против которой возражения совершенно невозможны, которая даже для Бога обладает той же принудительностью, что и для людей. Смерть есть естественный, т. е. сообразный с природой вещей, конец того, что имеет своим началом рождение.

А раз так, то уже бесспорно, что отдельный человек незаконно вырвался к бытию и, стало быть, не имеет права на жизнь. И то, что повествует Библия, явно ложно. Принять библейское сказание значит отказаться от ясных и отчетливых истин Декарта и сделать свое *profession* из паскалевского *manque de clarté*! Больше того: сам библейский Бог, о котором рассказывается, что Он по своему образу и подобию создал человека, есть миф и лживое измышление. Ибо Бог, по образу и подобию которого создан человек, т. е. Бог личный, Бог индивидуум, есть «смутное», т. е. ложное представление. Истинное понятие есть понятие ясное и отчетливое — тот Общий Дух или Дух Общего, о котором мы слышали от Гегеля.

Так «думали» древние греки, так думали люди, возрождавшие в свое время науки и искусства, так думают наши современники. Но назвал все своим настоящим именем впервые Спиноза. «... *Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*»*.

Таким языком заговорил ученик Декарта. Что Спиноза был учеником Декарта, спора быть не может, как не может быть спора и о том, что он был сыном своего времени. Еще не успел, выражаясь образно, догореть костер, на котором сожгли Джордано Бруно, — и Спиноза дерзает во всеуслышание заявить, что все рассказы Библии о Боге — чистейшие измышления фантазии. Гегель через двести лет повторял Спинозу (ведь весь Гегель целиком из Спинозы вышел), но он никогда не делал даже попытки

говорить так открыто и резко. И не из осторожности: его уже не пугала ни судьба Бруно, ни судьба Галилея. Но у Гегеля не было нужды, не было внутренней потребности так говорить. Спиноза уже до него сказал и сделал все, что требовалось. И Декарт не говорил языком Спинозы отнюдь не потому только, что боялся преследования Церкви, как полагал Боссюэт. Если бы он ничего не боялся, он бы все же так не сказал: воля и разум Бога имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Так говорит человек, только когда он чувствует, что в словах его заключено не суждение, а приговор — смертный, роковой, последний.

Я взял небольшой отрывок из «Этики» Спинозы. Не скажу, чтоб таких суждений можно было бы набрать очень много в сочинениях и письмах Спинозы. Наоборот, открытые признания и резкие, вызывающие утверждения у Спинозы встречаются сравнительно редко и, когда встречаются, — всегда как-то совершенно неожиданно, словно они вырываются против его воли из какой-то загадочной, сокровенной, даже для него самого, глубины его существа. На поверхности же всего «математический метод»: спокойные, ровные, ясные доказательства. Он только и говорит, что о *clare et distincte*, словно ничто, кроме ясности и отчетливости, его не занимало. Нужно думать, что, если бы ему довелось прочесть слова Паскаля о том, что можно из недостатка ясности *faire profession**, он бы сказал — любимое выражение Спинозы, — что Паскаль один из тех людей, которые спят с открытыми глазами или видят сны наяву.

Спиноза не знал Паскаля, но строй мыслей, которых держался, за которые, если хотите, судорожно цеплялся Паскаль, был Спинозе, конечно, слишком хорошо знаком — и он считал своей *исторической миссией* именно с этим строем бороться. Ибо, когда Паскаль утверждал, что он не приемлет ясности, он отвергал как раз тот завет, который Дух времени принес всем сынам всех передовых народов Европы XVI и XVII столетий. Джиордано Бруно пошел уже на костер во исполнение требований могучего Духа, Кампанелла всю жизнь свою провел в тюрьмах и подвергался жесточайшим пыткам, Галилей только притворным отречением спасся от участи Бруно. Всех наиболее замечательных людей этой эпохи с неудержимой силой влекло, несло к одной общей цели. Все с радостью, с великим ликованием искали того, что Де-

карт окрестил словом: *clare et distincte*. Во что бы то ни стало изгнать, выкорчевать, с корнем вырвать из жизни тайну и таинственность. Тайна — тьма, тайна — самый страшный враг человечества.

И только редкие, одинокие люди, вроде Паскаля, не разделяли общей радости и ликования, словно предчувствуя, что *clare et distincte* или *lumen naturale* таит в себе великую угрозу и что Дух времени, безраздельно овладевший лучшими умами эпохи, был Духом лжи и зла, а не истины и добра. Но Паскаль, как я уже говорил, стоял вне истории. Может быть, потому, что он был тяжело болен, а может быть, тяжкая болезнь была расплатой (или наградой? и такое может быть) за неповиновение Духу времени. История гораздо сложнее и запутаннее, чем думал Гегель, и история философии, если бы она не соблазнялась упрощенными и потому имеющими вид убедительности построениями, могла бы увидеть кой-что такое, что много интереснее и значительнее, чем ступени развития и довлеющая себе диалектика. Может быть, тогда выяснилось бы, хоть отчасти, откуда та сила, которой Дух покоряет себе людей, и каково назначение этого Духа.

Может, мы тогда постигли бы, что задача истории философии вовсе не в том, чтоб изображать «процесс развития» философских систем, что хоть такой процесс и наблюдается, но он не только не вводит нас в святая святых философов, т. е. в их заветнейшие мысли и переживания, но лишает нас возможности общения с наиболее замечательными людьми прошлого. История философии, да и сама философия должна быть и была часто только «странствованием по человеческим душам», и величайшие философы всегда были странниками по душам.

Наша же история о Паскале как о философе молчит. И «историческое» значение Спинозы определилось не тем, что было для него самым существенным и значительным, а тем, что он, против своей воли, во исполнение требований Духа времени, говорил и делал. Ибо, это нужно неустанно повторять, — наша история вообще и история философии в частности заинтересована исключительно, выражаясь словами Гегеля, «общим», в убеждении, внушенном нам эллинскими философами, что только «общее» — есть истинное и действительное, а все «отдельное», по самому своему происхождению, есть преступное, нечестивое и иллюзорное.

Влияние Спинозы на последующую философию было безмерно. И именно потому, что он, в противополож-

ность Паскалю, не уклонился от возложенной на него Духом времени миссии. Думаю, что не будет преувеличением сказать, что не Декарт, а именно Спиноза должен быть назван отцом новой философии, если под философией разуметь мирозерцание в широком смысле этого слова, если искать в ней того, что греки называли τρωταί ἀρχαί, ριζώματα πάντων или, как Плотин, τὸ τιμώτατον.*

Декарта, мы помним, мысли о Боге совершенно не тревожили. Если Бог не хочет и не может обманывать людей, если Бог по своей природе неизменен и всегда себе равен (оба «если» равнозначащи — оба служат условием возможности положительного, научного знания) — это все, что требуется. Большого от «совершенного существа» Декарт не ждал и ждать не хотел. Когда он провозгласил свое *de omnibus dubitandum*, он и не собирался точно *во всем* усомниться! Усомниться нужно было только в том, что кто бы то ни было во вселенной может мешать человеку создавать науку — физику, аналитическую геометрию, *primam philosophiam*. Он был вперед уверен, что если он останется один с собой, что если только злые, но могущественные гении или добрые, но непостоянные боги не станут мешать ему, то он создаст совершенное знание.

Как мог решиться одинокий человек, вчера родившийся на свет и обреченный умереть завтра, как мог решиться он взять на свою личную индивидуальную ответственность такую гигантскую, казалось бы, непосильную задачу? И вот подите же: решился и нисколько даже не испугался. Наоборот, радовался и ликовал: Бог не вмешивается в наши дела, Бог вне нас или, лучше сказать, Бога нет. Явно, что Декарт даже не подозревал, что он затеял, провозгласив свои *de omnibus dubitandum, clare et distincte* и постоянного, неизменного Бога, не желающего и не могущего, если б он и пожелал, обмануть людей. Не подозревал, что с ним повторилось то, что было с древним Адамом. Роль змия сыграл тут незримый Дух времени (столь незримый, что сам Гегель, а за Гегелем и мы все готовы его принять не за мифологическое существо, а за чистое понятие). *Eritis sicut dei scientes bonum et malum**. Гегель, много более беспечный, чем Декарт, прямо так и говорил, что, сорвавши плод с дерева познания, люди стали, как боги. Тайна исчезла из мира, все приняло резкие, определенные очертания, все стало ясным и отчетливым. Он Вы понимаете теперь Паскаля. Всем существом своим он чувствовал, что ясность и отчетливость и постоянный

Бог, который не может и не хочет обманывать людей, есть начало смерти и уничтожения. И Спиноза это чувствовал. Но пути Господа неисповедимы. Как пророк Исаия, Спиноза услышал голос Бога: кого пошлю, кто пойдет? И он ответил: вот я, пошли меня. И когда Бог повелел ему, пойдти и скажи всем народам мира, — Спиноза пошел и сказал им те страшные слова, которые я уже приводил: воля и разум Бога имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Иначе говоря: написанное в Библии «человек создан по образу и подобию Божию» — ложь и выдумка. Правду знали греки, до которых дошла мудрость дальнего востока. Не Бог создал человека, а человек сам, преступно и нечестиво, вырвался к бытию. Бога, творца земли и неба, свободно создавшего человека, быть не должно. Такой Бог — миф. Такого Бога убить надо. И убить Его должен, по неисповедимым судьбам, тот, кто больше всех других любил его. Мы помним рассказ о том, как Бог искушал Авраама — велел ему принести себе в жертву единственного сына Исаака. Но в последнюю минуту ангел отвел руку отца-убийцы*. Спинозе же пришлось довести до конца страшное дело. Ангел не прилетел и не отвел его руки, и тот, кто больше всего любил Бога, оказался Его убийцей.

III

Еще историческая справка: по необходимости краткая. Две тысячи лет тому назад пришел к народам Европы свет с востока — *lux ex oriente*, — т. е. Библия. И западные народы, как учит наша история, приняли этот свет и узнали в нем истину.

Но еще за двадцать лет до начала нашей эры в Александрии явился загадочный человек по имени Филон. Он не был крупным или оригинальным мыслителем. Это — не Плотин, не Декарт и не Спиноза. И все-таки судьба, или, в терминологии Гегеля, Дух времени, возложила на него колоссальную историческую миссию. Ему было предназначено «примирить» Библию с эллинской философией, иначе говоря, логос с Богом. Филон выполнил свою миссию, Библия примирилась с логосом и после того была принята европейскими народами*.

В чем же состояло примирение? Учение о логосе, как это сейчас всеми признано, достигло своего расцвета в стоической философии и нераздельно связано с ней.

И вообще, стоическая философия в гораздо большей степени определила судьбы европейской мысли, чем это принято думать. После стоиков философу уже нельзя было быть не стоиком. Стоики провозгласили — τᾶς ἄφρον μαίηται — всякий, кто не подчиняется разуму, — безумствует. Или, в более популярном, но зато и в более откровенном выражении Сенеки — si vis tibi omnia subjicere te subijce rationi *. В этом сущность стоицизма: нужно раз, *один раз* покориться, т. е. отречься от себя пред безличным разумом, пред «законом», — и тогда победа, какие хочешь победы тебе обеспечены. Думаю, что не требуется особенно много проницательности, чтоб открыть под заповедями стоиков старую анаксимандровскую мысль: люди нечестиво, преступно вырвались к свободному бытию, и проклятие преступления с них не может быть снято до тех пор, пока они не признают своего преступления и не искупят свое дерзновение, τόλμα, вечной покорностью сверхличному, лучше — безличному началу. А что было вначале? Плотин, последний великий древний философ, претворивший в себе все, что до него создала эллинская мысль, говорил: ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος — вначале разум, и все есть разум *. И соответственно этому начало зла — дерзновенное нежелание человека преклониться пред премирным логосом, премирным законом.

У Плотина есть и другие мотивы. Плотин, как и Платон, как и Спиноза, являл в себе загадочнейшее complexio oppositorum *, в нем соединялись стремления, совершенно друг друга исключаящие. Тот же Плотин учил, что нужно δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην (взлететь над знанием *, т. е. над логосом, который был вначале), и в несравненных псалмах прославлял экстатические «выхождения», т. е. освобождение все от того же безличного и бездушного логоса-закона. Но Плотин псалмопевец «исторического» значения не имел. Им вдохновлялись отдельные — хотя и замечательные — люди: Дионисий Ареопагит, бл. Августин, средневековые мистики. Философии же он остался этой своей стороной совершенно чужд: философии нужны не вдохновенные псалмы, а адекватные, т. е. отчетливые и ясные идеи. Философия тоже ведь хочет быть исторической силой, хочет влиять, побеждать, владеть умами, направлять человечество. А мы помним откровенное признание Сенеки: если хочешь все покорить себе, сам покорись разуму, т. е. логосу. И Библия, т. е. библейская философия, дотоле ревниво оберегавшаяся одним маленьким народом и стоявшая в сторо-

не от широкой исторической арены, в тот момент, когда ей предстало выйти на мировое поприще и подчинить себе человечество, стала пред необходимостью подчиниться логосу. Иначе победа была невозможна...

Кого послать? Кто пойдет на такое дело? Филон взялся за это. Он, первый апостол языков, подвел Библию к разуму и принудил ее разуму поклониться. В Библии есть все, чему учили наши мудрецы, — так «примирил» он *lux ex oriente* с тем *lumen naturale*, который в течение стольких столетий светил эллинскому миру. Это значило, что *lux ex oriente* должен померкнуть пред бессмертным солнцем естественного разума. В 4-е Евангелие вписали: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος**, и культурные народы согласились принять Библию, ибо в ней было все то, чем они привыкли побеждать.

Полторы тысячи лет разум европейского человечества старался всеми способами погасить пришедший с востока свет. Но свет все не потухал. И вот вновь послышался загадочный призыв: кого послать Мне, кто пойдет для Меня? Десятки, сотни замечательных людей радостно и с ликованием отозвались на призыв. Историки называют это торжественным именем: возрождение наук и искусств. Но никто, даже, по-видимому, сам гениальный Декарт, не понял, что требовалось. Все делали только половину дела. Все еще «мирили» Библию с логосом. Все предпочитали не ставить рокового вопроса. Пусть лучше, как пошло от Филона, считается, что разум не противоречит откровению. Или, как Декарт учил, Бог не может и не хочет обманывать людей, и то, что открывает нам *lumen naturale*, не может не согласоваться с тем, что открывает *lumen supernaturale**. Декарт был глубоко искренним человеком. Он не восставал против Библии вовсе не потому, что боялся, как писал Боссюэт и как за Боссюэтом повторяют историки, преследований Церкви. Он боялся — как боялся! — но не Церкви, а того, что на современном языке называется судом совести, а на более выразительном языке средневековья называлось страшным судом. Выйти к людям и возвестить, что Бога нет! Пойти и своими руками убить Бога, который столько тысячелетий был живым и которым все люди жили?! *De omnibus dubitandum*, учил Декарт. И он мог во многом, очень многом усомниться, но это было для него несомненным: если бы сам Бог повелел ему убить Себя, на такое преступление он бы не пошел. Можно, по требованию Бога, совершить убийство, можно принести в жертву Богу отца, мать, первенца, да-

же весь мир — но человек не может сознательно убить своего Бога, если бы даже Он сам того потребовал с той ясностью и отчетливостью, которая исключает возможность ошибочного понимания... Но не исполнить волю Бога нельзя. К великому преступлению, совершенному новым временем, Декарт приобщился. Бог не *может* обманывать людей — разве это не было первым смертельным ударом, нанесенным Богу одним из многочисленных заговорщиков — если хотите, невольных сомнамбул — эпохи возрождения? Бог не может обмануть, Бог еще многого не может. Над Богом целый ряд, целая система «не может», которые люди, чтоб скрыть от себя их смысл и значение, назвали почетным именем *veritates aeternae*. Убивая Бога, Декарт думал, что он только служит науке. И, как помним, радовался, ликовал, пел. Вся эпоха возрождения, последним представителем которой был Декарт, радовалась и ликовала. Окончилась средневековая ночь! Наступило ясное, светлое, веселое утро...

А голос все продолжал звать: кого пошлю, кто пойдет для Меня? Кто нанесет последний удар? Где тот Брут, который убьет своего лучшего друга и благодетеля Цезаря? И вот, говорю, на этот зов откликнулся Спиноза. Спиноза решился сделать то, на что до него никто не решался. Филон, мы знаем, «примирил» Библию с эллинской мудростью, т. е. сделал вид, что при посредстве проникновенного истолкования Платона, Аристотеля и стоиков можно найти в древней философии оправдание Библии. Возрождение — все вплоть до Декарта включительно — следовало по стопам Филона. Но от Спинозы потребовалось большее. И, странным образом — может быть, именно потому с него потребовалось то, от чего другие были освобождены, что ему это было труднее, невозможнее сделать, чем кому бы то ни было. Он, возлюбивший своего Господа Бога всем сердцем своим и душой, — сколько раз и с какой силой говорит он об этом и в своих ранних произведениях, и в «Этике», — он был обречен самим Богом на убийство Бога. Наступили сроки, человек должен был убить Бога — но кто же может убить Бога так, как тот, кто возлюбил Его больше всего на свете? Или лучше: Бога только тот и может убить, кто возлюбил его больше всех сокровищ в мире. Только такому и поверят люди, что он и в самом деле, а не на словах лишь, совершил это злодеяние из злодеяний, этот подвиг из подвигов...

И точно — достаточно увидеть глаза Спинозы, не те, конечно, что на его портрете, а те кроткие и неумолимые глаза, *oculi mentis**, которые глядят на нас из его книг и писем, достаточно услышать его медленную, тяжелую поступь, поступь мраморной статуи командора, и все сомнения уйдут прочь: этот человек совершил величайшее из преступлений и принял на себя всю нечеловеческую тяжесть ответственности за содеянное. Сравните — еще раз скажу — Спинозу с его великим предшественником и учителем, Декартом, — у него нет и следа той буйной радости и беспечного ликования, которыми одушевлены поэмы-трактаты этого последнего, его *Principia, Meditationes, Discours**. Сравните Спинозу с его отдаленным наследником — Гегелем. Гегель весь живет тем, что получил от Спинозы. Но преступление совершено не им, а другим. Гегель законный владелец «духовных» благ и пользуется ими спокойно и уверенно, нимало не подозревая и даже не давая себе труда справиться, каким способом добыты доставшиеся ему, по праву наследства, богатства. Спиноза же только твердит: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* — не нужно ни смеяться, ни плакать, ни проклинать. Что дадут слезы и проклятия? Свершилось, страшное дело сделано, исправить его уже нельзя. А смеяться — разве может смеяться человек, который убил Бога? Нельзя смеяться, никто уже в этом мире смеяться не будет. Или даже не так. Ведь другие люди неповинны в преступлении Спинозы и не отвечают за него. И Спиноза, только что сказавший, что нельзя ни смеяться, ни проклинать, ни огорчаться, не замечая даже, что его могут уличить в противоречии — ему уже не до противоречий, — учит своих ближних, что им можно и веселиться, и смеяться, и радоваться всем тем радостям, которыми богата повседневная жизнь. У них, у этих людей, которые и не подозревают, что кроется под ясной и отчетливой видимостью и какие страшные дела происходят в подлунном мире, у них и жизнь должна быть спокойной и легкой. Им, говорит он, не следует даже отравлять свое существование страхами и надеждами. *Affectus metus et spei non possunt per se esse boni**. Живите, ни о чем не думая, за вас думают другие. Путь, который он сам избрал, — трудный, крутой, мучительный путь и годен только для немногих, может быть, только для одного: *omnia graeciora tam difficilia quam rara sunt**. Все, что «прекрасно», так трудно и потому редко кому доступно. Об этом «трудном» он очень мало, почти ничего не рассказывает. Только время

от времени, словно против воли, вспыхивают у него признания, которые, если их собрать вместе и противопоставить тому, что обычно принято называть «учением» Спинозы, уясняют нам смысл того, что мы, вслед за Гегелем, называем Духом времени, а вместе с тем и то, что Гегель не знал и что понимал сам Спиноза под словами *sub specie aeternitatis*. Когда в человеке говорит Дух времени, когда он служит истории — в этом выражается, вопреки Гегелю, не его истинная сущность, а то, что в нем есть наиболее внешнего, наносного, поверхностного, внутренне ему совершенно чуждого и даже враждебного. Послушный Духу времени, Спиноза излагает Декарта и прославляет ясность и отчетливость. Но в глубине души Спиноза, как и Паскаль, благоговейно чтит Тайну, презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно. Явное нужно для всех, для толпы, о которой он сам говорит *terret vulgus, nisi paveat* *. Толпу приходится держать в узде, пугать законами и наказаниями для слушников ясных и отчетливых требований законов. Сам же Спиноза не забывал слов ап. Павла: закон пришел, чтоб умножилось преступление. Пророки и Апостолы не считаются ни с временем, ни с историей, в которой развивается, по Гегелю, Дух времени. Дух пророков и апостолов дышит, где хочет. Их истины, выражаясь словами Спинозы, не истины истории, а истины *sub specie aeternitatis*.

IV

Один из замечательнейших современных философов, Анри Бергсон, в своей первой книге пишет: «*le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare*». По-русски — «*наше Я, непогрешимое в своих непосредственных констатированиях, чувствует себя свободным и заявляет это*» *. Главы этой удивительной книги, которые посвящены исследованию свободы воли, принадлежат к лучшему из того, что появилось за последние десятилетия в философской мировой литературе. И вообще, глубина проникновения Бергсона поражает. Тем более странно, как мог он написать приведенную фразу. Непосредственное констатирование ведь предполагает не «наше» Я, а мое Я. Наше Я, т. е. Я вообще, *le moi*, — не есть само нечто непосредственно данное, и тем менее может оно что-либо непосредственно констатировать. Бергсон, если он не хотел выходить за пределы непосредственного констатирования, мог только сказать: мое

Я чувствует себя свободным и заявляет об этом. Но утверждать, что всякое Я чувствует себя свободным, он права не имел: это ошибка, которая в логике именуется $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ *. Ведь нет ничего невероятного в том, что одни Я чувствуют себя свободными, а другие — несвободными. И если непосредственное констатирование непогрешимо, то в тех случаях, когда мы сталкиваемся с двумя противоположными утверждениями, нам ничего больше не остается, как принять и то и другое, несмотря на то, что они как будто взаимно исключают друг друга. Я Бергсона чувствует себя свободным — возражать ему не приходится. Но Я другого человека не чувствует себя свободным — ему тоже возражать нельзя. Проблема «свободы воли» при этом усложняется до бесконечности. Но, вообще, если признать непосредственные констатирования непогрешимыми, философия, по самому своему предмету, окажется в исключительно трудном положении: ей придется — пойдет ли она когда-нибудь на это? — отказаться от общих суждений. Как можно быть уверенным, что *все я всегда* будут одинаково чувствовать и одинаково констатировать? Бергсон, мы слышали, чувствует себя свободным. А у Спинозы мы встречаем совсем иное свидетельство. Он настойчиво и убежденно много раз повторяет, точно молотом вбивает, что чувствует себя не свободным (см. в особенности письмо LVIII, где он, между прочим, пишет: «ego sane ne meae conscientiae, hoc est ne rationi et experientiae contradicam, ... nego me ulla absolute cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere»*), что чувство свободы есть иллюзия, что камень, если бы был он одарен сознанием, был бы уверен, что он свободно падает на землю, хотя для нас совершенно очевидно, что он не падать не может. И все эти утверждения Спинозы — не теория, не «натурализм» и не «выводы» из общих положений, это — свидетельство опыта, голос глубочайших и серьезнейших внутренних переживаний. О таких же переживаниях свидетельствовали нам с такой же силой и настойчивостью и другие люди, которых мы никоим образом не можем причислить к «натуралистам» и в правдивости которых мы усомниться не вправе. Вспомните хотя бы De servo arbitrio Лютера, написанную им в ответ на Diatribae de libero arbitrio Эразма Роттердамского*.

И еще поразительно, что Спиноза в разные периоды своей жизни разное «чувствовал». Когда он писал свои *Cogitata metaphysica*, он решительно утверждал, что воля

свободна — *dari voluntatem*. В «Этике» и в письмах он столь же решительно утверждает противоположное*. Если считаться с законом противоречия, приходится сказать, что либо в первом, либо во втором случае он говорил неправду. Но если с этим «законом» не считаться, если принять, как правильно учит Бергсон, что наше Я непогрешимо в своих непосредственных констатированиях, то мы придем к совершенно неожиданному результату или, точнее, к великой загадке: не только воля одних людей свободна, а других несвободна, но даже воля одного и того же человека в одни периоды его жизни бывает свободна, а в другие несвободна. Когда Спиноза писал *Cogitata metaphysica*, его воля еще была свободна. Когда он писал «Этику», его воля уже была закрепощена: ей овладела какая-то сила, которой он подчинялся с той же покорностью, с какой камень покоряется законам падения или притяжения. Не он уже говорил, а в нем, из него что-то говорило, по-видимому, именно тот «дух времени», в котором Гегель видел и приветствовал движущую силу истории, или, если вы не боитесь библейских метафор, Спиноза говорил не то, что хотел, а что ему повелел говорить Бог. И уже все равно, принимал или не принимал он то, что он возвещал людям: не возвещать он не мог. Поди, скажи своему народу, или даже не своему народу, а всем народам — Спиноза, как и Филон, был апостолом языков, т. е. обращался ко всему человечеству, — и так говори, чтобы они глядели и не видели, слушали и не понимали, чтоб ожесточились их сердца и ослепли их глаза.

Так Спиноза и принужден был сделать. Если хотите обрести истину, учил он, обо всем забудьте, и прежде всего забудьте библейское откровение, помните только математику. Красота, безобразие, добро, зло, хорошее, дурное, радость и горе, страх и надежда, порядок и беспорядок — все это — «человеческое», все это — преходящее и к истине никакого отношения не имеет. Вы думаете, что Бог печется о нуждах людей? Что Он мир создал для человека? Что Бог преследует высокие цели? Но там, где цели, там, где забота, где радость и горе — там нет Бога. Чтоб постичь Бога, нужно стараться освободиться и от забот, и от радостей, и от опасений, и от надежд, и от всех, великих и малых, целей. Настоящее имя Богу — необходимость. «*Res nullo alio modo... a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*»*. Как в математике все теоремы, все ее истины с необходимостью, которая не знает над собой никаких законов, вытекают из основных ее понятий, так

и все в мире происходит с такой же непреодолимой необходимостью, и нет силы, которая могла бы бороться с установленным от вечности порядком бытия. «Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit»*, — говорит Спиноза и тут же поясняет, что значат эти слова: «ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus»*. Это — высшая истина, которую дано постичь нам и постигну которую мы добиваемся высшего из существующих благ — душевного удовлетворения и спокойствия, *acquiescentia animi*. Не думайте, что добродетелями своими вы можете заслужить расположение Бога. Ежедневный опыт учит нас, что удачи и неудачи равно постигают и благочестивых и неблагочестивых, добродетельных и порочных. Так есть, так было и будет. Стало быть, так и быть должно, ибо это вытекает из необходимости божественной природы и нет ни нужды, ни возможности менять существующий порядок вещей (Гегель потом говорил: *was wirklich ist, ist vernünftig*.*). Да разве добродетели полагается награда? Добродетель сама себе награда. Порок ищет награды — и получает ее, ибо раз добродетели награда не нужна, а награда все-таки бывает на свете, то она по необходимости достается пороку, который в ней нуждается и охотно ее принимает.

Спиноза не остановился на этом. Он говорит: «*si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent concertum quamdiu liberi essent*»*. И в пояснение этой своей истины он ссылается на библейское сказание о грехопадении. Способность отличать добро от зла не была свойственна первому человеку, т. е. «по своей природе» порок от добродетели ничем не отличается. И это не помешало Спинозе весь «Теолого-политический трактат» свой, имевший такое колоссальное историческое значение (им, между прочим, определилась новейшая протестантская — да и не только протестантская, теология), посвятить доказательству той мысли, что Библия вовсе и не стремится научить человека истине, что ее задача — только нравственная: научить человека жить в добре...

Но как же, в таком случае, могло попасть в Библию сказание о грехопадении? И почему Библия начинает с того, что открывает людям совершенно непостижимую для их разума Истину, что их понятия о добре и зле по существу совершенно иллюзорны, что, выражаясь словами апостола Павла, «закон» пришел уже позже, т. е. когда началась история, и пришел для того, «чтобы умножи-

лось преступление», что первый человек не различал добра от зла, не знал закона, а когда сорвал и вкусил плод от дерева познания добра и зла, т. е. когда стал отличать добро от зла, принял «закон», он вместе с законом принял и смерть? — Противоречие совершенно явное и отнюдь не случайное, как не случайны все противоречия, которыми насквозь пропитаны сочинения Спинозы. Легенду о необыкновенной последовательности Спинозы давно уже пора забыть. Она родилась на свет только благодаря внешней форме изложения — якобы математической: определения, аксиомы, постулаты, леммы, доказательства и т. п. Система Спинозы соткана из двух совершенно непримиримых идей: с одной стороны, «математическое» понимание мира (это то, что имело «историческое» значение и сделало Спинозу столь «влиятельным»): все в мире происходит с той внутренней необходимостью, с какой развиваются математические истины. Когда один из его корреспондентов упрекнул его в том, что он считает свою философию лучшей философией, он ему резко ответил: не лучшей считаю, а истинной. И если спросишь, почему, скажу, потому же, почему ты считаешь, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. На каждом шагу Спиноза говорит о математике. Он заявляет, что люди никогда бы не узнали истины, если бы не было математики. Только математика владеет истинным методом исследования, только математика является вечным и совершенным образом мышления, и именно потому, что она не говорит о целях и нуждах человеческих, а о фигурах, линиях, плоскостях, иными словами, ищет «объективной» истины, которая существует сама по себе, независимо от людей или иных сознательных существ. Человек вообразил себе, что все создано ради него, что он образует во вселенной как бы государство в государстве. Конечно, в Библии так и написано: Бог, сотворив человека, сказал ему, что весь мир ему принадлежит. Но это только «образные выражения», которые следует понимать не в буквальном, а в переносном смысле. Приученный математикой к ясным и отчетливым суждениям, разум видит, что человек только одно из бесконечного количества звеньев природы, ничем от других звеньев не отличающийся, и что целое, вся природа, или Бог, или субстанция (как все обрадовались, когда Спиноза назвал Бога субстанцией, столь «освобождающим» словом!) есть то, что *над* человеком и существует ради себя — и даже не ради себя, так как всякое «ради» очеловечивает мир, — а просто существует. И это це-

лое есть Бог, разум и воля которого имеет столько же общего с разумом и волей человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным, т. е. никакого разума и никакой воли у Бога быть не может. *Это* человек должен прежде всего постичь. И постигши такого Бога — тут опять начинается «противоречие», о котором я говорил, — возлюбить его, по библейской заповеди, всем сердцем и душой*... Возлюбить Бога всем сердцем и душой! Почему с таким требованием обращаются не к камню, дереву, плоскости или линии — а к человеку, который, как мы только что слышали, есть тот же камень, дерево или плоскость? Так же можно и второй вопрос предложить: почему любить Бога? Библия требовала любви к Богу, это естественно: у библейского Бога был разум, была воля. Но как возлюбить Бога, который есть только причина, который с такою же необходимостью делает то, что делает, как и всякий неодушевленный предмет? Спиноза называет, правда, Бога свободным, так как он действует по законам своей природы. Но ведь по законам природы все действует. Сам Спиноза так заканчивает вступление к 3-ей части своей «Этики»: «я буду говорить о природе и силе страстей и о власти души над страстями, пользуясь теми же методами, которыми я пользовался в предыдущих частях своего сочинения, когда говорил о Боге и душе, и человеческие поступки и побуждения рассматривать так, как если бы дело шло о линиях, плоскостях или телах»*. Спрошу еще раз: если о Боге, о душе, о человеческих страстях мы судим так же, как о линиях, плоскостях и телах, то что дает нам право требовать или хотя бы советовать человеку любить Бога, а не плоскость, камень или чурбан? И почему с требованием любви обращаются к человеку, а не к линии или обезьяне? Ничто из того, что есть в мире, не вправе претендовать на исключительное положение: все ведь «вещи» во всей вселенной с равной необходимостью вышли из вечных законов природы. Зачем же Спиноза, который так негодовал, когда люди противопоставляли себя природе, словно желая образовать государство в государстве, сам выделяет человека как что-то toto соело отличное и от плоскости, и от линии, и от чурбана, и от обезьяны, предъявляет к нему требования, вводит оценки, рисует идеалы и т. п.? Зачем он заводит «государство в государстве», зачем в своем главном произведении — оно недаром названо «Этикой» — он не подчинился безропотно математике и, несмотря на данный так торжественно обет, говорит о человеке так, как никогда

ни один математик не говорил о треугольниках и перпендикулярах? И это тот Спиноза, которому Бог велел пойти к людям и ослепить их. Что же — он не выполнил воли Бога? Воспротивился тому, кому никто противиться не мог?..

Конечно, нет. Воля Бога была исполнена. Раз Спиноза на призыв: «кого пошлю?», ответил — «вот я, пошли меня», он уже не мог уклониться от своей «исторической» миссии, как не могли уклониться Декарт и другие великие сыновья раннего и позднего возрождений. Спиноза *убил Бога*, т. е. научил людей думать, что Бога нет, что есть только субстанция, что математический метод (т. е. метод безразличного, объективного или научного исследования) есть единственный истинный метод искания, что человек не составляет государства в государстве, что Библия, пророки и апостолы истины не открывали, а принесли людям только нравственные поучения и что нравственные поучения и законы вполне могут заменить Бога, несмотря на то, что если бы человек рождался свободным или если бы он не сорвал плода с запретного дерева, то он не различал бы добра и зла, что вообще не было бы добра и зла, а все было бы «добро зело», т. е. все было бы таким, каким представлялось Богу, когда он, сотворивши мир не по законам своей природы, а по своей собственной воле, глядел на него и радовался. Но этого божеского «взгляда», который был у первого человека до грехопадения, людям уже не суждено иметь. «Ослепи их сердце, чтоб они глядели и не видели». Или видели ясно и отчетливо, *clare et distincte*, — но не то, что есть, и вместе с тем были убеждены, что то, что они видят ясно и отчетливо, есть то, что видел сам Бог в седьмой торжественный день, когда Он, отдыхая от трудов, любовался Своим миром.

Все это сделал Спиноза. Он внушил людям, что можно любить Бога всем сердцем и душой, как любил его псалмопевец и любили пророки, — даже и тогда, если Бога нет, если на место Бога поставлена объективная, математическая, разумная необходимость или идея человеческого добра, ничем от разумной необходимости не отличающаяся. И люди поверили ему. Вся современная философия, выражающая собою, в общем, не то, чем люди живы, а что людям нашептывает Дух времени, так убежденная в том, что ее «видения» или, как теперь говорят, «интуиция» есть полнота возможного видения — не только для человека, но тоже для ангелов или богов (так теперь говорят — это уже не моя выдумка), целиком выте-

кла из Спинозы. Сейчас уже почти немыслимо иное «миросозерцание», кроме «этического идеализма». Фихте совершенно убежденно говорил, что весь смысл христианства в первом стихе Иоанна: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Так же спокойно Гегель в стоическом завете самоотречения от своей личности и растворения ее в субстанции видел высшую задачу человека. Говорю «спокойно» — ибо в этом вся сущность. Ни Фихте, ни Гегель не убивали Бога. Бога убил другой. Они и не подозревали, что они наследовали *certitudinem*, добытую ценой величайшего преступления. Они воображали, что это их *certitudo*, это их уверенное видение дано им самой природой. Когда они стоят лицом к лицу с очевидностью, им и в голову не приходит, что ее источник может быть таким страшным и таинственным. Наш современник, Эдмунд Гуссерль, прямой и законный духовный потомок Декарта, откровенно всегда на него ссылающийся, торжественно заявляет: *Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewusstseinsindex, der an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt ruft: Hier ist die Wahrheit! als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht auszuweisen hätte* (E. Husserl. *Ideen*, 300 стр.)*. Да иначе и быть не могло. Бог послал своего пророка, чтоб он ослепил и связал людей и чтоб связанные и слепые считали себя свободными и зрячими. Знал ли это Спиноза, знаем ли мы, читающие Исаию и Спинозу? Нельзя не только ответить — нельзя и задавать такой вопрос... Но сомнений быть не может, что, идя по намеченному Декартом пути, преодолевая «дуализм» протяженности и мышления и создавая так восхищавшую Гегеля и сейчас восхищающую наших современников идею единой «субстанции», Спиноза чувствовал, что он убивает Того, кого любил больше всего в мире. И убивает по Его, божественному, свободному повелению и по собственному несвободному человеческому хотению. Прочтите строки, которыми начинается так мало, к сожалению, читаемый *Tractatus de emendatione intellectus*. Это не декартовское ликующее *de omnibus dubitandum*, не этический идеализм Фихте, не сановный панлогизм Гегеля, это не гуссерлевская вера в разум и науку. Нет, повторяю, во всем, что писал Спиноза, и следа торжества и ликования. Он идет к жертвеннику не как жрец, а как обреченный.

Он убьет Бога, он убил для историка Бога, но в глубине души своей он «смутно» чувствует — *sentimus experimurque nos aeternos esse** — что без Бога нет жизни, что на-

стоящая жизнь не в перспективе истории — *sub specie temporis*, а в перспективе вечности — *sub specie aeternitatis*. И это «смутное», скрытое, чуть видимое и даже не всегда видимое ему самому и другим «знание» сказывается во всей его философии. Не в тех ясных и отчетливых суждениях, которые приняла от него история и которые он сам принял от Духа времени, а в тех странных, таинственных, неуловимых и не учитываемых звуках, которые на нашем языке нельзя назвать даже и голосами вопиющих в пустыне и которым имя — беззвучность. Великая, вечная Тайна в страшных словах пророка: *Et audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere, et videte visionem, et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava; et oculos ejus claude: ne forte videat oculis suis, <...> et corde suo intelligat**.

ГЕФСИМАНСКАЯ НОЧЬ

(Философия Паскаля)*

Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là*.

Pascal. Le mystère de Jésus (553)

I

Триста лет прошло со дня рождения Паскаля и немного меньше со дня его смерти*: он ведь жил недолго — всего тридцать девять лет.

За триста лет люди далеко ушли вперед: чему можем мы научиться у человека семнадцатого столетия? Не мы у него — он у нас должен был бы учиться, если б его можно было вернуть к жизни. Тем более, что и среди современников своих Паскаль был «отсталым»: его влекло не вперед, вместе со всеми людьми, к «лучшему» будущему — а назад, в глубь прошлого. Подобно Юлиану Отступнику*, и он хотел повернуть обратно «колесо времени». И он был, в самом деле был, отступником: отступился, отрекся от всего, что добыло совокупными усилиями человечество за те два блестящих века своего существования, которые благодарное потомство окрестило именем «возрождения». Все обновлялось, все видело в обновлении свое историческое назначение. Паскаль же больше всего боялся нового. Все усилия его тревожной, беспокойной и вместе с тем столь глубокой и сосредоточенной мысли были направлены к тому, чтоб не дать себя увлечь потоку истории.

Можно бороться, имеет ли смысл бороться с историей? Может представлять для нас интерес человек, пытающийся заставить время пойти вспять? Не осужден ли он, а вместе с ним и все его дело, на неуспех и неудачу, *на бесплодность?*

Двух ответов на этот вопрос быть не может. История беспощадно расправляется с отступниками. И Паскаль не

избег общей участи его врагов. Правда, его печатают, читают до настоящего времени. Его даже хвалят, превозносят. Пред его образом горит неугасимая лампада — и будет гореть еще долго, очень долго. Но слушать его — никто не слушает. Слушают других: тех, с кем он боролся, кого он ненавидел. И у других ищут истины, которой Паскаль отдал всю свою жизнь. Отцом новой философии мы считаем не Паскаля, а Декарта. И истину мы принимаем не от Паскаля, а от Декарта, ибо где же искать истину, как не у философии? Таков приговор истории: Паскалю удивляются и проходят мимо него. И на приговор этот апеллировать не к кому.

Что ответил бы на приговор истории Паскаль, если бы его можно было воззвать к жизни? Скажут, что это вопрос праздный. История считается не с мертвыми, а с живыми. Знаю. Но все же полагаю, что на этот раз, ради Паскаля, не грех заставить ее посчитаться и с мертвыми. Правда, дело это очень нелегкое и очень хлопотливое. Правда, истории придется тогда придумать для себя новую философию — гегелевская философия истории, которой придерживаются даже те, кто Гегеля не принимает, которой придерживались люди за много столетий до Гегеля, тогда окажется непригодной. Но разве это уже так страшно, что придется похлопотать? И разве уже так необходимо во что бы то ни стало отстаивать Гегеля? До сих пор историю писали, исходя из предположения (никем никогда не проверенного), что однажды умершие люди уже окончательно не существуют и, стало быть, не могут защищаться от суда потомства, не могут влиять на жизнь. Но, быть может, наступит время, когда и историки будут чувствовать влияние прежде живших таких же людей, как и они сами, и в своих приговорах станут более опасливыми и осмотрительными. Сейчас нам кажется, сейчас мы убеждены, что покойники молчат и всегда будут молчать, что бы о них ни говорили, как бы с ними ни расправлялись. Но, если эта уверенность будет у нас отнята, если мы вдруг почувствуем, что покойник каждую минуту может ожить, выйти из своей могилы, ворваться в нашу жизнь и стать пред нами, как равный пред равными, — каким языком заговорим мы тогда?

А ведь необходимо признаться, что такое возможно. То есть возможно, что покойники не так бессильны, не так бесправны, не так мертвы, как мы думаем. Во всяком

случае, философия, которая, как нас учили, не должна высказывать суждения ни на чем не основанные, не может обеспечить историкам *in saecula saeculorum* безопасность от мертвецов. В анатомическом театре можно, по-видимому, спокойно вскрывать трупы. Но история — не анатомический театр. И вполне допустимо, что историкам придется когда-нибудь еще держать ответ пред покойниками. Стало быть, если они боятся ответственности и не хотят сами превратиться из судей в подсудимых, им нужно, бросив Гегеля, отыскать новые методы подхода к прошлому.

Не берусь сказать, подчинился ли бы император Юлиан приговору истории. Но Паскаль, еще когда жил на земле, заготовил свой ответ и прошлым и будущим поколениям. Вот он:

«*Vous-mêmes êtes corruptibles.*

*Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux hommes. J'ai crainct que je n'eusse mal écrit, me voyant condamné, mais l'exemple de tant de pieux écrits me fait croire au contraire»** (920).

И наконец: «*Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello»** (920).

Так ответил Паскаль, когда жил на земле, грозному для него Риму. Так ответил бы, нужно полагать, он и на суд истории. Еще в *Lettres provinciales* (17-ое письмо) он решительно заявил: «*Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien, je n'en veux rien, je n'ai besoin, par la grâce de Dieu, ni du bien, ni de l'autorité de personne»**.

Человек, который ничего не ждет от мира, который ничего не боится, который не нуждается ни в благах мира, ни в чьей-либо поддержке, разве вы запугаете его приговорами, разве вы принудите его отказаться от себя какими бы то ни было угрозами? И разве история является для него последней судебной инстанцией?

Ad tuum, Domine, tribunal appello.

Я думаю, что в этих словах разгадка философии Паскаля. Последним судьей во всех спорах являются не люди, а Тот, Кто над людьми. И, стало быть, для того, чтобы отыскать истину, нужно быть свободным от того, что люди обычно считают истиной.

Долгое время держалась легенда, что Паскаль был картезианцем. Теперь все убедились, что это была ошиб-

ка. Паскаль не только никогда не был последователем Декарта — наоборот, Декарт воплощал в себе все то, с чем Паскаль боролся. Он это открыто и говорит в своих *Pensées*. «Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences, Descartes» * (76). И еще: «Descartes inutile et incertain» * (78). И, наконец, уже совсем определенно, с мотивировкою суждения: «Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pas su s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» * (77).

Совершенно очевидно, что «не могу простить» относится не только к Декарту, но и ко всей прошлой философии, на которой Декарт воспитался, и всей будущей философии, которую Декарт воспитал. Ибо чем другим была философия, как не уверенностью, что мир «естественно объясним», что человек может *se passer de Dieux* * (пелагианцы формулировали — *homo emancipatus a Deo* *), и в чем была сущность Рима, как не такой же уверенностью, — раз Паскалю пришлось против него апеллировать к Богу?

Паскаль это очень рано почувствовал — и все последние годы его жизни были непрерывной мучительной борьбой против мира и Рима, которые стремились эмансипироваться от Бога. Отсюда столь загадочная парадоксальность его философии, его понимания жизни. То, что успокаивает обычно людей, будит в нем величайшую тревогу, и, наоборот, то, чего люди больше всего боятся, рождает в нем великие надежды. И чем дольше живет он, тем больше укрепляется в нем такое отношение к жизни. Соответственно этому он становится все более чуждым и страшным для людей. Никто не спорит: Паскаль великий, гениальный, вдохновенный человек, каждая строчка его писаний свидетельствует о том, но и каждая строчка в отдельности и все его сочинения вместе взятые — они не нужны, они враждебны людям. Они ничего не дают, они все отнимают. Людям нужно «положительное», людям нужно разрешающее, успокаивающее. Чего могут ждать они от Паскаля, который в порыве мрачного вдохновения провозгласил или «возопил»: «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là» * (553).

II

Смертные муки Иисуса Христа будут длиться до окончания мира — а потому все это время нельзя спать! Сказать такое можно, сказать все можно — но может ли человек поставить себе и выполнить такое задание, и, стало быть, имеют ли эти слова хоть какой-нибудь смысл? Паскаль, как шекспировский Макбет, хочет «зарезать сон», хуже — он, по-видимому, требует, чтобы все люди приняли участие в этом страшном деле...

Человеческий разум, без колебаний, заявляет, что требование Паскаля невыполнимо и бессмысленно. А разуму не повиноваться нельзя. Сам Паскаль учит нас: «la raison nous commande plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un on est malheureux et en désobéissant à l'autre on est un sot»* (345). Как же отказать в повиновании разуму? И кто решится на это? Ап. Петр, когда Христос молил его побыть с Ним и облегчить Его муки, не в силах был преодолеть сон: ап. Петр спал в то время, когда Он молил — да минет меня чаша сия, когда Он взывал *tristis est usque ad mortem anima mea**. Ап. Петр, когда воины схватили Его и повели к безжалостным палачам, все продолжал еще спать: ведь только во сне мог человек за одну ночь трижды отречься от Бога*. И все-таки Он, который знал, что Петр будет спать и во сне отречется от Бога, провозгласил его своим наместником на земле и Сам вручил ему земные ключи от небесного царства*. Стало быть, по неисповедимому решению Творца, наместником Бога на земле может быть только тот, кто умеет так крепко спать, кто так вверился разуму, что не пробуждается даже и тогда, когда в кошмарном сновидении отрекается от Бога.

Похоже, что так именно и обстояло дело. И что Паскаль так думал и тогда, когда писал свои *Lettres provinciales*, и тогда, когда составлял свои заметки для «Апологии христианства», — они же и сохранились для нас и печатаются под названием *Pensées*. Оттого, нужно полагать, Арно, Николь и другие товарищи Паскаля по Пор-Руаялю*, редактировавшие после его смерти его книгу, сочли себя обязанными так много пропустить, изменить и урезать из того, что писал Паскаль*. Слишком сильно чувствовалась во всем, что сохранилось после него, эта чудовищная по человеческому разумению мысль: последний суд над нами не на земле, а на небе —

а потому люди не должны спать, никто никогда не должен спать. Ни Арно, ни Николь, ни даже сам Янсениус*, если бы он еще был в живых, не вынесли бы такой мысли. Она и для Паскаля, по-видимому, была непосильным бременем. Он сам то отвергал ее, то принимал — но отбросить совсем никогда не мог. Если вы обратитесь к бл. Августину, вы убедитесь, что, несмотря на свое благоговение перед ап. Павлом, он тоже не решался верить непосредственно Богу. Ведь это он говорил и много и часто повторял: «ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas»*. Человек не может, не смеет глядеть на мир «своими» глазами. Человеку нужны «общие» глаза — поддержка, авторитет близких. Человеку легче принять то, что ему чуждо, даже ненавистно, но что принимается всеми, чем то, что ему близко и дорого, но всеми отвергается. Бл. Августин, как известно, и был отцом *fides implicita**, т. е. того учения, в силу которого человеку нет надобности самому приобщаться к истине Неба, что для него достаточно придерживаться тех принципов, которые возведены Церковью как истины. Если *fides implicita* перевести на философский язык или — что все равно — на язык обыкновенного здравого смысла, это будет значить, что человек вправе, что человек обязан спать, когда Божество исходит кровью: того повелительно требует разум — послушаться которого никто не смеет. Иначе говоря: за известными пределами человеческая пытливость становится неуместной. Аристотель формулировал это в прославившихся словах: ничего не принимать без доказательств есть признак философской невоспитанности.

И точно, только философски невоспитанный человек или человек, лишенный здравого смысла, проявляет готовность спрашивать и искать до бесконечности. Ведь совершенно очевидно, что если так спрашивать, то никогда до последнего ответа не доберешься. А так как — и это тоже совершенно очевидно — спрашивают лишь затем, чтобы получить ответ, то, стало быть, нужно уметь вовремя остановиться, отказаться от вопросов. Нужно быть заранее готовым в тот или иной момент отречься от права спрашивать и подчинить свою явно ни для чего не нужную, опасную индивидуальную свободу какому-нибудь лицу, учреждению или незыблемому принципу. В этом отношении, как и во многих других отношениях, бл. Авгу-

стин остался верным заветам эллинской философии. Он только на место общего принципа или общих принципов, совокупность которых древние именовали разумом, поставил идею Церкви, так же с его точки зрения непогрешимой, как с точки зрения древних был непогрешим разум. Но теоретическое и практическое значение идеи Церкви и идеи разума по существу было то же. Разум обеспечивал древним ту прочность и уверенность — «право на сон», которое средневековье находило в католической Церкви. «Исторически» значение бл. Августина в значительной степени определялось его готовностью и умением создать для людей уже здесь, на земле (о небе ведь мало думают; даже верующие люди, в гораздо большей степени, чем то кажется на первый взгляд, ценят землю), устои, которые бы были или представлялись настолько прочными, что и врата адовы их не могли бы одолеть. Бл. Августин никогда бы не повторил вслед за Паскалем *ad tuum, Domine, tribunal appello*, и Пор-Руаяль, мы знаем, опустил эту фразу. Пор-Руаяль много-много решился бы апеллировать на решение Рима к будущему Вселенскому Собору. Апеллировать же к Богу не значило ли покушаться на «единство» Церкви? Ведь так было с Лютером. Когда он, как Паскаль, вдруг увидел своими глазами, что земные ключи от царства Небесного находятся в руках того, кто трижды отрекся от Бога, и когда он, в ужасе пред сделанным открытием, отвел свои глаза от земли и стал искать правды на небе — это кончилось совершенным разрывом с Церковью.

Лютер, как и янсенисты, как и Паскаль, всегда ссылались на бл. Августина. Но в своих ссылках они были не совсем правы. Августин боролся с Пелагием и добился его осуждения*. Когда же выяснилось, что Церковь, как и все учреждения, не может существовать без эллинской морали, которую проповедовал Пелагий, сам бл. Августин встал на защиту положений, которые он прежде так вдохновенно оспаривал. Так что, апеллируя к суду Господа, Паскаль ушел много дальше, чем то было нужно его друзьям из Пор-Руаяля. Как я сказал уже, настоящий Паскаль, такой, каким он обнаруживается сейчас пред нами, для янсенистов, пожалуй, был страшнее, чем иезуиты и даже сам Пелагий. И ведь точно, человек, который ничего не ждет от мира, которому ничего не нужно, который ничего не боится, которому не импонирует никакой

авторитет, который думает, ни с чем не считаясь и ни с чем не соображаясь, — до чего только такой человек не додумается? Сейчас к Паскалю привыкли. С детских лет все читают, даже заучивают наизусть отрывки из его *Pensées*. Кто не знает его *roseau pensant** (347), кто не слышал его «*on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais*»* (210), кто не «восхищался» остроумием его парадокса о всемирной истории и носе Клеопатры и т. д., точно все это были бы безобидные, тонкие и веселые наблюдения, после которых можно так же спокойно жить, так же спокойно спать, как и после всякого занимательного чтения. Все прощается «возвышенному мизантропу», и эта беспечность наша, нужно думать, позволила «умной» истории сохранить нам произведения Паскаля, хотя они совершенно не соответствуют поставляемым ею себе высоким задачам. История «знает», что то, что людям не полагается видеть, — они и не увидят, хоть и показать им. Сам Паскаль это говорит с той откровенностью, которая свойственна человеку, ничего не боящемуся и ничего от мира не ожидающему. «*Le monde juge bien des choses car il est dans l'ignorance naturelle, qui est la vraie sagesse de l'homme*»* (327). И против этого естественного невежества, которое является истинной мудростью на земле, по-видимому, у нас нет никаких средств бороться. «*Se n'est point ici le pays de la vérité: elle erre inconnue parmi les hommes*»* (843). Пусть сегодня истина, обнаженная от всех покровов, предстанет пред человеком: он ее не узнает, ибо по тем «критериям» истины, т. е. по совокупности тех признаков, которые, по нашим убеждениям, отличают ложь от истины, он будет принужден признать ее ложью. И, прежде всего, он убедится, что она не только не полезна, но вредна людям. Почти все истины, которые стал открывать Паскаль после того, как ему пришлось апеллировать от суда мира и Рима к суду Господа и после того, как он услышал на этом суде, что человек до конца мира не должен спать, оказываются вредными, опасными, неслыханно страшными и разрушительными. Оттого-то, скажу еще раз, Пор-Руаяль и подверг их такой строгой цензуре. Пор-Руаяль, и даже сам неистовый Арно, был убежден, что истины должны быть полезными, а не вредными. Если хотите, и сам Паскаль был в этом убежден. Но Паскаль не дорожил своими убеждениями, как не дорожил ничем почти («почти» — увы! — не щадит даже Па-

скаля), чем дорожат люди. И эта его готовность жертвовать своими и чужими человеческими убеждениями, быть может, одна из наиболее загадочных черт его философии, о которой, к слову сказать, мы, вероятно, ничего не узнали бы, если бы ему было дано довести до конца свой труд и если бы, вместо беспорядочных заметок, из которых состоят его *Pensées*, у нас была бы задуманная им книга «Апология христианства». Ведь «апология» должна была бы защищать Бога пред людьми, стало быть, признать последней инстанцией — человеческий разум, и Паскаль в законченной книге мог бы высказывать только то, что приемлемо для людей и их разума. Даже в отрывочных *Pensées* Паскаль нет-нет да и вспомнит о державных правах разума и спешит тогда изъяснить пред ним свои верноподданнические чувства: боится прослыть пред ближними и самим собой глупцом. Но эта покорность у него только внешняя. В глубине души он презирает и ненавидит этого самодержца и только и думает о том, чтобы свергнуть с себя иго ненавистного тирана, которому так охотно покорялись его современники и даже сам великий Декарт. «*Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante*» * (388). Паскаль только и думал о том, чтобы унижить наш гордый и самоуверенный разум, отнять у него власть судить Бога и людей. Все считали, выражаясь языком пелагианцев, что разуму дано издавать законы, *quo pos* (и не только мы — но и сам Бог) *laudabiles vel vituperabiles sumus* *. Паскаль пренебрегает его похвалами и равнодушен к его порицаниям. «*La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses*» * (82).

III

Мы видим, что не только Рим, но и самый разум Паскаль привлекает к Божьему суду. Именно к Божьему суду, а не к суду разума, как это делали до Паскаля (это делается и теперь) другие философы, которых Паскаль знал — а знал он, правда, очень немногих. Паскаль не был ведь эрудитом — все свои историко-философские сведения он черпал, как известно, главным образом из Монтэня *. Но, как ни хвалил он Монтэня, как ни преклонялся пред ним, он отлично понимал, что от разума апеллировать к разуму — бессцельно; ибо, раз разум является

последним судьей, он добровольно не выдаст себя и всегда найдет себе оправдание.

Но как понять суд Бога над разумом? В чем он состоит и что может он принести людям? Разум дает нам уверенность, несомненность, прочность, ясные и отчетливые, твердые и определенные суждения. Можно ли ждать, что мы, отрекшись от разума и свергнув его с престола, добудем еще большую прочность, еще большие несомненности? Конечно, если бы было так, все люди охотно пошли бы за Паскалем. Он был бы доступен, близок, понятен всем. Но последний суд несколько не похож на тот суд, к которому мы привыкли на земле, и приговоры последнего суда несколько не похожи на приговоры суда земного, так же как и истина небесная не похожа на истину земную. Истины земные — это равно известно и ученому философу и безграмотному поденщику, ибо в этом главный и непреложный закон не только нашего мышления, но и бытия, — всегда себе равны. Сущность истины — ее прочность и неизменность. Люди так в этом убеждены, что даже иного образа истины и представить себе не могут. «On aime, — говорит Паскаль, — la sûreté. On aime que le pape soit infaillible en la foi, et que les docteurs graves le soient dans les mœurs, afin d'avoir son assurance» * (880). Это на земле больше всего ценят, так ценить научил людей их разум — он же и поставляет людям все прочности и несомненности, с которыми можно спокойно жить и крепко спать. Потому, как мы помним, и достались земные ключи от царства Небесного ап. Петру и его преемникам, что Петр умел спать и спал, когда готовился к крестной смерти сошедший к людям Бог. Но агония Христа еще не кончилась. Она продолжается до настоящего дня, она будет продолжаться до конца мира. Спать нельзя, говорит нам Паскаль. Никто не должен спать. Никто не должен искать прочности и уверенности: «S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion; car elle n'est pas certaine» * (234). Такое может говорить человек, который поставил себе задачей не привлечь людей к «религии», а оттолкнуть их от нее. Кажется, что тут какая-то ошибка, недоразумение, что Паскаль сказал не то, что он хотел сказать. Но ошибки тут нет: в другом месте Паскаль высказывается еще сильнее, еще определеннее: «Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui

s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté!» * (72). Вот что испытывает, вот что видит и слышит человек, который решился или, лучше сказать, осужден не спать до тех пор, пока не наступит конец терзаниям Христа, — а этот конец наступит только вместе с концом мира. Такие заповеди, такие истины открываются ему. И можно ли назвать то, что ему открылось, истиной? Ведь истина имеет своим основным признаком «assurance» и «fermeté». Непрочная и нетвердая истина есть *contradictio in adjecto*, ибо как раз ложь узнается по этим признакам. Ложь никогда себе не верна: сейчас она такая, потом — другая. Паскаль дошел до того, что поклонился «лжи» и отверг «истину»?

Но иначе и быть не могло, раз он так торжествовал по поводу возможности унижить разум, — мы только что ведь слышали от него: «que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante!» (388). И он же не побоялся рекомендовать людям, как способ отыскания истины, совершенное отречение от разума в наделавших столько шума и вызвавших столько негодования словах: «cela vous fera croire et vous abêtira» * (233). Мы знаем множество попыток смягчить значение этих слов — но ни одна из них не может быть названа удовлетворительной, и, кроме того, едва ли они нужны по существу. Мы ведь раз навсегда отказались от «исторической» оценки Паскаля. Мы не судим его. Мы не считаем, что мы больше или лучше «знаем», чем он, — и потому вправе принимать от Паскаля только то, что соответствует уровню современной нам науки. Такая надменность, такое высокомерие могли быть оправданы, пока мы еще держались Гегеля, пока мы в истории находили «развитие», т. е. пока люди прошлого были для нас подсудимыми, а мы сами, люди настоящего, были судьями, бесстрастно осуществляющими веления вечного и неизменного, не обязанного ни пред кем отчетом разума. Но ведь Паскаль не соглашается признать над собой законодательство разума. Паскаль не признает за нами права судить — он требует, чтобы мы вместе с ним предстали перед трибуналом Всевышнего. И наша самоуверенность людей, пришедших в мир позже его, нисколько его не смущает. Не смущает и то, что мы — живые, а он — мертвый. Голос его, суровый и повелительный, доходит до нас из загробного мира, где нашла себе приют

его не умиротворенная на земле душа. Самые несомненные, самые прочные, самые очевидные наши истины, те *veritates aeternae*, как любил говорить до Паскаля Декарт, или *vérités de raison*, как выражался после Паскаля Лейбниц, а за ним — до нашего времени — и другие законные хранители наследованных от возрождения идей, ему не импонировали при жизни и, нужно думать, еще менее импонируют теперь, когда он, конечно, много более свободен и много более бесстрашен, чем был тогда, когда живой среди живых звал к суду Господа Рим, разум, людей и весь мир...

Рим и разум приказывают: стало быть, этого делать не нужно: такова «логика» Паскаля. То же было, очевидно, когда-то и с Тертуллианом, когда он в своем *De carne Christi*, словно предчувствуя Паскаля, воскликнул: «*Crucifixus est Dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est*»*... Т. е. там, где разум говорит — постыдно, стыдиться не нужно; там, где он утверждает — бессмысленно, нужно ждать истины, и где он видит совершенную невозможность — там, и только там, последняя несомненность. Так говорил живой Тертуллиан без малого две тысячи лет тому назад. Думаете ли вы, что теперь мертвый Тертуллиан отказался от своих слов и верит, что когда разум провозглашает «стыдно» — нужно стыдиться, когда он постановляет «нелепо» — нужно отвергнуть суждение, когда он решает «невозможно» — нужно сложить руки? А Декарт и Лейбниц, вместе с их вдохновлявшим Аристотелем, и сейчас продолжают держаться своих «вечных» истин, что пред судом Господа их логика оказалась столь же неотразимой, как и пред судом людей?

Скажут, что все это крайне фантастично, что нельзя сводить к очной ставке людей, давно уже переставших существовать*, что ни Паскаль с Тертуллианом, ни Декарт с Лейбницем уже нигде ничего не отстаивают, ибо все, что они могли отстоять, они должны были отстоять, когда жили на земле, и что историю никак нельзя тянуть на небо, раз она родилась на земле.

Все это, может быть, и правильно, т. е. считается сейчас верным среди людей. Но ведь мы — напомним еще раз, — вслед за Паскалем, решили перенести спор в иную инстанцию. Нас судит уже не разум с его можно, нельзя,

стыдно и прочими законами и принципами. Сейчас и мы, и законы, и принципы — все на скамье подсудимых. Сейчас и мертвые и живые равноправны, и приговор не в руках людей. Может случиться, что и приговора мы не услышим: ведь Паскаль говорил нам, что не будет ни прочности, ни уверенности, не будет, пожалуй, и справедливости. Об этих земных благах нужно забыть. То, что вам здесь откроется, *vous fera croire et vous abêtira...* (233).

Угодно вам следовать за Паскалем, или чаша вашего терпения переполнилась, и вы предпочитаете уйти к другим учителям, более понятным и менее требовательным? От Паскаля не ждите мягкости и снисходительности. Он бесконечно жесток к себе, он так же бесконечно жесток к другим. Если вы хотите искать с ним — он вас возьмет с собой, но он вперед заявляет вам, что эти искания не принесут вам радостей: *je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant** (421). Его истины, то, что он называет своими истинами, жестоки, мучительны, беспощадны. Он не несет с собою облегчения и утешения. Он всякого рода утешения губит. Достаточно человеку остановиться, чтобы отдохнуть и прийти в себя, Паскаль тут как тут со своей непрекращающейся тревогой. Нельзя останавливаться, нельзя отдыхать: нужно идти, идти — без конца идти вперед. Вы устали, вы замучены — но это то, что требуется. Нужно быть усталым, нужно быть замученным. «*Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur**» (422). Сам Бог, по мнению Паскаля, того хочет. «*La plus cruelle guerre que Dieu puisse faire aux hommes en cette vie est de les laisser sans cette guerre qu'il est venu apporter. «Je suis venu apporter la guerre», dit-il, et pour instrument de cette guerre: «Je suis venu apporter le fer et le feu». Avant lui, le monde vivait dans cette fausse paix**» (498).

Так учит Паскаль или, я бы лучше сказал, так передает Паскаль то, что услышал на Божьем суде. От всего, что мило людям, он уходит. Люди любят прочность, он принимает неуверенность, люди любят почву — он избирает пропасть, люди больше всего ценят внутренний мир — он прославляет войну и тревогу, люди жаждут отдыха — он обещает усталость, усталость без конца, люди гонятся за ясными и отчетливыми истинами — он все карты смешивает, он все спутывает и превращает земную жизнь в страшный хаос. Чего нужно ему? Но ведь он уже сказал нам: никто не должен спать.

IV

Все это, повторяю, Паскаль услышал на суде Всевышнего. Услышал и принял беспрекословно, хотя, нужно думать, «понимал» не лучше, чем понимали те, которые впоследствии Паскаля критиковали и возмущались отсталостью его мыслей. Он казался и кажется людям изувером, фанатиком. Он и себе таким казался. И он действительно был и изувером и фанатиком. Так что если бы у нас сохранилось право судить его — то ничего бы не стоило его обвинить.

Но, как на зло или на счастье, мы только что вспомнили *non pudet quia pudendum est*, т. е. что иной раз, по крайней мере, именно тогда нельзя и не нужно стыдиться, когда все в один голос кричат: стыдно. И еще мы знаем, что Паскаль свое дело перенес на суд того Бога, который Сам добровольно принял на Себя самое постыдное из всего, что почиталось постыдным людьми. Хотим ли мы того или не хотим, но нам придется, прислушиваясь к голосу Паскаля, проверить все наши *pudet, ineptum, impossibile* — все наши *veritates aeternae*.

Не следует забывать, что Паскаль не так уже добровольно избрал свою судьбу. Судьба избрала его. Прославляя жестокость и беспощадность, Паскаль прославлял самого Бога, который послал ему, как некогда Иову, столь неслыханные испытания. Воспевая «бессмыслицу», он опять же воспевал Бога, который лишил его утешений разума. И даже когда он возлагал свои надежды на «невозможное» — только один Бог мог вдохновить его на такое безумие. И точно, вспомним, какая была жизнь Паскаля. Биографы его нам сообщают: «*quoique depuis l'année 1647 jusqu'à sa mort, il se soit passé près de quinze ans, on peut dire néanmoins qu'il n'a vécu que fort peu de temps depuis, ses maladies et ses incommodités continuelles lui ayant à peine laissé deux ou trois ans d'intervalle, non d'une santé parfaite, car il n'en a jamais eu, mais d'une langueur plus supportable et dans laquelle il n'était pas entièrement incapable de travailler*»*. Его сестра рассказывает: «*depuis l'age de 18 ans il n'avait passé un jour sans douleur*»*. О том же свидетельствует и предисловие Пор-Руаяля: «*ses maladies ne l'ont presque jamais laissé sans douleur pendant toute sa vie*»*.

Вся эта непрерывная почти пытка, что она такое, кто ее создал? И для чего? Мы хотим думать, что так спраши-

вать нельзя. Никто не уготовлял пытки для Паскаля, и она ни для чего не нужна. По-нашему, тут нет и не может быть никакого вопроса. Но для Паскаля, как и для мифического Иова, как и для жившего между нами Нитше, тут, именно тут и скрываются все вопросы, которые могут иметь значение для человека. Если мы не верим «отсталому» Паскалю и полудикому Иову, обратимся к свидетельству «передового» Нитше. Он нам расскажет: «что до моей болезни, я ей несомненно большим обязан, чем своему здоровью. Я ей обязан всей моей философией. Только великая боль — последний освободитель духа. Она учит великому подозрению, она из каждого U делает X, истинный, настоящий X, т. е. предпоследнюю букву пред последней. Только великая боль, та длинная, медленная боль, при которой мы будто стораем на сырых дровах, только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины, и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, в чем, быть может, мы сами прежде полагали свою человечность, отбросить от себя»*. Паскаль мог бы буквально повторить эти слова Нитше, и с равным правом. Да он это и говорит в своей удивительной «*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*»* (Op. I, 3). «Верующий» Паскаль и «неверующий» Нитше, Паскаль, устремивший все помыслы свои назад, к средневековью, и Нитше, весь живший в будущем, в своих свидетельских показаниях совершенно сходятся. И не только в своих показаниях они так близки друг к другу. Их «философии» для того, кто готов отвлечься от слов и под непохожими облачениями умеет разглядеть тождественную сущность, представляются почти совпадающими в самом главном. Нужно только помнить то, что люди охотнее всего забывают и что с такой силой когда-то выразил монах Лютер в своем комментарии к Посланию к Римлянам, написанном им задолго до разрыва с Церковью: *Blasphemiae... aliquando gratiores sonant in aure Dei quam ipsum Alleluja vel quaecumque laudis jubilatio. Quanto enim horribilior et fedior est blasphemia, tanto est Deo gravior**. Сличая *horribiles blasphemiae** Нитше и *laudis jubilationes** Паскаля, столь разные и столь различные для уха современного человека и столь близкие и ценные для Бога, если верить Лютеру, начинаешь думать, что на этот раз «умная» история была обойдена. И что, вопреки всем ее приговорам, убитый ею Паскаль

воскрес через два столетия в Нитше. Или все же история добилась своего? Нитше обречен на судьбу Паскаля? И ему все удивляются, но никто его не слышит? Может быть, даже вернее всего, что так. Ведь и Нитше апеллировал от разума — к случайному, к капризному, к неверному, от «синтетических суждений a priori» Канта к «Воле к власти». И он «учил» — *non pudet quia pudendum est*, он это перевел словами: «по ту сторону добра и зла»*. И он радовался «бессмысленному» и искал несомненности там, где все видели невозможность...

Аббат Буало, между прочим, рассказывает о Паскале: «*ce grand esprit croyait toujours voir un abime à son côté gauche, et y faisait mettre une chaise pour se rassurer: je sais l'histoire d'original. Ses amis, son confesseur, son directeur avaient beau lui dire qu'il n'y avait rien à craindre, que ce n'étaient que les alarmes d'une imagination épuisée par une étude abstraite et métaphysique; il convenait de tout cela avec eux, et un quart d'heure après il se creusait de nouveau le précipice qui l'effrayait*»*.

Нет возможности проверить, насколько рассказ аббата соответствует действительности*. Но, если судить по сочинениям Паскаля, нужно думать, что аббат рассказывал правду. Все, что писал Паскаль, говорит нам о том, что вместо прочной почвы под собой он всегда видел и чувствовал пропасть (и тут судьба Паскаля так странно напоминает судьбу Нитше!). В этом рассказе можно усмотреть только одну неточность: пропасть была, по-видимому, не по левую руку Паскаля, а под его ногами. Все остальное правдиво рассказано или угадано. Даже верно, по-видимому, что Паскаль закрывался от пропасти стулом. «*Nous courrons sans souci, — это уже рассказывает не аббат, а Паскаль сам, — dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir*»* (183). Так что если рассказ аббата — выдумка, то это выдумка ясновидящего, умевшего разглядывать в темноте, в которой для других все сливается в одну серую безразличность.

Как нельзя сомневаться в том, что Паскаль за всю свою жизнь не провел ни одного дня без мучительных болей и почти не знал сна (то же было у Нитше), так нельзя сомневаться, что вместо твердой почвы под ногами, которую ощущают все люди, он чувствовал, что стоит над пропастью, что опереться не на что, что если отдаться «естест-

венному» тяготению к центру, то провалишься в бездонную глубину. Об этом, и только об этом, рассказывают нам все его «мысли». Оттуда и его «страхи», такие необычные, неожиданные, ни на чем не основанные, — его «le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie» * (206) и т. п., с которыми не могли справиться ни его друзья, ни его духовник.

Его «действительность» совершенно не похожа на действительность всех людей. Все люди обычно чувствуют себя хорошо и испытывают очень редко мучительную боль и тревогу и совсем даже не допускают возможности беспричинных страхов. У всех людей под ногами всегда прочная почва, и о провалах они знают либо понаслышке, либо если и по собственному, то очень кратковременному и потому не сохраняющемуся в памяти опыту*.

Но разве действительность перестает быть действительной, раз она необычна? И разве мы вправе отвергать те условия бытия, которые редко встречаются? Люди практики естественно не интересуются исключениями — им важно только правило, правильное, постоянно повторяющееся. Но философия — у нее ведь другие задачи. Если бы внезапно с луны или с иной планеты свалился бы человек, который бы захотел и сумел рассказать нам, как живут непохожие на нас существа в иных мирах, — он был бы для нас драгоценнейшей находкой. Паскаль, как и Нитше, как и еще многие, о которых здесь я говорить не могу, ведь и есть те люди из иного мира, о которых мечтает философия. Из мира, так не похожего на наш мир, где то, что для нас является правилом, бывает лишь как исключение и где постоянно бывает то, что у нас почти никогда или даже совсем никогда не встречается. У нас никогда не бывает, чтоб люди ходили над бездной. У нас ходят по земле. Потому основной закон нашего мира — закон тяготения: все стремится к центру. Никогда не бывает у нас, чтобы человек жил в непрерывной пытке. У нас вообще трудности чередуются с легкостями, и за напряжением следует покой и отдохновения. А там — нет легкости, одни трудности, нет и покоя и отдыха — вечная тревога, нет сна — постоянное бдение. Можем ли мы рассчитывать, чтобы там были те истины, которые мы привыкли здесь чтить? Не говорит ли все за то, что наши истины там почитаются ложью, и то, что здесь

отвергается, там представляется высшим достижением. Здесь последний суд — суд Рима, здесь последние критерии — критерии разума. Там единственный судья тот, к которому воззвал Паскаль — *ad te, Domine, appello. Ne cherchons donc pas l'assurance et la fermeté!** (920 и 72).

V

Впервые Паскаль столкнулся с Римом в *Lettres Provinciales**. Кажется, что уже в этих письмах Паскаль выступил на защиту своего дела. Они же — эти письма — и доставили Паскалю известность. Но едва ли это так. В этих письмах Паскаль выступает на защиту Пор-Руаяля — Янсениуса, Арно, Николь, и на защиту «общего» дела. И оттого, конечно, его *Lettres* имели такое огромное историческое значение — многие и сейчас видят в них важнейшую заслугу Паскаля. На борьбу с иезуитами Паскаль выходит во всеоружии разумных и нравственных доводов. Т. е. и над собой, и над Римом он признает общечеловеческие инстанции — разум и мораль. Хотя, как мы помним, у него уже в одном из последних писем вырвалось признание, что ему ничего не нужно и он никого не боится, но не этим он побивает своих врагов. В *Provinciales* ни Пор-Руаяль, ни кто другой, даже самый проницательный человек, не мог бы распознать грозного *ad te, Domine Jesu, appello*, которое вдохновило его *Pensées*. Наоборот, в своих *Lettres* Паскаль, как Арно, Николь и др., одним только и озабочен: говорить то, что *semper ubique et ab omnibus creditum est**. Вся его сила в том, что он чувствует за собой — основательно или ложно — не проблематическую поддержку Бога, которого никто не видел и до которого так далеко, — а реальное содействие всех разумно и правильно мыслящих людей. Все понимают, что *grâce suffisante qui ne suffit pas** — вопиющая и смешная бессмыслица.

Впоследствии, когда он писал свои *Pensées*, он убедился, что ему на поддержку «всех» рассчитывать не придется. Что *semper, ubique et ab omnibus* не лучше, чем *grâce suffisante, qui ne suffit pas*. Он говорит: «*nous sommes si présomptueux, que nous voudrions être connus de toute la terre, et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus; et nous sommes si vains que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent, nous amuse et nous con-*

tente»* (148). И не думайте, что в данном случае это «pous» сказано только для приличия, что под «pous» Паскаль понимает «их», т. е. других, а не себя. Нет, он именно понимает себя. Ему самому, когда он писал *Lettres Provinciales*, было достаточно одобрения пяти, шести близких к нему лиц, чтобы испытать такое чувство, как будто весь мир его одобряет, все люди, сейчас живущие и еще имеющие народиться. Если вы в этом сомневаетесь, прочтите другой отрывок, где мысль выражена с полной откровенностью, и догадки уже совсем не нужны: «La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs; et les philosophes mêmes en veulent; et ceux qui écrivent contre veulent avoir gloire d'avoir bien écrit; et ceux qui le lisent veulent avoir gloire de l'avoir lu; et moi qui écris ceci, ai peut-être cette envie»* (150)... Тут уже все совершенно ясно и бесспорно: человек говорит, пишет и даже думает не затем, чтобы узнать и найти истину. До истины в этом нашем мире нет никому дела. Вместо истины нужны суждения, которые полезны или приходится по вкусу возможно большему числу людей. Именно *возможно* большему числу людей, так что если нельзя говорить *urbí et orbí*, если нельзя, чтоб Рим и весь мир слушали и принимали тебя, то достаточно пяти или шести человек — Пор-Руаяля для Паскаля, глухой деревушки для Цезаря, — и иллюзия *semper ubique et ab omnibus* готова, и мы считаем себя обладателями «великой» истины.

В *Provinciales* о «пропасти» нет ни одного слова. Здесь все усилия Паскаля направлены к тому, чтобы переманить разум и мораль на свою сторону и на сторону своих друзей из Пор-Руаяля. *Provinciales* стоят, в общем, вполне на уровне современного Паскалю знания, и историки оценивают эти письма как явление в высшей степени прогрессивное. В них, повторяю, нет и следа «пропасти» и еще меньше попытки поставить на место разума своеволие какого-то фантастического существа.

Оттого, собственно говоря, в *Provinciales* еще нет самого Паскаля и его главной «идеи». Полемизируя с иезуитами, он о себе ничего не рассказывает, он только обличает смешные или возмутительные положения своих противников или, лучше сказать, врагов Пор-Руаяля. Он зовет иезуитов на суд здравого смысла и морали, и, если они перед этим судом оправдаться не могут, значит — они

виноваты и должны умолкнуть. О том, что можно на таком суде услышать обвинительный приговор и быть все же правым — Паскаль ничего не говорит. Молчит он тоже и о «спасении верой», о том своем загадочном понимании «благодати», при котором приходится отречься от всего, что люди считали и считают разумным и справедливым. Все это откладывается до будущего сочинения — до той «апологии христианства», которая, если бы ей суждено было быть доведенной до конца, оказалась бы еще менее соответствующей своей задаче, чем сохранившиеся *Pensées*. Когда Паскаль записывал свои *Pensées*, он забывал, что люди на земле думают, должны думать только для других. Но в апологии этого забывать нельзя. Смысл апологии в том, чтобы добиться «всеобщего» признания, если не действительного, то хотя бы воображаемого, если не «всего мира», то, как Паскаль нам сказал, хотя бы пяти, шести человек из ближайших друзей. На такое, хотя бы ограниченное, признание большая часть его *Pensées* не вправе была рассчитывать. Мы знаем, что даже Пор-Руаяль подверг «мысли Паскаля» строжайшей цензуре — не мог вынести его новых истин. И точно: ведь апологию может написать человек, у которого под ногами не пропасть, а твердая почва, который может оправдать Бога пред Римом и миром, а не такой, который и мир и Рим зовет на суд Бога.

Поэтому предлагаемое Паскалем в *Pensées* толкование библейского откровения не годилось не только для Рима, диктовавшего законы если не всему миру — то чуть ли не половине его, но и для маленькой янсенистской общины, которая, хотя и благоговела пред бл. Августином или именно потому, что благоговела пред ним, так же претендовала на *potestas clavium*, как и сам Рим. Я уже говорил, что Августин никогда не осмеливался отказать разуму в суверенных правах: слишком властны были над ним традиции стоицизма и воспринявшего в себя целиком стоические идеи неоплатонизма. Паскалю это было известно. Он пишет: «*St.-Augustin. La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette, quand elle juge qu'elle doit se soumettre** (270). Эти слова, как правильно указывает один из комментаторов Паскаля*, непосредственно связаны с следующим местом из СХХ письма бл. Августина: «*que la foi doive précéder la raison,*

cela même est un principe raisonnable. Car, si ce précepte n'est pas raisonnable, il est donc déraisonnable; ce qu'à Dieu ne plaise! Si donc il est raisonnable que pour arriver à des hauteurs que nous ne pouvons encore atteindre la foi précède la raison, il est évident que cette raison telle quelle qui nous persuade cela, précède elle-même la foi»*.

Паскаль, стараясь применить к бл. Августину, на разные лады варьирует эту мысль. Он пишет: «il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison»* (272). И еще: «deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison»* (253). И он же, словно бросая вызов самому себе, утверждал: «l'extrême esprit est accusé de folie, comme l'extrême défaut. Rien que la médiocrité est bonne... c'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu...»* (378). Когда Монтэнь проповедует такие идеи, как «tenez-vous dans la route commune»* и т. п., — это совершенно в порядке вещей. «Философия» Монтэня, как он сам откровенно признавался, есть только мягкое изголовье, которое способствует крепкому сну*. Ему сам Бог велел воспеть завещанную человечеству отцом «научной» философии, Аристотелем, «середину». Но ведь Паскаль не спит и не будет спать: муки Христа не дадут ему спать до скончания мира. Разве разум может благословить или хотя бы оправдать такое безумное решение? Ведь разум и есть воплощение середины. И никогда, ни при каких условиях, он добровольно не подпишет акт своего отречения. Его можно свергнуть с престола *насильно*, средства же убеждения на него не могут действовать, ибо он, по самой природе своей, есть единственный источник всех доказательств. И менее всего, вопреки бл. Августину, разум склонен уступить свои державные права исконному врагу своему — «вере». Лучшей тому иллюстрацией служит знаменитый спор Августина с Пелагием, который был исходным пунктом размышлений Паскаля.

Чего добивались пелагиане? Только одного: они хотели «примирить» веру с разумом. Но так как примирение тут возможно только иллюзорное — то в конце концов им пришлось веру подчинить разуму. И еще. Их основное положение: *quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare**. Утверждая это, пелагиане повторяли лишь то, к чему пришла эллинская или, лучше сказать, общечеловеческая философия, впервые в Европе ставшая пред роковой дилеммой: что делать человеку — положиться на имманент-

ный ему неизменный разум, черпающий из самого себя вечные принципы, или признать над собою власть живого, а стало быть, «случайного» и «капризного» Существа (ведь все живое — «случайно» и «капризно»). Когда Платон говорил, что самое большое несчастье для человека сделаться *μισθολογός* о́м,* — он говорил уже то, чему впоследствии учил Пелагий. Это положение было ему завещано его великим, несравненным учителем Сократом. И не ему одному: все философские школы греков приняли от Сократа этот завет. Нельзя никому и ничему доверять, все может обмануть — не обманет только один разум, только разум может положить конец нашей тревоге, дать нам прочную почву, уверенность.

Правда, Сократ вовсе не был так последователен, как это принято думать. В важных, очень важных случаях своей жизни, нисколько этого не скрывая, он отказывал в повиновении разуму и прислушивался к голосу какого-то загадочного существа, которое у него называлось демоном. Правда, что Платон в этом отношении был еще менее последователен, чем Сократ. Его философия всегда соприкасается с мифологией и часто с ней смешивается. Но «история» не приняла демона Сократа и «очистила» философию Платона от мифов. «Будущее» принадлежало Аристотелю с одной стороны и с другой стороны стоикам, «односторонним» сократикам, которые в своей односторонности пришли наиболее по вкусу истории и постепенно овладели сознанием мыслящего человечества. Стоики извлекли из Сократа и Платона все, что можно было извлечь на защиту разума. И главный их аргумент был все тот же, который у Платона за несколько часов до смерти развивает пред своими зачарованными учениками мудрейший, признанный самим Богом мудрейшим из людей, Сократ (языческий Бог вручил через оракула ему ключи от царства Небесного): самая большая беда для человека стать *μισθολογός* о́м. Вы потеряли богатство, славу, родных, отечество — все это пустяк. Вы отказались от разума — вы все потеряли. Ведь и друзья, и слава, и отечество, и богатство — все преходяще; кто-то, «случай» нам дал это, не спрашивая нас, и всегда может, не спрашивая, отнять. Разума же никто нам не давал. Он не мой и не твой, он ни у друзей и ни у врагов, ни у родных, ни у чужих, ни здесь, ни там, ни прежде, ни после. Он везде, он всегда, он у всех и над всем. Нужно только

возлюбить его, этот вечный, всегда себе равный, никому не подвластный разум, нужно человеку в нем увидеть свою сущность — и ничего в этом доселе загадочном и страшном мире не будет ни таинственного, ни страшного. Не будет страшным и тот невидимый Хозяин мира, который прежде являлся источником всех благ и вершителем всех судеб человеческих. Он был силен, он был всемогущ, пока его дары ценились и его угрозы пугали. Но если возлюбить только дары разума, если признать ценными только его похвалы и порицания (разум есть то, *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus**, как говорили пелагиане впоследствии) — а все дары Хозяина признать ничтожными — ἀδίαφορα*, — кто может тогда сравниться с человеком! С человеком, эмансипировавшимся от Бога! В этом отношении и Сократ, и Платон, и Аристотель, и эпикурейцы (вспомните *De rerum natura* Лукреция), и стоики — все эллинские школы были единомышленны. Только школы ранних и поздних стоиков (особенно платонизирующих Эпиктета и Марка Аврелия) слишком сосредоточились на этой мысли и, если хотите, слишком подчеркнули ее — чего, как известно, человеческая мысль не выносит: всякое «слишком» отталкивает ее.

Но все же Сократ и Платон должны считаться прародителями стоиков, и даже Аристотель так же близок к стоицизму, как и любой из откровенных стоиков. Если хотите, Аристотель в конце концов вынес на своих плечах и спас «открытый» Сократом объективный автономный разум. Ведь это он создал теорию середины, ведь это он научил людей той великой истине, что если хотите сберечь разум, то нельзя его обременять непосильными вопросами. Или даже лучше: он научил людей какие угодно вопросы так ставить, чтобы не посягать на державные права разума. Он ведь придумал фикцию (*veritatem aeternam*), что вопросы, на которые ответы невозможны, суть вопросы, по существу, бессмысленные, а стало быть, и недопустимые. После Аристотеля люди — уже до нашего времени — спрашивают только о том, о чем разум дозволяет спрашивать. Все остальное для нас ἀδίαφορον, безразлично, как у стоиков. Замечательный представитель новой философии, называвший себя (и совершенно основательно) продолжателем дела Аристотеля*, считает первой и незыблемой заповедью философии стоическое равнодушие ко всему, что происходит в мире. В своей логи-

ке — она же онтология, он возводит в принцип горацевское правило: *si fractus illabatur orbis impavidum ferient ruinae**.

И не один Гегель: любой «мыслящий» современный человек, если он решится говорить откровенно, принужден будет повторить слова Гегеля. Иначе говоря, как древние, так и мы в своем философском мирозерцании живем и питаемся идеями стоицизма... Пусть гибнут люди и миры, царства и народы, пусть уничтожится все реальное, одушевленное и неодушевленное — это *ἀδιάφορα*, это безразличное: только бы никто не покусился на царство идеального, где неограниченно властвует самодержавный разум с его законами. Разум примирен, и его идеальные законы, его принципы вечны — ни у кого не заимствованы. Когда он постановляет *prudet**, все должны стыдиться, когда он говорит *inertum**, все должны возмущаться, когда он постановляет — *impossibile**, все должны смириться. И жаловаться, апеллировать на разум не к кому. Или, как говорит Пелагий: *quod ratio arguit non potest auctoritas vindicari*. И бл. Августин, помним, говорил то же. И Паскалю временами казалось, что лучше послушаться Хозяина, чем разума. Похвала разума — высшее благо, какого может ждать человек на земле и на небе. Порицание разума — самое ужасное для человека. Может ли быть иначе? Можно ли в философии преодолеть стоицизм, можно ли отвергнуть пелагианство? И, обернувши приведенную раньше мысль Паскаля, сказать: Хозяин требует более повелительно, чем разум. Ибо, послушавшись разума, ты окажешься только глупцом, а послушавшись Хозяина, погубишь свою душу?..

VI

Сам Паскаль это сделал — и в этом парадоксальность, но в этом и вся притягательная сила его философии. Похвалы и одобрения, порицания и упреки разума, того разума, *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus* и во власти которого, по учению стоиков и пелагиан, было возвысить или унижить человека, вдруг становятся для Паскаля *ἀδιάφορα*, тем «безразличным», к которому эллинское мирозерцание относило все реальное. *Summum bonum** философов становится у него предметом постоянных и язвительных насмешек. «Ceux qui les croient sont les plus vides

et les plus sots» * (467), — говорит он в одном месте. В других местах он говорит не менее презрительно о *summum bonum* философов. Но наиболее поразителен, по своему особенно вызывающему тону и резкой форме, следующий отрывок: «les bêtes ne s'admirent point. Un cheval n'admire point son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence; car, étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. Leur vertu se satisfait d'elle-même» * (401). Идеал стоиков — добродетель служит сама себе наградой — Паскаль находит уже осуществленным у животных. И бл. Августин, как известно, питал отвращение к стоицизму и всячески поносил его при случае и без всякого случая. Он не говорил, правда, как долгое время ему приписывали — *virtutes gentium splendida vitia sunt* *, но ему принадлежит почти такое же суждение: *virtutes gentium potius vitia sunt* *. И все же ему не приходило в голову искать и находить осуществление стоического идеала у животных: он был слишком кровно связан с древней философией, и его «христианство» было насквозь пропитано эллинизмом. И Паскалю, как мы помним, не так легко было вырваться из власти господствовавшей в его эпоху идеологии. Он смеется над стоиками, он возмущается «самодовлеющей» добродетелью или, выражаясь современным языком, «автономной моралью» — он находит, что ей место в конюшне, что она годится не для людей, а для лошадей, — но это ему не мешает провозглашать на каждом шагу принцип — *le moi est haïssable* * (455), в котором стоическая мораль выражается не менее адекватно, чем в высмеянном Паскалем принципе — *la vertu se satisfait d'elle-même*: ведь всякая мораль — древняя ли Эпиктета и М. Аврелия, новая ли Канта и Гегеля — черпает всю силу свою в ненависти к человеческому Я. Что же, Паскаль вслед за бл. Августином возвращается к морали? И к пелагианству?

Многие так думают — многие, прежде всего, хотят видеть в Паскале моралиста, но в этом кроется глубокая ошибка.

Конечно, *le moi est haïssable* (455) всецело унаследовано Паскалем от древней философии. И все же у него ненависть к нашему Я имеет совсем иное значение, чем у древних и новейших философов. Его покорность судьбе

мало похожа на покорность стоиков, так же как и аскетизм его, который возбуждает и возбуждал столько раздражения даже в самых ревностных его почитателях. Стойки гнали и преследовали Я в самом деле затем, чтобы убить и уничтожить его. Только таким способом они могли обеспечить окончательное торжество своим «идеям», принципам. Ведь принцип только тогда и может праздновать свою окончательную победу, если никто с ним не будет бороться, никто не станет ему возражать. А кто, если не это Я, от века боролся и спорил с принципом? Кто доставлял ему столько хлопот и тревоги? Я — ведь есть самое «иррациональное», самое непокорное, не желающее покоряться из всего, что было создано Творцом. Паскаль это знает: он помнит *subjicite et dominamini** (Gen. I, 28), с которыми Бог обратился к первому человеку после благословения. Он ли согласится отдать человека под руку самодовлеющим, мертвым принципам? Прислушайтесь к его словам: «*quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut*»* (556). Так говорит Паскаль в то время, как вся новая, возродившаяся из древней философия, начиная с Декарта (да еще и до него), ни о чем больше не мечтала, как о том, чтобы в математических формулах выразить сущность мироздания. Единая, вечная, нематериальная истина, из которой с естественной необходимостью вытекают многие тоже нематериальные и тоже вечные истины — лучшего определения идеала новой философии вы не найдете. Правда, и теперь, через 300 лет после Декарта, люди равно далеки от осуществления этого идеала — но он так дорог им, что они его чтут и берегут, как если бы он был уже осуществлен: *nasciturus pro jam nato habetur**...

Паскаль же, очевидно представивший этот идеал на высший суд, где не считаются ни с нашей «жалкой справедливостью», ни с нашим «неизлечимо самоуверенным разумом», заявляет: хоть бы и удалось вам добыть эти вечные и нематериальные и так приладившиеся одна к другой истины — цена им грош. Они не помогут вам спасти душу.

Разум и мораль, конечно, возопят: разве истина перестает быть истиной оттого, что она не нужна душе? Разве

истина подрядилась обслуживать душу? Или разве есть такое существо, которое смеет отказать в повиновении морали и называть справедливость жалкой? Ведь, наоборот, истина и мораль автономны, самозаконны. Они не подчиняются, не повинуются, а повелевают. Они же исходят из того разума, о котором сам Паскаль говорил, что его страшнее всего послушаться.

И кто восстает на разум, с его вечными и нематериальными истинами? Душа! Т. е. все то же ничтожное Я, которое Паскаль, прошедший школу Эпиктета, учил нас ненавидеть! Ведь совершенно очевидно: ничто не может больше смирить «эгоистические» устремления человека, как нематериальная и вечная истина, возвещенная философами. Стало быть, если искать начало, которое могло бы укротить буйственные притязания отдельных индивидов, то и нарочно не выдумаешь лучшего Бога, чем тот, которого предлагали Паскалю «философы». И *summum bonum* философов, особенно Эпиктета, да и всех других стоиков, вплоть до венценосного Марка Аврелия, как нельзя больше годится в укротители. Стоическое «жить сообразно с природой» — τῆ φύσει — значило ведь жить сообразно с разумом, т. е. наперекор природе*. Стоики одобрили бы даже железный пояс Паскаля. Ведь он и знаменовал собою готовность подчинить свое Я одной и многим вечным и нематериальным истинам. Разум стоиков, как и разум Паскаля, совершенно ясно усматривал, что если не убьешь нашего Я, то никогда ни к какому единству и ни к какому порядку не придешь. Человеческих Я бесконечно много, каждое Я считает себя центром мироздания и требует, чтоб с ним считались, как если бы оно одно существовало во всей вселенной. Примирить и удовлетворить все эти требования явно нет никакой возможности. Пока Я не убито, вместо единства и гармонии всегда будет дикий хаос и невообразимая нелепость. Задача разума в том и заключается, чтобы ввести в мироздание порядок, потому и дана ему власть требовать от всех покорности. Он создал — все затем, чтобы в мире был порядок, — и мораль, и с ней поделился своими верховными прерогативами. Последнее же назначение, призвание человека — смириться пред требованиями разума и морали, покориться самодовлеющим началам и принципам. И, вместе с тем, в этом смирении наше высшее благо, *summum bonum*.

Всему этому, подчеркиваю, учили «философы», и все это за философами повторял Паскаль. Но, странным образом, повторяя философов, он говорил прямо противоположное. Всякого рода «невозмутимость», приходящая к людям от разума или от морали, для Паскаля знаменовала конец, небытие, смерть. Оттуда и его загадочное «методологическое» правило *chercher en gémissant**, о котором вы ни в современных Паскалю, ни в новейших учебниках логики ничего не услышите. Ведь наоборот: исследователь должен совершенно забыть обо всех своих желаниях, опасениях и надеждах и быть готовым принять всякого рода истину, которая, по самому своему существу, несколько человеческими нуждами не озабочена. Это так самоочевидно, что об этом в *Discours de la méthode* почти не говорят. Правда, у Бэкона есть рассуждения о разного рода *idola**, которые мешают нашим объективным изысканиям. Только Спиноза, точно возражая Паскалю, о котором он, верно, и не слышал, нетерпеливо и сердито заявляет: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*.

Паскаль же требует иного: непременно *ridere, lugere*, непременно *detestari* — в противном случае все ваши изыскания ничего не стоят. Что дало право Паскалю предъявлять такие требования? И имеют ли они какой-нибудь смысл? Вопрос для нас основной — ибо здесь источник всех расхождений Паскаля с новейшей философией. Примешь методологическое правило Паскаля, у тебя будет одна истина, примешь правило Спинозы — будет другая. Спиноза ставил своим идеалом *intelligere*. И для Спинозы в самом деле *le moi* всегда было *haïssable*. Ибо наше Я — этого никогда нельзя забывать — есть самое непокорное, стало быть, самое непонятное, самое иррациональное из всего того, что есть в этом мире. «Понимание» возможно лишь тогда, когда человеческое Я лишается всех своих особых прав и преимуществ, когда оно становится «вещью» или «явлением» среди остальных вещей и явлений природы. Нужно выбирать либо тот идеальный, ненарушимый порядок с его вечными и нематериальными истинами, который отверг Паскаль и при котором «средневековая» идея о спасении души становится воплощением всех нелепостей, — либо капризное, ропщущее, беспокойное, тоскующее Я, никогда не соглашающееся добровольно признать над собой власть «истин» — будут ли они ма-

териальные или идеальные. Кто ставит своей задачей добиться во что бы то ни стало понимания, тот, конечно, должен стремиться, вслед за стоиками и древней философией, это Я возненавидеть и убить, чтобы дать возможность осуществиться объективному миропорядку. Но кто, как Паскаль, в «понимании» видит начало смерти и кто в борьбе со смертью видит свое призвание, может ли такой мыслитель ненавидеть Я? Ведь в Я и только в Я с его иррациональностью залог возможности освободиться от гипноза математической истины, которую философы за ее «нематериальность» и «вечность» поставили на место Бога.

VII

И действительно, сколько Паскаль ни говорит о том, что *le moi est haïssable*, фактически он все свои силы направлял к тому, чтобы отстоять наши Я от притязания нематериальных и вечных истин. Если хотите, его пояс с гвоздями был только оружием в этой борьбе*. И свою болезнь и свою «пропасть», которую поклонники Паскаля хотели бы совсем вытравить из его биографии,— он использовал все для той же цели. Можно почти с уверенностью сказать, что, если бы не было пропасти, Паскаль не пошел бы дальше *Lettres Provinciales*. Пока человек чувствует почву под ногами, он не дерзает отказать в повиновении разуму и морали. Нужны исключительные условия существования, чтобы освободиться от власти господствующих на земле нематериальных и вечных истин. Нужно «безумие», чтоб ополчиться на закон. Напомню опять «опыт» нашего современника, Нитше, который молил богов, чтоб они послали ему «безумие», ибо ему предстоит убить «закон», объявить Риму и миру свое «по ту сторону добра и зла».

И тут только станет понятною вражда Паскаля к стоицизму и пелагианству и, заодно, что влекло его к бл. Августину, а через бл. Августина к ап. Павлу и тому, что ап. Павел нашел у Исаии в библейском сказании о грехопадении. Пред Паскалем стал тот же вопрос, который за сто лет раньше стал пред Лютером — чем спасается человек, своими делами, т. е. покорностью от века существующим законам, или таинственной силой, называвшейся на не менее таинственном богословском языке благода-

тью Бога. От вопроса Лютера содрогнулась вся Европа, весь христианский мир. Казалось, что тут и вопроса быть не может или что какие тут были возможны вопросы, история уже давно с ними справилась. Пелагий был осужден уже больше, чем за тысячу лет, бл. Августин всеми признавался как непререкаемый авторитет. Чего же еще? На самом деле, как я уже говорил, историческая победа была не за Августином, а за Пелагием, мир соглашался существовать без Бога, но не мог существовать без «закона». Можно чтить ап. Павла и Св. Писание, но жить нужно по морали стоиков и сообразно учению Пелагия. С особенной ясностью это сказалось в знаменитом споре Эразма Роттердамского с Лютером о свободе воли. Эразм со свойственной ему тонкостью сразу поставил в своих *Diatribae de libero arbitrio* пред Лютером страшную дилемму: если наши добрые дела (т. е. жизнь, сообразная с законами разума и морали) нас не спасают, если нас спасает только благодать Бога, который по своему произволу и усмотрению одним эту благодать посылает, а других благодати лишает, то где же тогда справедливость? Кто тогда будет стремиться к праведной жизни? И как можно оправдать Бога, который не считается со справедливостью и, так сказать, возвел в принцип ничем не сдерживаемый произвол? * Эразм не хотел спорить с Библией и с ап. Павлом. Он, как и все, осуждал Пелагия и готов был принять учение бл. Августина о благодати — но он не мог допустить чудовищной мысли, что Бог — «по ту сторону добра и зла» и что наша «свобода воли», наша готовность покориться законам не учитывается на высшем суде, что пред лицом Бога человек не защищен ничем, даже справедливостью. Так писал Эразм, так думали, так думают почти все люди, может, даже и не почти, а все без исключения люди.

На эразмовские *Diatribae* Лютер ответил своей самой сильной и самой страшной книгой *De servo arbitrio* *. В этой книге — что так редко бывает в спорах — Лютер не только не старается ослабить аргументацию противника, но делает все, что может, чтобы усилить ее. Он с большей настойчивостью, чем Эразм, подчеркнул «бессмысленность» учения ап. Павла о благодати. Ему принадлежат ведь эти неслыханные по своему дерзновению утверждения: «*Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat; cre-*

dere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide»*. Эразма «бессмыслица» и «несправедливость» ужасала Лютера, как вы видите даже из приведенного отрывка, это вдохновляет. Своими возражениями Эразм окрылил Лютера, внушил ему смелость рассказать о том, о чем он прежде молчал. Ведь и у Лютера, как у Паскаля, была своя «пропасть». Как и Паскаль, он много лет подряд закрывался от нее своим «стулом» — «законом». И, конечно, самым глубоким и самым потрясающим переживанием его было внезапное открытие, что закон не спасает, что он не защитит от пропасти, что он только тонкая паутина, до времени скрывающая от людей бездну погибели. Лютер был монахом, Лютер принял и добросовестно выполнял трудные монашеские обеты в надежде, что он «добрыми делами» спасет свою душу. И Лютер же, как он сам впоследствии рассказывал, вдруг убедился, что, принявши монашеские обеты, — он совершил самое богопротивное дело, что он обрек этим свою душу на вечную гибель. Это переживание, этот «опыт» до такой степени необычен, так мало похож на то, что происходит с людьми, что многие отказываются верить ему или истолковывают его так, чтобы можно было «примирить» его с нашими представлениями о содержании душевной жизни людей.

Но Лютеру можно, Лютеру должно верить. И необычный опыт, если даже он идет вразрез со всеми нашими а priori, — отвергнуть мы не вправе. Я уже указывал, что такое же пришлось пережить и Нитше — и отсюда возникла его идея «по ту сторону добра и зла», которая есть только более современная формулировка лютеровской «sola fide». Если не все обманывает, то и видение ап. Павла на пути в Дамаск* говорит нам о том же. И для апостола Павла, который преследовал во имя «закона» Христа, «вдруг» (о, как ценны эти «вдруг» и как мало «философия», благодаря своим традиционным методам и своему страху пред «иррациональным» Я, умеет использовать их!) стало ясно, что «закон пришел для того, чтобы умножилось преступление».

Трудно и представить себе то потрясение, которое испытывает человек, когда он делает такое «открытие».

И еще труднее представить себе, как живет человек после такого «открытия». Ведь закон, законы — это то, чем держится мир. Гораций, мы помним, утверждал, повторяя стоиков: *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*. И Гегель хвалился тем, что он не менее «мужествен», чем языческие философы, и тоже не испугается, если даже небо на него обрушится. Но вся сила в том, что вместе с законами, которыми держалось небо, падают и законы, которыми держится мужество и все прочие добродетели язычников. Да и суть ли эти добродетели — подлинные добродетели? Не прав ли бл. Августин — *virtutes gentium potius vitia sunt?* И Гораций, и Эпиктет, и Марк Аврелий, и наш современник Гегель — вовсе не добродетельные люди, пример которых заслуживает подражания. Все они должны бы повторить за Лютером его страшное признание — *ессе, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam* *. Покорность закону — есть начало всякого нечестия. Конец же нечестия — обожествление законов, тех «вечных и нематериальных истин, зависящих от единой истины», о которой нам рассказывал Паскаль...

Но ведь и в Библии, скажут, есть законы, Моисей принял законы с Синая и т. д. Зачем они? Пусть опять говорит Лютер — он расскажет нам о том, что услышал Паскаль на том суде, к которому он апеллировал против Рима и мира: «*Deus est Deus humilium, oppressorum, desperatorum, et eorum, qui prorsus in nihilo redacti sunt, ejusque natura est exaltare humiles, cibare exurientes, illuminare caecos, miseros et afflictos consolari, peccatores justificare, mortuos vivificari, desperatos et damnatos salvare etc. Est enim creator omnipotens ex nihilo faciens omnia. Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestit illa, opinio justitiae, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta etc. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsum ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia, justitia, potentia, ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam*» *. Таково происхождение и назначение «закона» — того, что «философы» почитали как вечную и нематериальную, а потому последнюю, божественную истину. А вот и заключение Лютера: «*Ideo quando disputandum est de justitia, vita et salute aeterna omnino removenda est ex oculis lex, quasi nunquam fuerit aut futura sit, sed prorsus nihil est*» *. Я не

могу, к сожалению, привести всего, что говорит Лютер в своем комментарии к Посланию к Галатам по поводу слов ап. Павла *lex propter transgressionem apposita est* *. Вся его неслыханная по напряжению борьба с Римом — была борьбой с «законом», с «нематериальными» и «вечными» истинами, от которых католичество и после осуждения Пелагия никогда не могло отказаться. Он сам чувствовал лучше, чем его противники, до чего он договорился. Он ясно видел, что под ним разверзается бездна, в которую грозит провалиться и он, и весь мир. Он знает, как и другие, что «законом» держится все. Он пишет: «*pec ego ausim ita legem appellare, sed putarem esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset*» *.

Но и Павел не менее ужасался своему открытию. И он бы не осмелился говорить то, что говорил, если бы в свой черед не мог «опереться» на пророка Исаию, дерзновение которого и безмерно пугало и неотразимо влекло к себе. Он тоже говорит: «*Ἰσαΐας δὲ ἀπτότολμῳ καὶ λέγει*): Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим обо Мне» *. Как принять эти дерзновенные утверждения? Бог, сам Бог нарушает высший закон справедливости: Он открывается тем, кто о нем не вопрошает, Его находят те, кто Его не искал. И разве можно променять на такого Бога — Бога философов, единую нематериальную истину? И разве возрождение, отвернувшееся от библейского Бога, и Декарт, сделавший во исполнение заветов своего времени попытку *se passer de Dieu* *, не были правы? И Паскаль, звавший людей к суду Всевышнего, не предавал общечеловеческого дела и не был отступником? Где правда? Что лучше?

VIII

Мы стоим перед величайшими трудностями, которые знает история человеческой мысли. Уже самая постановка вопроса, как я уже указывал, кажется недопустимой. Что лучше? Точно «объективная» истина считается с тем, что лучше и что хуже! Точно от людей зависит — выбрать ли Бога, всемогущего Творца, по своей воле создавшего все из ничего, или «закон», т. е. вечный и нематериальный принцип, из которого с той естественной необходимостью, с которой в математике вытекают все теоремы из определений и аксиом, вытек и мир и заселяющие мир

люди! Имеют ли значение все человеческие «лучше» и «хуже» пред лицом объективной истины? И, затем, если так можно спрашивать, то кому дано ответить на этот вопрос? Аристотелю и Декарту или Исаие и ап. Павлу? Они хоть и гениальные мыслители и вдохновенные пророки, но все же люди, стало быть, нельзя вверять им каждому в отдельности или всем вместе власть решать судьбу мироздания. И, наконец, их много было, гениальных мыслителей и вдохновенных пророков, — кто поручится, что они сойдутся на одном решении? Наверное, не сойдутся, больше — не сошлись. Чтоб сойтись, нужно истребить все «лучше» и все «хуже», которые всегда были и будут началом разъединения и борьбы (как и все человеческие Я), и покориться безличному и бесстрастному началу, оно же стоит над «лучше» и «хуже» и, вместе с тем, обладает той принудительностью, которая обеспечивает ему повиновение *in saecula saeculorum** даже самых строптивых существ. Этот путь и избрали «философы», и избрали, конечно, имея для того «достаточное» основание, — похвалы и угрозы разума заставили их совсем позабыть о существовании Хозяина.

С Паскалем произошло иное. Ему не дано было выбирать, как не дано было выбирать пророку Исаие или ап. Павлу, и «достаточных оснований» для решения у него не было. В какой-то момент непостижимая сила толкнула его, и толкнула в направлении прямо противоположном тому, которого держатся люди. И даже толчок загадочным образом был совершенно не похож на то, что обычно толчком называется. И слово направление получило новое значение, которого оно никогда не имело. Мы помним, что рассказывали биографы и ясновидящие о Паскале: ужасная, бессмысленная болезнь и тоже ужасная, бессмысленная пропасть. Даже духовные руководители его из янсенистов лечили его от болезни и всячески старались закрыть от него пропасть.

А меж тем «болезнь» Паскаля и его «пропасть», по-видимому, и были тем загадочным толчком, тем благодатным даром, без которого Паскалю никогда не открылась бы его истина. Паскаль вправе был бы повторить вслед за Нитше: своей болезни я обязан своей философией. Не было бы пропасти — не было бы паскалевской философии. Все, что Паскаль рассказывает в своих *Pensées*, сводится к описанию пропасти. Происходит на наших глазах

чудо из чудес. Паскаль постепенно приучается любить пропасть. Нет почвы под ногами — это страшно, безумно страшно. Не на что опереться, чувствуешь под собой раскрывшуюся бездну, готовую поглотить тебя, и ужас неминуемой гибели, из груди вырывается страшный вопль: Господи, Господи, отчего ты меня покинул, — кажется, все кончилось. И точно, что-то кончилось, но что-то и началось. Пришли новые, непостижимые силы, пришли новые откровения. Нет почвы под ногами, нельзя, как прежде, ходить по земле — значит: нужно не ходить, нужно — летать.

И, конечно, старые нематериальные истины, так прочно сбитые в одно целое тысячелетней человеческой мыслью, не только не помогают в этом деле человеку, но больше всего мешают ему. Они — эти *veritates aeternae* — все продолжают неумолимо твердить, что по своей природе человек должен ходить, а не летать, стремиться к земле, а не к небу. Что там, где ужас, там, где страшно, там нет и быть не может добра. И так как самое страшное — это нарушение «закона» и ослушание того самодержавного повелителя — разума, *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus* и который является источником всех законов, то нужно бросить все дерзновенные попытки, смиренно покориться неизбежности, в этом смирении видеть свою добродетель и в этой добродетели находить свое «высшее благо». Высшее достижение человека — покорность законам разума и рожденной разумом морали. И Бог, сам Бог требует от человека прежде всего и после всего покорности и послушания.

И вот, Паскаль один из тех редких и для людей вечно непостижимых избранников, который почувствовал или которому дано было почувствовать, что «повиновение» есть начало всех земных ужасов, начало смерти. Закон пришел, чтобы умножилось преступление, как говорит ап. Павел. Закон лишь молот в руках Бога, которым Он раздробляет уверенность человека, что над живыми существами властвуют вечные, нематериальные принципы. Или еще точнее: закон пришел к человеку, когда он, забывши предупреждение Бога, соблазнился деревом познания добра и зла, сорвал и вкусил с него плоды — все эти бесчисленные *puerum, inertum, impossibile*, на которых воздвигнуто здание нашей науки. Свет знания, которого не было в раю до грехопадения, принес человеку его

ограниченность, указав ему мнимые пределы возможного и невозможного, должного и не должного, загадочного начала и неизбежного конца. Пока не было «света», не было ограниченности, все было возможно, все было «добро зело», были начала, но не было концов, и слово «неизбежность» было так же бессмысленно, как сейчас для нас слово «свобода». Свет принес с собой стыд пред райской наготой и страх перед земной смертью.

«Объяснить» все это людям невозможно. Ведь всякое объяснение — есть освещение, а свет выявляет как раз то, от чего нужно избавиться, с чем нужно бороться. Декарт стремился к ясности и отчетливости. Древние философы обожествовали разум. И мы все хотим ясности и идем за разумом, который открывает нам все тайны, но молчит только об одной, о находящейся под нами пропасти. Даже товарищи Паскаля по Пор-Руаялю не хотят принимать сказание Библии о грехопадении во всей его загадочной полноте. Они считают — иногда и Паскаль так говорил, — что грех первого человека вовсе не в том, что он вкусил от дерева познания добра и зла. В этом не было бы беды, в этом было бы счастье, ибо познание есть *summum bonum*, выше и лучше которого нет ничего на свете. Беда произошла лишь оттого, что Богу вздумалось запретить Адаму касаться как раз этого дерева. И первородный грех в том, что Адам ослушался Бога. Ибо Бог, как и люди, как и те идеальные сущности, которые люди создали, — мораль и разум — прощают все что угодно, кроме ослушания. Так что если бы Бог запретил есть сливы или груши и Адам в этом его ослушался, то последствия были бы те же — пришли бы немощи, страдания и сама смерть. И все потомки так же ответили бы за ослушание Адама, как отвечают и теперь. Так, говорю, обычно толкуют сказание о грехопадении с тех пор, как Библия попала в руки людей эллинского образования. В Боге хотят видеть «безусловное» и «нематериальное» начало, которое, как и все известные нам начала, автоматически и потому беспощадно казнит всякие попытки живых существ отклониться, по свободному выбору, от установленных им законов. Так до сих пор толкуют Библию — несмотря на вдохновенные слова пророка Исаии и проникновенные послания ап. Павла. Ничего удивительного в этом нет: когда «разум», тот разум, который через сорванный Адамом плод вошел в мир, берется толковать Библию, он всегда

подставит свои собственные истины на место чуждого ему откровения. Ведь и откровение должно быть «разумным», и Бог трепещет пред осуждением разума и в его похвалах видит свое *summum bonum!*

IX

Самое поразительное в философии Паскаля, так непохожей на то, что принято считать между людьми истиной, это его попытки освободиться от власти разума. Как ни связывает его контроль Пор-Руаяля и предания богословов, истолковавших на эллинский лад библейское сказание о грехопадении, как страстно ни стремится он придать всем своим утверждениям характер «общеобязательности», т. е. оправдать их пред судом разума, его «последняя» мысль в конце концов все же прорывается резким диссонансом сквозь цепи убедительных доводов, к которым он прибегает, как и полагается апологету, исходящему из предположения, что истина Божеская, как и человеческая, в «законе», которому все ненавистные Я должны безусловно повиноваться. Даже в прославленном «парии» своем, в котором Паскаль берется математически доказать, что разум с очевидностью и со всей повелительностью, очевидность сопровождающую, требует от человека веры*, даже в этом так «научно» построенном рассуждении Паскаль вдруг, точно забывши все, о чем он хлопотал, провозглашает свое ошеломившее всех: «naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira»* (223). И когда воображаемый собеседник отвечает: *mais c'est que je crains**, Паскаль с ясными и спокойными глазами, как будто речь шла о самом обыкновенном предмете, говорит: «*et pourquoi? qu'avez-vous à perdre?*»* (233). Что вы потеряете, отрекшись от разума? Если бы это сказал не Паскаль, можно было бы пожать плечами или расхохотаться. Явное дело, что говорит либо глупец, либо безумец. Но недаром паскалевское *s'abêtir* и *qu'avez-vous à perdre?* возбуждает такую тревогу даже среди наших полусонных современников, замороженных чарами новейших теорий познания. Ведь в этих словах, словно в ящике Пандоры, зажаты все возможные бессмыслицы, а стало быть, по-нашему, и ужас. Попробуйте открыть ящик, и из него вырвутся на свет Божий все *non pudet, quia pudendum est, prorsus credibile quia ineptum, certum quia impos-*

sibile, а вместе с ними и все приведенные к покорности и молчанию человеческие Я, которых и сам Паскаль так боялся и так ненавидел.

И все же Паскаль ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* — забыл все страхи и грозящие беды и сказал, что сказал. Т. е. не забыл — а открыто пошел навстречу всему этому. И сколько бы ни увещевал его разум — все бесполезно: ни похвалы, ни угрозы разума на него не действуют. Было ли это то, что у Платона называлось почетным словом ἀνάνησις*, или что мы презрительно называем атавизмом, но он вспомнил библейское сказание о грехопадении. И чары разума потеряли над ним свою власть. Он уже не боится, как бояться все и как боялся он сам, прослыть глупцом, он смеется над добродетелью, которая довольна сама собой и своими верноподданными обитателями конюшни. Мы помним, как отшатнулся он от единой и нематериальной истины, провозглашенной возрождением, как ненавидел он Декарта и как презирал он summum bonum древних философов...

Чтоб избавиться от всего этого, есть один способ: отказаться от veritates aeternae, от плодов с дерева познания — s'abêtir. Не верить ничему из того, что возвещает разум. Уйти из освещенных мест, ибо свет выявляет ложь. Возлюбить тьму: qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté car nous en faisons profession* (751).

Вдохновляемый библейским откровением, Паскаль создает совершенно своеобразную «теорию познания», идущую вразрез с нашими представлениями о существовании истины. Первое основное предположение, или аксиома познания: истину, если ее показать, может увидеть всякий нормальный человек. Паскаль, для которого Библия была главным источником познания, заявляет: «on n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu (Пор-Руаяль, конечно, опустил voulu!) aveugler les uns et éclairer les autres»* (566). Думаю, что во всей истории философии никто не дерзал провозглашать «принцип» более оскорбительный для нашего разума, и даже сам Паскаль не доходил до большего дерзновения — разве что когда он говорил о summum bonum философов и о лошадях, осуществивших идеал стоической добродетели. Основное условие возможности человеческого познания, повторю еще раз, ведь в том, что истина может быть воспринята всяким нормальным человеком. Декарт это фор-

мулировал в словах: Бог не может и не хочет быть обманщиком. Паскаль же утверждает, что Бог и может и *хочет* быть обманщиком. Иногда некоторым людям он истину открывает. Но большинство он нарочно ослепляет, чтоб истина им не открылась. Кто говорит правду — Паскаль или Декарт? И опять проклятый вопрос, который уже столько раз смущал нас: как решить и кто решит, где правда? К разуму уже нельзя обращаться. Нельзя обращаться, как это сделал Декарт, и к морали. Мораль говорит нам, что недостойно Бога обманывать людей, но ведь мораль — мы только что слышали, что ей место на конюшне. Мы приходим в отчаяние, но Паскаль торжествует. Он только того и добивался. Теперь наконец может он в упоении восторга воскликнуть: «*Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu*»* (434). Это то, что нужно было Паскалю. Он чувствует, что *cette belle raison corrompue a tout corrompu** и что единственное спасение человека в избавлении от разума. Пока разум будет тем *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*, пока в похвалах разума мы будем находить *summum bonum* и в его порицаниях будем видеть *summum malum*, мы не вырвемся из нашего отчаянного положения. «*La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses*»* (82). Наш разум своими собственными, почерпнутыми из себя истинами создает из нашего мира замороженное царство лжи. Мы все ходим словно зачарованные, чувствуем это, но больше всего на свете боимся пробуждения. И свои усилия, направленные к тому, чтобы сохранить это сонное оцепенение, мы, ослепленные Богом или, лучше сказать, теми «истинами», которые сорвал наш праотец с запретного дерева, принимаем за наиболее естественную душевную деятельность. И тех, кто помогает нам спать, убаюкивает нас и прославляет наш сон, мы считаем своими друзьями и благодетелями, тех же, кто пытается пробудить нас, — своими злейшими врагами и преступниками. Мы не хотим думать, не хотим всматриваться в себя, чтоб не увидеть настоящей действительности. Все, потому, для человека лучше, чем одиночество. Он ищет подобных себе сновидцев, надеясь, что «общие сновидения» (Паскаль не побоялся и об «общих сновидениях» говорить!) еще больше укрепят в нем сознание ре-

альности его иллюзий. Больше всего поэтому человек ненавидит Откровение, ибо Откровение есть пробуждение, освобождение от уз «нематериальных» истин, с которыми потомки падшего Адама так свыклись, что вне их самое бытие кажется немислимым. Философия видит высшее благо в ничем не возмущаемом покое, т. е. в крепком сне без тревожных сновидений. Оттого она так гонит от себя все непонятное, проблематическое и таинственное, оттого она так избегает вопросов, на которые у нее нет заранее приготовленных ответов.

Паскаль же в окружающей нас непонятности и загадочности видит залог лучшего бытия, и всякие попытки упростить жизнь, свести неизвестное к известному кажутся ему кощунственными. Припомните все, что в своих *Pensées* Паскаль говорил по самым различным вопросам. Все под его руками разрывается, разбивается вдребезги, теряет всякий смысл, всякое внутреннее единство. Если бы нос Клеопатры был чуть короче, всемирная история получила бы иное направление. Правосудие наше имеет своей границей протекающий ручей: по сю сторону убивать нельзя, по ту — можно. Цари и судьи так же ничтожны, как подданные и подсудимые и т. п. И все это не «игра ума», все это имеет глубочайшие корни в душе Паскаля. Паскаль действительно убежден, он *видит*, что всемирная история определяется ничтожными случайностями. И если бы он жил в наше время, когда все научились от Гегеля видеть во всемирной истории саморазвитие духа, — он не отказался бы от своих слов. И если Гегель теперь сведен к очной ставке с Паскалем (мы ведь согласились, что в таком допущении нет ничего невозможного), то надо полагать, что на высшем суде нашли, что в короткой фразе Паскаля больше «прозрения», чем в толстых томах Гегеля. Это для нас непонятно и неприемлемо? Но, раз вы хотите быть с Паскалем, у вас нет иного выхода, как *vous abêtir* и непрерывно повторять вслед за ним заклинательные слова — *humiliez-vous, raison impuissante, taisez-vous, nature imbécile* (434). На высшем суде наши *veritates aeternae* не признаются. Это там, на этом суде, Паскаль и научился отводить бессильный разум и дурацкую природу нашу. Вот как он сам об этом рассказывает: «*Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune*

connaissance de nous-mêmes! Car il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis... dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme»* (434). Совершенно очевидно, что мысль, лежащая в основе этого отрывка, никогда не будет причтена людьми к тем вечным истинам, которые открываются всем и каждому при свете разума. И Паскаль это превосходно знает. Он сам подчеркивает, что ничто не может так возмутить наш разум и нашу совесть, которым дано решать, что есть истина и что есть справедливость, как тайна грехопадения и наследственного греха. Наследственный грех представляется нам как бы нарочитым воплощением всего, что мы считаем безнравственным, постыдным, бессмысленным, невозможным. И все-таки, — говорит Паскаль, — здесь величайшая истина. Как и Тертуллиан, и как Лютер, он ясно видит все *puerum, ineptum et impossibile*, из которых составлено библейское сказание о грехопадении, — и все же заявляет: *non pudet, prorsum credibile est*, и даже последнее, торжествующее *certum*. В этом и было «обращение» Паскаля, как видно из сохранившейся записки, которую он носил зашитой под подкладкой своего платья. В ней он решительно отрывается от эллинской истины. «*Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants*» (Op. 2, 13)*, так формулирует он в кратких, наскоро набросанных словах то, к чему он пришел. И тут — все та же «пропасть», тот же запутанный клубок непримиримых противоречий. Тут и страшная фраза — Господи, отчего ты меня покинул, и слезы радости, и сомнения, и уверенность. И над этим одно безумное, страстное желание: забыть весь мир, забыть все — кроме Бога. Забыть все правила, все законы, все вечные и нема-

териальные истины, в подчинении которым философия видела наше назначение. Вынести все муки — не только физические, но и нравственные, чтоб достичь последней цели: *éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre** (Op. 2, 13). «Ненавистному Я» должна быть возвращена утерянная Адамом свобода и первое благословение Творца. И что, сравнительно с этими великими дарами Творца, наши «вечные» земные истины и высокие добродетели!

X

Мы видим, как радикально изменилось все в Паскале. Прежде он боялся больше всего «разума» с его приговорами и совести с ее «беспощадным» судом. Теперь и приговоры разума и суд совести для него перестали существовать. Пожалуй, можно выразиться сильнее. По-видимому, он чувствует, что все, что запрещено разумом и совестью, нам больше всего нужно. Только, пожалуй, нужно сделать одну оговорку к этому, чтоб не дать повода к ложным истолкованиям.

Паскаль, мы помним, в противоположность Декарту и другим философам, под истиной разумел не то, что может всякий увидеть, если ее показать ему. Он утверждал, что Бог так устроил мир, что одни люди осуждены быть зрячими, другие — слепыми. И что слепота и зрячесть вовсе не в нашей воле: кого хочет, Бог обманывает, а кого не хочет — не обманывает, и принудить Бога всем показывать истину у нас нет никакой возможности. И потому истине нет нужды прятаться от людей. Она ходит меж ними ничем не прикрытая — и кому не полагается, тот все равно ее не увидит: нет у него соответствующих глаз.

Может быть, кстати, уместно здесь будет заметить, что паскалевская теория познания не такая уже небывалая, как это может показаться с первого взгляда. Т. е. не то чтобы Паскаль ее у кого-нибудь позаимствовал. Это он сам ее выдумал или, лучше сказать, нашел там, где никто теории познания никогда не ищет, — в Св. Писании. Но и другие философы, даже языческие, уже кой о чем догадывались. Платон говорил Диогену, что у него нет «органа», чтобы видеть «идеи»*. И Плотин знал, что истина не есть «общеобязательное суждение». Чтоб увидеть истину, учил он, нужно «взлететь» над всеми общеобязательностями.

ми, нужно выйти за пределы («по ту сторону») разума и совести. Все это Платон и Плотин говорили, но история сохранила нам из Платона и Плотина другое: из Платона, как мы помним, что величайшее несчастье стать *μισολόγος* (т. е. ненавистником разума), из Плотина: *ἀρχὴ οὖν ὁ λόγος καὶ πάντα λόγος* (начало — разум, и все — разум). Остальное, как для людей бесполезное, история отбросила, и современные теории познания, хотя они все почти опираются на Платона и очень считаются с Плотиним, исходят из суждения Аристотеля, что истина есть то, чему всегда всякого научить можно. Паскаль, мы знаем, утверждал, что ничего нельзя разобрать в делах Бога, если не помнить твердо, что Он одних хочет *aveugler*, а других — *éclairer*. Но, по-видимому, и Паскаль не договорил до конца. По-видимому, Бог даже одного и того же человека то *éclaire*, то *aveugle*. И потому человек то видит истину, то не видит ее. И даже так сплошь и рядом бывает, что человек одновременно и видит, и не видит. Оттого в «последних» вопросах нет, не может и не должно быть, как нам рассказывал Паскаль, ничего прочного и несомненного. Оттого сам Паскаль точно соткан из противоречий. «Мысли», как он передает, случайно к нему приходят и случайно от него уходят. В стройные ряды трезвых рассуждений, из которых составлено его пари, внезапно врывается пьяное и бессмысленное «*s'abêtir*». На одной странице он восхваляет разум, на другой он его грубо и презрительно осаживает. И *le moi*, о котором говорится, что оно *haïssable* (455) и что *la vraie et unique vertu est donc de se haïr* * (485), становится самым драгоценным из всего, что есть в мире, много драгоценнее, чем все добродетели, которые Паскаль предоставляет пелагианцам и обитателям конюшен. *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point* * (277), вмешивается повсюду и производит самые неожиданные, самые чудесные превращения. Правда, можно это положение обернуть. Можно «с таким же правом» провозгласить: *la raison a ses raisons que le cœur ne connaît pas* *. Так оно и есть на самом деле. Разум предъявляет свои требования, не справляясь с сердцем, как и сердце предъявляет свои, не справляясь с разумом. «Сердце» — что это за таинственное сердце? — говорит с Иовом: если бы мою печаль положили на весы, она была бы песка морского тяжелее. Разум отвечает: печаль даже всего мира не может перевесить одной

песчинки. Опять спор, и опять неизвестно, кто спор разрешит. Разум продолжает настаивать: человек есть тонкий тростник, затерявшийся в бесконечных пространствах; слабое дуновение ветра, капля воды может убить его — как очевидно всякому. Да, возражает Паскаль, — это очевидно; но и ветер, и капля, и даже весь огромный мир, они не чувствуют ни своей силы, ни слабости человека, *стало быть*, их сила — призрачна и ничтожна. Аргумент это? Можно так спорить, так бороться с очевидностью? Конечно, разум такой аргумент отвергает. Разум признает доказательную силу только за теми нематериальными истинами, которых ни капля воды, ни ветер, ни весь огромный мир не могут уничтожить. Для разума «уничтожение» есть то, пред чем он сам благоговейно преклоняется и пред чем, по его законам, и все должны благоговейно преклоняться. Ведь это он, разум, выучил Паскаля — а до Паскаля и древних философов, — что *le moi est haïssable*, ибо оно не вечно, ибо оно знает *γένεσις* и *φθορά*, рождение и смерть. И он же внушил Паскалю основную заповедь: *il faut tendre au général* — нужно стремиться к общему, заповедь, на которой выросла и которой держалась древняя и новая философия, без которой немислима ни этика, ни теория познания. Но «сердце» ненавидит «общее» и не хочет, сколько бы ни грозил и как бы ни соблазнял его разум, тяготеть к «общему», как не хочет оно в разуме признать высшего законодателя. Паскаль призывает почерпнутые им из Библии «истины», чтоб при их помощи свалить и разум и его требования. Вам очевидно, что то, что имеет начало, должно иметь и конец, вы считаете смерть таким же «естественным» явлением, как и все прочие естественные явления. Но ваша «очевидность» — есть ваша слепота. Декарт в своей ученой наивности уверовал, что Бог не хочет и не может обманывать людей, так как этого ему не разрешает языческая теория познания и этика. Но мы уже знаем, что есть другая теория познания и другая этика и что Бог и может, и хочет обманывать людей. И величайший обман (его не избег даже божественный Платон), что все, что имеет начало, имеет и конец, должно иметь конец и что смерть есть, стало быть, естественное явление в ряду прочих естественных явлений. Конечно, многое, что имеет начало, имеет конец. Но не все. Смерть же, которую разум «понимает» как необходимое следствие из установленных им принци-

пов, на самом деле есть самое непонятное, самое «неестественное» из всего, что мы наблюдаем в мире. И еще более «неестественно», что люди могли поверить в истины разума, возлюбить «общее», «законы» и возненавидеть свое Я, что они могли так заинтересоваться и «нематериальными» истинами, что совсем забыли о своих судьбах. «L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est» * (194). И еще раз: «Rien n'est si important à l'homme que son état; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses: ils craignent jusqu'aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible et un assoupissement surnaturel qui marque une force toute-puissante qui le cause» * (194).

Вы видите, как все обернулось для Паскаля. Эллинская этика и эллинская теория познания, с их отвращением ко всему иррациональному, с их *le moi est haïssable*, с их тяготением к «общему», с их верой в «естественность» смерти, теряют всякую власть над ним. Там, где «философия» находит истину и усматривает самоочевидность, там Паскаль видит *enchantement* и *assoupissement surnaturel*. И теперь мы уже, пожалуй, не решимся отвергнуть его заклинание: *humiliez-vous, raison impuissante* (434). Ведь если «вечные истины» приводят только к *enchantement* и *assoupissement*, если мы живем в замороженном царстве, то как освободиться человеку от сверхъестественных чар? Мы презираем суеверие, мы убеждены, что «заклинания» бессмысленны,— это тоже одна из наших вечных истин. Но так было до тех пор, пока наша теория познания и наша этика исходили из предположения, что Бог должен быть правдивым и, как люди, подчиняется стоящему над ним закону. Но раз мы узнали, что Бог хочет, чтобы одни были слепыми, а другие — зрячими,— тогда дело совер-

шенно меняется. Тогда «закливание» является единственным, хотя и «сверхъестественным» способом вырваться из навешанных сверхъестественной же силой очевидностей — заблуждений. Тогда разыскание истины уже не может быть спокойным и бесстрастным исследованием. Тогда приходится признать правильно ищущими лишь тех, кто *cherchent en gémissant*. Тогда и пропасть, от которой не мог избавиться Паскаль, и его безумный страх пред пропастью желанней, чем твердая почва и спокойствие духа. Только ужас, который испытывает человек, когда он чувствует, что почва исчезла под его ногами, что он проваливается в бездонную глубину, может привести его к «безумному» решению отвергнуть «закон» и пойти наперекор всеми признанным истинам. Оттого в своих *Repensées* Паскаль так много говорит об ужасных условиях нашего земного существования. Разум твердит свои истины: $A = A$, часть меньше целого, две величины, равные порознь третьей, равны меж собой, что имеет начало, должно иметь конец и т. д.; мораль требует, чтоб добродетель была довольна собой, чтоб человеческое Я, по существу враждебное всяким законам, было приведено к покорности, чтоб сам Бог покорился закону. Паскаль все это слышит и знает: он был в светском и духовном Риме, учился у Эпиктета с Монтеньем и у своих робких пор-руаяльских друзей. И там и здесь он усвоил себе все нематериальные и вечные истины и научился приводить их к единой истине, которую люди называют Богом. Он узнал, что среди людей другого Бога не бывало и что «власть ключей» передана была самим Богом тому, кто трижды за одну ночь от Бога отрекся.

Но на последнем суде Паскаль узнал другое. В ответ на его молитву: *faites (Seigneur) que je me considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de tous les objets de mes attachements, seul en votre présence* (Op. 1, 3)*, Бог послал ему *conversion de son cœur**, о котором он мечтал. *Seul en votre présence*, из этого стремления стать лицом к лицу пред Богом (у Плотина — *φύγη μόvou πρὸς μόvou** и выросла решимость Паскаля призвать к ответу пред Господом мир и Рим. Это и вытолкнуло его из общей колеи, это дало ему силу и смелость так властно разговаривать с не знающим над собой господина разумом, это научило его противопоставлять здравым рассуждениям свое магическое «рассыпья»

(*humiliez-vous, raison impuissante*) (434). Всем можно пожертвовать, чтоб найти Бога. И прежде всего нашими вечными и нематериальными истинами, которые «положительная философия» за их действительную нематериальность и мнимую вечность поставила на место Бога. Этого нельзя «простить», никогда нельзя «простить» Декарту. Через Декарта люди вновь были ослеплены, приведены к тому чудесному *enchantement* и *assoupissement*, о котором нам рассказал Паскаль. Как пробудить мир от оцепенения? Как вырвать людей из власти смерти? Кто вдохнет действительную силу в заклинательное слово «рассыпья»? Кто поможет нам сделать из *manque de clarté* наше *profession*? Кто даст нам великое дерзновение отказаться от даров разума, *pous abêtir*? Кто сделает, чтоб скорбь Иова оказалась тяжелее песка морского?

Ответ Паскаля: *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde* (553): сам Бог прибавил свои бесконечные страдания к страданиям Иова, и к концу мира Божеская и человеческая скорбь перевесят морской песок. А пока — и в этом сущность философии Паскаля, так непохожей на то, что обычно философией называется, — *ne cherchons pas assurance et fermeté** (172) в нашем сверхъестественном зачарованном мире. Нельзя быть спокойным, нельзя спать. Не всем нельзя — а лишь некоторым, редким «избранникам» — или «мученикам». Ибо если и они уснут, как уснул в достопамятную ночь великий апостол, то жертва Бога окажется напрасной и в мире окончательно и навсегда восторжествует смерть.

НЕИСТОВЫЕ РЕЧИ

(Об экстазах Плотина)*

«Если бы взвешена была горсть моя,
и вместе страдание мое на весы положили,
то ныне было бы оно песка
морского тяжелее; оттого слова мои
неистовы»

Книга Иова, VI, 2, 3.

I

«Пока душа в теле,— говорит Плотин (Эннеада III, 6, б),— она спит глубоким сном»*.

Вот уже целое столетие, как внимание философов все больше и больше привлекает к себе учение Плотина. Каждый раз появляются новые исследования о нем, и каждое новое исследование есть новый гимн Плотину. Некоторые из его комментаторов не боятся ставить его наряду с божественным Платоном. И почти никто не сомневается в том, что «учение» Плотина есть то, что на современном языке принято называть философией, т. е. прежде всего наука, так же как никто не сомневается, что «учение» Платона тоже есть наука.

Но вот приведенные выше слова Плотина: «поскольку душа в теле, она спит глубоким сном». В этих словах ключ к философии Плотина. Можно в них видеть научное утверждение, т. е. можно их примирить со всеми прочими утверждениями, которые добываются другими многочисленными науками? Иными словами — согласится ли «закон противоречия», которому дано, как известно, верховное право проверять закономерность человеческих суждений, признать это суждение истинным и разрешить ему, наряду с другими истинами, свободное обращение среди людей?

Я сказал, что приведенные слова Плотина являются ключом к его философии. И точно, Плотина совсем нельзя понять, если постоянно при чтении его Эннеад не

вспоминать, что, поскольку душа связана с телом, она спит глубоким сном. Но, с другой стороны, ведь вся жизнь всех людей, как об этом свидетельствует наш повседневный опыт, есть жизнь не душ, от тел освободившихся, а душ, неразрывно с телами связанных. И тем не менее эти связанные с телами души размышляют, ищут и находят истины, нимало не похожие на сновидения, и этим истинам закон противоречия и все законы ему сподручные без колебания дают свою последнюю санкцию. Сам собою возникает вопрос: в каком отношении друг к другу стоят истины, добытые душой, от тела освободившейся, к истинам, добытым душой, от тела не освободившейся? Есть ли меж ними, может быть меж ними какая-либо связь? Видят ли они и признают одна другую?

Средневековье, как известно, подняло вопрос о двоякого рода истинах — истинах теологических и истинах философских. И разрешило его или, по крайней мере, в некоторых случаях разрешало в том смысле, что то, что может быть истиной с точки зрения теологической, может быть ложью с точки зрения философской — и наоборот. Но «нормальный теолог» средневековья такой противоположности не допускал. Фома Аквинский строго стоял на том, что истина — божественная ли, человеческая ли, всегда одна и та же. «Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenetur non possunt naturali cognitione esse contraria»*. Иными словами: основные принципы нашего познания и познания Божеского одни и те же. Это положение доказывается посредством целого ряда *igitur**, т. е. способом или методом того же *cognitio naturalis**, правомерность которого как будто подлежала сомнению и требовала оправдания. Так что выходит, что безупречный диалектик допустил на этот раз *petitio principii** — и притом столь плохо скрытое, что его может заметить даже торопливый и поверхностный читатель.

Правда и то, что учение о двоякой истине не менее уязвимо. Для всякого очевидно, что один и тот же человек одновременно не может принять два взаимно исклю-

чающих положения. Если истина теологическая гласит, что Бог создал мир в шесть дней, а истина философская утверждает, что мир всегда существовал, то не может быть, чтобы и философия, и теология говорили правду. Либо философия заблуждается, либо теология. Ибо, конечно, уже совершенно невысказано, чтоб закон противоречия, самый невысказанный из всех законов, допускал хоть единое исключение. А тут речь идет даже не об одном, а о бесконечно большом количестве исключений. Библия, основной источник теологических познаний, заключает в себе один непрерывный рассказ о событиях, которые с точки зрения разумного человека должны быть признаны бессмысленными и противоестественными.

Стало быть, нужно отвергнуть учение о двойной истине и вернуться к учению нормального теолога? *Ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitione esse contraria*: истина Откровения и истина, познаваемая естественным путем, не могут противоречить одна другой. И еще меньше допустимо, чтоб перед лицом какого бы то ни было откровения сам закон противоречия, этот верховный судья над живыми и мертвыми, согласился бы, в каком бы то ни было смысле, поступиться присвоенными им себе — неизвестно когда и за что — суверенными правами.

Но обратимся опять к Плотину. Для Плотина, хотя он и жил в сравнительно позднюю эпоху, когда «свет с Востока» стал доступен всему греко-римскому миру, Библия была, конечно, такая же книга, как и все другие книги: откровения он в ней видеть не мог. Значит это, что для него вопрос о двойной истине не существовал? Иначе говоря, что он не чувствовал возможности таких источников познания, которые не доступны «естественному» разуму и дают истины, не мирящиеся с истинами, добываемыми нами «естественным» путем?

Уже приведенные в начале слова его говорят нам о другом. Плотин знал истины, которые — хотим мы того или не хотим — приходится назвать откровенными, словом, так мало говорящим современному сознанию и даже возбуждающим в нем крайнюю степень негодования. И — главное — когда ему приходилось выбирать между истинами «откровенными» и истинами «естественными», он, нимало не колеблясь, брал сторону первых: ἃ γὰρ ἠγχεῖται τίς εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι — т. е.

то, что обыкновенному сознанию кажется наиболее существующим, — наименее существует (V, 5, 11)*. Причем «обыкновенное сознание» — вовсе не есть сознание, свойственное другим людям, толпе, τοῖς πολλοῖς, так же как и истины, добываемые обыкновенным сознанием, тоже не суть истины, признаваемые лишь толпой. Нет, сам Плотин, как и все прочие люди, обычно находится во власти этих истин и только временами чувствует в себе силы освободиться от них. «Часто, просыпаясь к самому себе из тела (πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος) и отрывая свое внимание от внешних вещей, чтоб сосредоточиться на себе самом, я вижу дивную и великую красоту и убеждаюсь твердо в том, что судьба предназначила меня к чему-то высшему (τῆς κρείττονος μοίρας εἶναι); тогда я живу лучшей жизнью, отождествляюсь с богом и, погружаясь в него, достигаю того, что возвышаюсь над всем умопостигаемым...» (IV, 8, 1)*. Совсем как у Пушкина, который, конечно, Плотина не знал. Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон — он, как и все прочие люди, погружен в заботы суетного света и является (Пушкин выражается сильнее и, нужно думать, более адекватно, чем Плотин) самым ничтожным существом между прочими ничтожными существами нашего мира. И только в те редкие мгновения, когда Божественный глагол касается чуткого слуха поэта, душа его, отяжелевшая в забавах и заботах мира, вдруг, как пробудившийся орел, срывается с места и устремляется к той дивной и непостижимой красоте, которую обыкновенное сознание считает «по преимуществу не существующей».

Когда так говорил Пушкин, мы принимаем его слова за метафору. Или даже, вслед за Аристотелем, повторяем про себя: много лгут поэты. Но Плотин ведь не поэт. Плотин — философ, и, как мы уже знаем, философ, которому даже наша современность отводит лучшее место в Пантеоне великих искателей последних истин. Что же, и о нем сказать — «много лгут»? Или сделать, как это нередко делают с Платоном, — выкорчевать из него все такого рода признания и сохранить только «обоснованные», доказанные положения? И пробуждение, о котором он так часто и так вдохновенно говорит, заменить каким-либо другим, менее рискованным словом?

II

Несомненно одно: у Плотина, как и у некоторых замечательных представителей средневековья, истина теологическая или истина откровения находится в непримиримой вражде с истиной философской, т. е. научной в обычном значении этого слова. Но тоже несомненно: в противоположность средневековым мыслителям Плотин ни разу не формулировал с желательной ясностью и определенностью свои мысли о взаимоотношении этих двух истин. Он говорит об этом так, как будто тут нет и не может быть никакого вопроса, или как будто бы этот вопрос сам собой разрешался. В VI-й Эннеаде (VI, 9, 3 и 4) он пишет: «каждый раз, когда душа приближается к бесформенному (ἀνείδεον), она, не будучи в состоянии постичь его, т. к. оно не имеет определенности и не получило точного выражения в отличающем его типе,— бежит от него и боится, что она стоит перед «ничто» (φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχει). В присутствии таких вещей она смущается и охотно спускается долу*... Главная причина нашей неуверенности (происходит) от того, что постижение одного (т. е. истина откровения) дается нам не научным знанием (ἐπιστήμη) и не размышлением (νόησις), как знание других идеальных предметов (τὰ ἄλλα νοητά), но причастием (παρουσία) чем-то высшим, чем знание. Когда душа приобретает научное знание предмета, она удаляется от Единого (т. е. опять же от истины откровенной) и перестает быть Единым: ибо всякое научное знание предполагает основание, а всякое основание — предполагает множественность (λόγος γὰρ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος)*. Это значит, что Плотин изменяет основному завету его божественного учителя, он отрекается от λόγος'а, становится, в терминах Платона, μισόλογος'ом, ненавистником разума.— Платон ведь учил, что стать мисологосом — величайшее несчастье, какое может приключиться человеку*. Да и сам Плотин говорил — и эти слова постоянно повторяли его ученики и последователи: ἀρχῆ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος — в начале разум, и все разум (III, 2, 15).

Как же, если разум есть начало всего, и все — есть разум, и если величайшее несчастье — отречься от разума и возненавидеть его, как же, спрашивается, мог Плотин столь восторженно воспевать свое «Единое» и последнее с ним соприкосновение? И где был, чего смотрел закон

противоречия, тоже ἀρχή, даже βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν — самое непоколебимое начало?*

Думаю, что обойти этот вопрос никак нельзя. И тоже думаю, что новейшие комментаторы Плотина напрасно так усиленно стараются доказать, что Плотин никогда от разума не отрекался и все время, когда размышлял и записывал свои размышления, не сводил глаз с закона противоречия. По-видимому, прозорливее молодых и ближе к истине был старик Целлер. Он не побоялся сказать: «es steht mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgange eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen zu finden weiss, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet»* (III², 611). В другом месте Целлер выражается еще сильнее: dem Philosophen (т. е. Плотину) ist das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen* (III², 472). Целлер прав, безусловно прав. Плотин, тот Плотин, который столько раз и так страстно превозносил разум и мышление, потерял доверие к разуму, стал, вопреки завету Платона, мисологосом — ненавистником разума...

Факт значения необычайного. И жаль, страшно жаль, что Целлер, умевший подметить, не захотел вдуматься или повнимательней всмотреться в такое исключительное явление и дает ему шаблонное объяснение ссылкой на влияние Филона и восточных умонастроений! Я не стану здесь касаться вопроса, знал ли Плотин Филона и был ли он посвящен в тайны восточной мудрости. И не потому, что не располагаю достаточным местом, а единственно потому, что считаю этот вопрос праздным и безразличным. Может быть, и знал — но ведь знал он тоже и классическую философию. И еще многое «знал». И знал, конечно, как никто другой, что говорил Платон о μισόλογος'е и Аристотель о законе противоречия, которым одним только и держится всякая ясность и определенность и власть которого, в свою очередь, только и держится отчетливостью и ясностью. Что же могло внушить ему дерзновенную мысль и отказать в повиновении величайшему из самодержцев — βεβαιωτάτε τῶν ἀρχῶν? Как решился он, забыв предостережения Платона, обречь себя на жалкое существование μισόλογος'а? Неужели Писа-

ния Филона или дошедшие до него изречения восточных мудрецов?

В истории философии такие объяснения очень в ходу. Но, по мне, они были бы уместны только в том случае, если бы история философии ставила себе целью изучать творения бездарных и посредственных философов. У таких, в действительности, прочитанная книга определяет собой многое, даже все. Но говорить по поводу Плотина об идейных влияниях — совершенно недопустимо. «Идеи» Плотина выросли непосредственно из его собственных душевных переживаний, из того, что он своими глазами видел, своими ушами слышал. И если он дерзнул вступить в борьбу с «законом противоречия» или обречь себя на участь *μισόλογος*'а, то вовсе не потому, что до него кто-то уже такое дерзновение проявил. Тут причины были более глубокие и несравненно более важные.

Порфирий, биограф и ученик Плотина, озабоченный — как и все биографы и преданные ученики, больше всего тем, чтоб обеспечить своему учителю благоговейное удивление потомства, рассказывает нам много разных подробностей о его жизни*. Плотин был очень бескорыстным, очень честным, очень умным и наблюдательным человеком. Он пользовался исключительным доверием и любовью в той среде, к которой он принадлежал, — и потому его охотно назначали опекуном над малолетними сиротами, выбирали в третейские судьи, спрашивали у него в трудных случаях советов и т. д. И всегда обращавшиеся к нему оставались им довольны. Имущество малолетних сохранялось, страдавший подагрой сенатор излечился от своей болезни, и даже важная дама, у которой пропали драгоценности, благодаря Плотину узнала, кто эти драгоценности похитил. Нужно думать, что все рассказанное Порфирием правда. Наверное, Плотин не соблазнился вверявшимся ему чужим богатством, вероятно тоже, его советы пошли на пользу и сенатору и даме. И несомненно, что все знавшие его люди, как и его наивный биограф, думали, что эти практические добродетели Плотина находились в непосредственной связи с его философией. Даже больше того — вполне вероятно, что потому именно и ценили так его философию, что она, как говорят, оправдывалась жизнью философа. В новое время то же повторилось и со Спинозой. И его философия многим импонирует прежде всего ввиду того,

что Спиноза был человеком образцовой жизни. Но ведь наверное среди современников Плотина в Риме можно было найти — не скажу много, но десятки людей, которые так же добросовестно управляли чужим имуществом, так же хорошо давали советы и были так же наблюдательны, как и Плотин. И в Голландии в XVII столетии тоже мы могли бы найти людей столь же бескорыстных, нетребовательных и «спокойных», как Спиноза. Но философами они не были. Может, лучше было бы, если бы нам поменьше рассказывали о добродетелях Плотина и Спинозы. Добродетели их ушли вместе с ними в могилу — а остались их сочинения, которые нужно расшифровать и которые не становятся менее загадочными благодаря сообщаемым их биографами сведениям. Эти сведения так же мало годятся для нас, как и соображения о влиянии Филона Иудейского или восточных мудрецов.

Тот же Порфирий сообщает нам, правда — между прочим, как будто бы об этом и говорить не стоило, что его учитель никогда не перечитывал того, что писал. И опять-таки словно затем, чтоб будущие читатели Плотина не слишком задумывались над этой странностью, — тут же прибавляет и объяснение: не перечитывал — потому что глаза у него были слабы. Не знаю, как такое объяснение могло кого бы то ни было удовлетворить. Слабые глаза — но ведь у Плотина было немало учеников и друзей со здоровыми глазами. Тот же Порфирий — да и другие во время отлучек Порфирия — могли бы предоставить в распоряжение учителя свои глаза. Но, видно, Плотину глаза — ни свои, ни чужие — не были нужны. И не нужно было, *нельзя было* перечитывать однажды написанное. *Такое* не приходило в голову добросовестному Порфирию? А меж тем это — единственно допустимое объяснение. Плотин не перечитывал того, что писал, так как два раза одно и то же ему нельзя было ни передумать, ни повторять. И ведь в самом деле — мы только что слышали от Плотина, что то «главное», что служит предметом философии, не выносит определенности, как и, наоборот, наше обыкновенное мышление не выносит бесформенности. Когда душа приближается к настоящей реальности — ею овладевает ужас, ей кажется, что она погружается в ничто, что она гибнет. И, наоборот, тогда последнюю, высшую реальность мы пытаемся захватить в сети наших точных и ясных высказываний, готовых

и привычных категорий, она вытекает из них, как вода из рыбацкого невода, когда его извлекают из воды, — она превращается на наших глазах в страшное «ничто». Плотин не перечитывал своих писаний — это, конечно, так. Но не глаза ему мешали. Плотин мог писать то, что писал, только при том условии, что ему самому никогда не придется перечитывать написанное. Ибо если бы он решил или был почему-либо принужден перечитать написанное, то он сам должен был бы произнести над собой тот приговор, который ему вынес через полторы тысячи лет Целлер, сказать себе, что он потерял доверие к разуму.

III

Скажут — мое предположение не только не разрешает трудности постижения Плотина, но, наоборот, как бы подчеркивает невозможность какого бы то ни было разрешения. Плотин мог писать то, что он писал, только в том случае, если он не перечитывал написанного им, — но как же тогда быть нам, его отдаленным читателям? Ведь чтоб узнать мысль Плотина — приходится изучать его писания, т. е. перечитывать их не раз и не два — а очень много раз, и искать у него как раз той определенности, которой он всячески старался избегать. Иначе выражаясь, изучать Плотина — значит убивать его. Но не изучать — значит отказаться от него. Что же делать, как выйти из создавшегося бессмысленного положения? По-видимому, выход только один — тот, который нашел сам Плотин: хоть у нас глаза здоровые, нужно читать, но нельзя перечитывать его сочинения. Т. е. не нужно искать у него единства мысли. Не нужно искать и убедительности, доказательности. Нужно сказать себе, что все «доказательства», приводимые им в его писаниях, только неизбежная дань школьной традиции. Плотин был «профессором», Плотин был «писателем» и, стало быть, этим самым обязывался говорить только то, что может быть и должно быть признано всеми, кто у него учится, т. е. слушает его или читает его книги. И Плотин был великим философом — стало быть, тоже, мысль его должна через века и даже тысячелетия сохранить свою силу и принуждать всех к покорности. В этом, только в этом — т. е. в силе

и способности принудить, подчинить, покорить себе, все видят основной признак истинной мысли. Оттого всякая мысль ищет и добивается определенности. Ибо подчиниться можно только строгим и определенным требованиям; и наоборот — там, где нет точности и определенности, там не может быть речи о принуждении, там начинается то царство свободы, которое уже совсем не отличается от ненавистного людям произвола. Там нет уже никакой надобности перечитывать однажды написанное, ибо там нет тоже никакой надобности не только других, но и самого себя принуждать повторять то, что было уже однажды сказано, и сглаживать «противоречия» в своих высказываниях. Там «знание», т. е. ἐπιστήμη, — есть λόγος, а λόγος — есть та предательская множественность, которая преследовала Плотина во всю его жизнь.

Конечно, и слово «множественность» не имеет у Плотина той определенности, которую навязывают ему те, кто вопреки его примеру или, если хотите, завету непрерывно «перечитывают» (изучают филологически) его сочинения и стремятся сделать его философию достоянием всего человечества. Как все почти платиновские слова, и это слово «допускает» разные толкования или, лучше сказать, включает в себе много смыслов. Да как могло быть иначе, когда, с одной стороны, ему надо было сказать «несказанное», а с другой стороны, его «система» хотела впитать в себя все элементы, из которых слагалась греческая философия в течение своего уже тысячелетнего существования? «Несказанное» для тех, кто его вообще принимает всерьез, может быть выражено только в том случае, если слова, в которые его облачают, так же изменчивы, многосмысленны и мимолетны, как и оно само. А «примирить» Аристотеля с Платоном или Платона со стоиками (как это делалось в школе Плотина) не значит ли заранее отказаться от всякого «учения»? И не прав ли был учитель Плотина, мешочник Аммоний*, запретивший ученикам оглашать свое учение? И сам Плотин, послушавшийся учителя, не внушал ли нам, что правило элевзинских мудрецов — открывать тайны только посвященным, имело глубочайший смысл? И все же он разрешил своим ученикам опубликовать свои сочинения, которых он никогда не перечитывал, которые он, быть может, не написал бы, если бы остался верен самому себе, — ведь

и в самом деле он начал писать, когда ему уже исполнилось пятьдесят лет.

Как распутать все эти противоречия? Но вот вопрос: необходимо ли их во что бы то ни стало распутывать? Конечно, если хотеть видеть в Плотине «учителя» — каким он и был на самом деле, — то ничего не поделаешь: придется распутывать или хотя притвориться, что распутываешь. Но если забыть об его учительстве, как и о тех его добродетелях и талантах, о которых нам рассказал преданный ему Порфирий? Ведь иной раз забыть не менее полезно, чем припомнить. Сказать себе, что вопреки всем дошедшим до нас сведениям Плотин никого не обучал, никого не опекал, никакими имуществами не управлял, никаких сенаторов не излечивал и т. д. И что он вовсе не так был озабочен тем, чтоб мирить Платона с Аристотелем. Что вся эта область есть область «множественности» — ему, Плотину, чуждая и далекая. Что это сон души, еще всецело погруженной в тело, и что настоящая жизненная задача Плотина состояла совсем не в том, чтоб самому спать и другим давать спать, но что настоящему своему делу он мог отдаваться только в те редкие мгновения (а вовсе не часто — πολλὰκις, — как он сам говорит), когда, неизвестно почему и как, он «вдруг» приближался к чему-то такому, о чем все наши знания говорят, что это есть только чистое «ничто»!

Конечно — ни с «учением» Платона, ни с философией Аристотеля и еще менее стойков все это не имеет ничего общего. Ибо все это есть прежде всего не учение, т. е. знание, держащееся на достаточном основании. И, стало быть, поскольку последующие поколения усвоили себе Плотина, они усвоили то, чего у Плотина не было. Можно, конечно, повторять слова, фразы — можно даже целые страницы или главы из Эннеад повторять или воспроизводить, как делали прославленные отцы церкви и мистики. Историки могут по этому поводу рассуждать об историческом значении Плотина, а насмешливые люди могут поддразнивать, что элевзинские и иные тайны перестали быть тайнами...

Но все это не должно нас смущать. Сущность тайны в том, что ее «открыть» никак нельзя или, лучше сказать, сколько ни открывай ее, она все останется тайной. И историческое значение Плотина — призрачно. Он влиял и мог влиять лишь в той мере, в какой его слова истолко-

вывались согласно преходящим нуждам и запросам той или иной исторической полосы. А ведь нужды и запросы человеческие вовсе не в том, чтоб пробудиться от сна. Наоборот, люди хотят спать и всячески устраняют то, что мешает спокойному сну. Нужно устранить и противоречия между учением Платона, Аристотеля и стоиков. Ибо противоречия беспокоят, будят, напоминают о том, что хочется позабыть... Оттого столько говорят о «положительных задачах философии», оттого всякий философ, не только самозванец, который делает из философии профессию, но и настоящий, как Плотин, принужден являться на люди как учитель: иначе он не может оправдать себя пред ближними и даже пред дальними.

Но вот — Сократ, которого сам Бог признал мудрейшим из людей, — Сократ называл себя оводом или шпорой (μύοψ) * — т. е. видел свое назначение не в том, чтоб успокаивать ближних, давая им готовые решения всех тайн и загадок жизни, а в том, чтоб отнимать спокойствие у тех, кто собственными силами научился не видеть в жизни ни тайн, ни загадок. Сократовское «я знаю, что ничего не знаю» вовсе не было «иронией», как нас приучили думать. И завет дельфийского бога — «познай самого себя» тоже не значит, что человеку надо познать самого себя. В Дельфах людям были уготовлены не разгадки старых загадок, а новые загадки. Это всем было известно, и все-таки в трудных случаях жизни люди запрашивали оракула, словно какая-то непонятная сила толкала их как раз туда, где им суждено было запутаться. В довершение всего — сократовский демон, который, конечно, был живым воплощением «иррационального остатка» и должен был бы тем, кто видел в Сократе всезнающего учителя, служить свидетельством, что философия имеет не только своим началом, но тоже и концом не спокойствие, а беспокойство. Судьи, разбиравшие дело Сократа, очевидно, догадались, кого они судили, и в этом смысле оказались куда более чуткими, чем наши современники, старающиеся оправдать Сократа от взведенных на него обвинений или, на худой конец, по примеру Гегеля, видеть в «судьбе Сократа» диалектический, неизбежный момент развития идеи. Все это не так, как объясняют историки. Все это, с одной стороны, много проще, а с другой — много непостижимее. Проще — ибо Сократ действительно был повинен в том, за что его преследовали, — т. к. он действитель-

но развращал юношей и на самом деле не признавал богов, которых чтили греки. Развращает юношей не только тот, кто приучает их к праздности, пьянству и т. п... Есть вид «разврата» много более раздражающий, чем пьянство и праздность. И непочтение к принятым богам совместимо с глубоким и искренним устремлением к тайнам иного мира. Сократ в своей защитительной речи несколько не оправдывался от предъявленных ему обвинений: он откровенно сам называл себя оводом, он ссылался на своего демона, а не на тех богов, которым приносили жертвы его сограждане. Но ведь Анит с Мелитом ни о чем другом и не говорили. Так что, если бы нам пришлось теперь пересмотреть дело Сократа и если бы к тому мы знали, что оправдательный приговор воскресит его к жизни и даст ему возможность так же отравлять наше существование, как он отравлял существование своих современников, мы бы не колеблясь вынесли ему тот же приговор, который ему был вынесен 2500 лет тому назад. И убедились бы, что, вопреки Гегелю, «дух» несколько за этот огромный промежуток времени не развился и не подвинулся вперед. «Беспокойство» было и осталось по настоящий день тем, чего люди больше всего боятся. И демонов и оводов люди истребляли и всегда будут истреблять со всей беспощадностью, на которую они способны.

IV

Думаю, что теперь нам не будет казаться так странным, что Плотин до пятидесяти лет ничего не писал, а когда начал писать, не перечитывал написанного. И тоже, думаю, будет понятно, почему Порфирий, так близко стоявший к Плотину, его друг и ученик, в этих странностях учителя не мог и не хотел видеть ничего загадочного. Тайна философии открывается только «посвященным». И главная, самая непостижимая тайна, о которой рассказал нам Плотин, по-видимому, в том именно и заключается, что последняя, а может быть, и предпоследняя истина дается нам не как результат методического размышления, а приходит извне, неожиданно — как мгновенное просветление (V, 3, 17, конец)*. Но если это так, если прав Плотин и философская истина не дается размышлением, то ведь ей и «научиться» никак нельзя. Нельзя ее и проверить. Больше того: нельзя быть уверенным,

что она, так же как и те истины, которые даются размышлением, всегда и для всех равна и даже всегда равна для одного и того же человека. Может быть, Плотин, «прикасаюсь» или «причащаюсь» истине, то видел одно, то видел другое. Правда, об этом Плотин ничего не рассказывает. Даже, наоборот, он говорит так, что можно думать, что дело обстоит совсем иначе, что непостоянство есть признак явлений мира эмпирического, а в мире надэмпирическом все всегда себе равно и перемены там невозможны и недопустимы. Но если бы было так, то почему все слова, все понятия, какие мы имеем в нашем распоряжении, совершенно неприменимы к миру истинно действительному? Ведь после Сократа наши понятия так именно и создавались, как если бы им суждено было выразить собой неизменное, а не изменяющееся. Даже Парменид в знании (ἐπιστήμη) ценил возможность видеть под изменяющимися явлениями неизменную сущность. Платон, как известно, учил тому же. И Плотин, в этом отношении прочно державшийся традиции Парменида и Платона, все изменяющееся считал несуществующим, а существующее — неизменным. Даже то обстоятельство, что он последнее, высшее начало называет «Единым», как будто свидетельствует, что изменчивость в глазах Плотина есть порок, дефект бытия. Как же можно утверждать, что он, постигая или сливаясь со своим «Единым», мог в разное время испытывать разное? Не значит ли это извращать «систему» Плотина?

Спору нет: с системой Плотина все, что я здесь говорю, ладится плохо. Но ведь задача наша вовсе не в том, чтоб найти у Плотина систему. Система — есть ἐπιστήμη (наука), а ἐπιστήμη — есть λόγος (разум). Мы же помним, что последнее устремление Плотина в том именно и состояло, чтоб вырваться из власти логоса. И, быть может, в его писаниях это самая поразительная черта — причем, вопреки Целлеру, в этом его устремлении нужно видеть не разрыв его с древней философией, а, скорее, наиболее полное и смелое выражение заданий, которые ставила себе философия греков и которые, в силу вышеупомянутого закона судьбы или истории, осуществить ей не было дано. И Парменид, и Сократ, и Платон — так же как и Плотин, не добивались ни ἐπιστήμη, ни λόγος'а. Сам Платон, который так прославлял разум, — был, по своей природе, мисологосом. Ибо что такое λόγος, что такое

ἐπισημήν? Что такое та научная философия, в измене которой укоряет Плотина Целлер?

Припомним опять то, что было сказано раньше о теологической и философской истине. Некоторые думают, что средневековые, устанавливая такое разделение, имело тайную мысль — отделаться от теологической истины, чтоб открыть путь «свободному исследованию». Несомненно, между философами средневековья были попытки так использовать учение о двоякой истине. Но, по существу, здесь шло дело об ином. Можно, конечно, тяготиться рамками, в которые тебя ставит принадлежность к определенному исповеданию. Это, однако, вовсе не значит, что свобода от теологической истины приводит человека к свободе исследования. Я думаю, что учение о двух истинах имело своим источником мечту о совсем иной свободе, — о той, которую воспевал Плотин.

Теология стесняет человека, она насильно навязывает ему неприкосновенные догматы. Ну, а наука — она разве не связывает? Она от своих догматов (предпосылок) откажется? Она добровольно согласится освободить вас от «закона» противоречия? Она признает, что часть равна целому? Она поступится принципом, что *nihilo nihil fit**? Или что однажды бывшее можно сделать не бывшим? Нормальный теолог, так уверенно утверждавший, что не может быть столкновения между божеским и человеческим разумом, осуждал людей на двойное рабство — и перед догматами католичества, и пред «истинами» Аристотеля. И те, которые в настоящее время, исходя из мысли о единстве философии и науки, стремятся примирить их меж собой, делают то же, что делал Фома Аквинский, т. е. служат не делу освобождения, а делу порабощения человечества. Наша задача, по-видимому, не в том, чтоб мирить философию с наукой, а ссорить их. И чем напряженнее, чем ожесточеннее будет вражда философии с наукой, тем более выгадает человечество. Я думаю, что если бы Сократ сейчас воскрес, то он почувствовал бы, что ему опять нужно превратиться в «овода», и на этот раз он всю силу своей иронии прежде всего направил бы на тех, которые добиваются мира и доброго лада между философией и наукой. И еще думаю, что его тревога, ввиду господствующих в наше время тенденций, была бы еще более неизбывной, чем в его первую жизнь. И, наверное, пришлось бы ему припомнить учение о двоякой истине,

только не затем, чтобы дать «свободу» научному исследованию, а чтоб освободиться от научного исследования. Его демон, которому была дана власть приказывать, ничем не мотивируя свои приказания, потребовал бы от него прежде всего открытого разрыва с научной философией.

V

Конечно, уже первым шагом к разрыву была бы решимость Сократа поставить на место логоса и *φυσική ἀνάγκη* (естественной необходимости) своего демона с его загадочным «вдруг». Ему сказали бы, что если каждый человек станет ссылаться на своего демона, то люди никогда меж собой не сговорятся и вместо принудительного единства и обязательной гармонии, о которых он хлопотал в свою первую жизнь, получится нелепый хаос и невыносимая дисгармония. Это возражение 2500 лет тому назад показалось бы Сократу совершенно неотразимым. Может быть, тогда он согласился бы даже отречься от своего демона или хоть припрятать его подальше. Ведь демон и есть та «тревога», которая так отличала Сократа от его современников, да и потомков. Но за две с половиной тысячи лет своего потустороннего, внеисторического существования Сократ, нужно полагать, многому научился. Может статься, в ином мире открылось ему и учение о двоякой истине и еще о том, что даже в нашем эмпирическом бытии истина не может и не хочет быть единой. Или, иначе, что истина не выносит единства — так же, как она не выносит неизменности. Основной предикат потусторонней, т. е. метафизической истины в нашем мире есть то, чего люди больше всего избегают и боятся, — есть изменчивость и связанная с изменчивостью непрерывная тревога. Вот почему — опять скажу — философия никогда не примирится с наукой. Наука добивается «самоочевидности» и в самоочевидностях отыскивает ту естественную необходимость, которая, провозгласив себя премирной, хочет служить основой всякого знания и господствовать над самовластными «вдруг». Философия же всегда была и будет борьбой, преодолением самоочевидностей. Она вовсе не ищет «естественной необходимости» — она и в естественности, и в необходимости видит злые чары, которые нужно если не совсем

страхнуть с себя — что, по-видимому, еще ни одному из смертных никогда не удавалось, то хоть назвать их настоящим именем (это тоже уже кое-что значило бы!). Соответственно этому теория познания, поскольку она является философией, если не явно, то втайне стремилась не к оправданию, а к обличению положительного знания. На худший конец все почти философы прибегали хоть какого-нибудь, хоть самого маленького, но самовластного *deus ex machina*. Даже беспечный Эпикур (как иногда мне кажется, с плохо скрытым злорадством) говорил о чуть-чуть заметном, но произвольном, ни на чем не основанном отклонении атомов от «естественного» направления. И чем глубже и отважнее был философ, тем щедрее прибавлял он к сладкому меду непонятого знания дегтя проблематичности и загадочности. И стоики, которых все привыкли считать материалистами и рационалистами, не только никогда не отказывались от «чудесного», но так же искали чудес и даже творили чудеса, как и другие философские школы.

Я приведу здесь небольшой отрывок из эпикуровских диатриб, в котором сущность стоицизма выражается гораздо полнее, чем в бесконечных писаниях Сенеки и во всех дошедших до нас стоических рассуждениях. «Вот, поистине, — говорит он, — жезл Меркурия: к чему ты ни прикоснешься им, все обратится в золото. *Дай мне что хочешь — я все превращу в добро* (ὃ θελεῖς φέρε, καὶ ὡ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιήσω). Дай мне болезни, смерть, бедность, обиды, смертные приговоры — все обратится в полезное посредством жезла Меркурия» (Diatr. III, 20)*. Так иногда умел говорить Эпикут, и не только стоики так смотрели на задачи философии. Основная проблема философии всегда была онтологическая. В древности более открыто, в наши дни — тайно, но философы никогда не довольствовались ролью простых «созерцателей», каковыми они слыли среди непосвященных. Они, как Эпикут, хотели творить чудеса, т. е. из того, что есть самого непригодного, из отбросов жизни, даже из абсолютного ничто, делать самое лучшее, самое ценное. Все знают, что бедность, болезни, изгнание, смерть — есть тот материал, из которого ничего сделать нельзя, — это ведь самая непреложная, самая очевидная истина, оспаривать которую могут либо глупцы, либо безумцы. А Эпикут, которому, конечно, отлично известно, что думают «все», безбоязненно

говорит, что все заблуждаются, и торжественно заявляет, что он обладает жезлом Меркурия, который своим прикосновением превращает самое безобразное и самое страшное — в прекрасное, в «добро»...

Мне уже приходилось на это указывать, но здесь не бесполезно будет повторить, что историки философии всегда недооценивали значение стоицизма. На самом деле вы не укажете ни одной философской системы, которая не была бы в своей основе и глубочайших корнях стоической. Все философы, когда говорили об истине, стремились к всемогуществу. Все искали жезла Меркурия, прикосновение которого превращает что угодно — в чистое золото. И в этом смысле Плотин гораздо ближе к Эпиктету, чем к Аристотелю и даже Платону. И он прежде всего стремился прорваться сквозь строй самоочевидностей на простор свободного творчества. Вот почему в его сочинениях этике и теодицее отведено такое выдающееся место. Этика у Плотина, как у Эпиктета, как и в новейшей философии, есть учение о возможности немотивированного действия или, лучше сказать, действия без причины. Оттого этика всегда хотела быть автономной. Она не признает «закона» достаточного основания: у нее собственный «закон». Обычно люди в поступках своих соображаются с условиями своего существования: человек, по природе своей, хочет быть здоровым и потому выбирает себе в пищу, что для здоровья полезно; человек хочет быть богатым, поэтому работает в поте лица, прикапливает на черный день; человек хочет долго жить, потому избегает опасностей, ищет сильных друзей и союзников и т. п... Стоики, а за ними и Плотин, все такого рода «потому» презирают и отвергают. Здоровье, богатство и т. д., т. е. то, чем, повторяю, определяются поступки людей, — для них не могут служить достаточным «основанием». Другие, «безумцы», со всем этим считаются, видят в этом «добро», потому что сами они не умеют делать добро, а берут его готовым из рук природы. Эпиктет неустанно твердит, что все, сделанное не самим человеком, для человека совершенно безразлично. Важно только то, что им создается и потому находится в его власти. И Плотин, когда «учит», что душа должна освободиться от тела, если хочет проснуться к свободе, говорит то же, что и Эпиктет. Он тоже отказывается принимать от природы или даже из рук богов готовое «добро». Добро должно самому сделать, а что

не может быть сделано самим человеком, то ни на что не нужно. Совсем как Эпиктет, он пренебрегает не только богатством, здоровьем, почестями — но и близкими, друзьями, даже отечеством. И, как известно, очень хорошо доказывает, что все это — не блага, что все это призрачно и что только безумие людей могло принять призрачное бытие за реальность.

И еще любопытная аргументация платиновской этики, тоже такая близкая к аргументации стоиков — Эпиктета, Марка Аврелия и более ранних. Плотин без колебаний принимает положение, что целое больше своих частей, и отсюда делает вывод, что, если мы хотим постичь жизнь, мы должны глядеть на мир в его целом и не считаться с судьбами отдельных индивидуумов. И тогда то, что кажется ненужным или дурным, выйдет и нужным и хорошим. Как на картине нужны не только светлые или яркие краски, но тоже и темные, или как в пьесе нужны не только добродетельные и прекрасные герои, но тоже и ничтожные и смешные. Эта излюбленная аргументация стоиков целиком воспринята Платином и занимает в его «системе» центральное положение. Судьбы отдельных людей не тревожат его или, лучше сказать, по его «учению», никого тревожить не должны. Шел торжественный хор к храму и по пути раздавил черепаху, которая была слишком недогадлива и тяжела на подъем, чтоб вовремя свернуть в сторону, — есть о чем тут беспокоиться? И если бы то была не черепаха, а человек, скажем, библейский Иов, то разве было бы больше «основания» для беспокойства? Тут даже нет, не может быть вопроса. Наши вопрошания должны быть направлены в иную совсем сторону. Мы должны глядеть не на отдельные случаи, а на общее, на целое. Тогда мы добьемся того, что всего нужней, тогда мы добудем волшебный жезл Меркурия и будем творить чудеса — будем превращать и бедность, и изгнание, и болезни, и даже самое смерть в добро. Тогда этика станет на место онтологии, и можно будет забыть об Иове и его «неистовых» речах.

VI

Теперь, думаю, будет уместно вспомнить Паскаля и его размышления об Эпиктете. Эпиктет был любимейшим философом Паскаля. Он ценил в нем человека, ко-

торый лучше других понимал идею долга. Поскольку Эпиктет проповедовал покорность судьбе, готовность безропотно принимать от богов трудности жизни, Паскаль был всецело с ним. Но все же что-то отталкивало Паскаля от Эпиктета. И это «что-то» он назвал очень сильными словами: *superbe diabolique**. Нужно думать, что дьявольскую гордыню Паскаль усмотрел в тех словах, которые я привел выше. Эпиктету казалось, что он — самый скромный человек и что его дар творить чудеса не только не находится в противоречии с его общим учением о наших обязанностях пред богами, но, наоборот, логически или естественно вырастает из его учения. Обязанность, основная обязанность наша — жить «сообразно с природой», и, разумеется, тот, кто живет сообразно с природой, добивается наибольших результатов. Тому же, на первый взгляд, учил и Плотин. И у Плотина чудо последнего единения с Богом было возможно только для тех, кто путем катарсиса, т. е. безупречного исполнения высшего долга, приводил свою душу в такое состояние, при котором сами собой падали преграды, отделяющие его от горнего мира. Чтоб достичь созерцания того, что прекраснее всего, душа наша сама должна прежде стать прекрасной. И, совсем как у стоиков, платиновский *κάθαρσις* состоял в освобождении от власти «тела». Причем — подчеркиваю это сейчас, ибо это имеет решающее значение, — Плотин свое чудо последнего освобождения и единения с Богом — умел воспеть несравненно лучше, чем Эпиктет свой жезл Меркурия. Но — и тот и другой искали чуда. И способ искания был у них один и тот же: оба были убеждены, что только преодолев те очевидности, которые внушены нам чувственным миром, мы обретем последнюю свободу, свободу творчества из ничего, которая называется у Эпиктета добром, а у Плотина единением с Богом.

Паскаль Плотина не знал, но я думаю, что если бы знал его, то, вероятно, тоже вспомнил бы о *superbe diabolique*. И остался бы при своем даже в том случае, если бы его ученые друзья из Пор-Руаяль указали ему, что сам бл. Августин не мог противиться чарам последнего великого греческого философа и что идеями Плотина напены творения величайших отцов церкви и несравненных мистиков средневековья. Он бы — хоть это покажется странным на первый взгляд — с ужасом и негодованием воскликнул, что тут чувствуется несомненное *enchante-*

ment et assoupissement surnaturel (194). Иными словами, что стремление преодолеть самоочевидности у стоиков, и у неоплатоников, и у поддавшихся влиянию греческих философов отцов церкви и мистиков, благодаря сверхъестественному вмешательству, превратилось в свою противоположность. Эпиктет, вообразивший, что он овладел волшебным жезлом Меркурия, и Плотин, который думал, что, вырвавшись из оков тела, он взлетит к небесам и приобщится божественной сущности, стали жертвами своей гордыни. Они захотели уподобиться Богу — творить из ничего. Они и творили из ничего и думали, что могут свое творчество приравнять, даже поставить выше творчества Бога... Как могла такая безумная мысль прийти в голову людям — да еще таким людям, как Эпиктет или Плотин? Не ясно ли, что тут замешана сверхъестественная сила? И не ясно ли тоже, что во всем этом нас должны интересовать не столько необыкновенные «достижения» Эпиктета и Плотина, сколько та неведомая и невидимая сверхъестественная сила, которая обрекла на бесплодность величайшие усилия величайших людей. Эпиктет и Плотин торжествуют, им кажется, что наконец они справились с завещанной им Сократом тревогой. Что можно уже не тревожиться, не искать, а — петь и учить. Плотин даже как будто забыл, что ему пришлось отречься от разума, и надеется, что ему удастся, при посредстве все того же разума, превратить ниспосланные ему мгновенные видения во всеобщие и необходимые, всем всегда доступные суждения... Или, быть может, он на то никогда не рассчитывал — это только его ученики так рассчитывали, ибо только при таком условии они могли у него чему-нибудь научиться? Порфирий — а за ним все, кто изучал Плотина по изданным Порфирием его сочинениям, — это они искали и находили у Плотина всеобщие и необходимые суждения. А Плотин — мы помним, что Плотин, по свидетельству самого Порфирия, ни разу не перечел того, что он написал. Он чуял, что если перечтет, если повторит то, что раз сказал, то его «истина» станет «суждением» — а всякое суждение есть то, что истину убивает. И он мог бы снять с себя ответственность за то, что его ученики или «история» сделала с его постижениями. Он хотел вырваться из власти эллинских идей, продиктованных разумом, вне которого древний мир не видел спасения. Он, мы помним, знал, что ἐπισημήνῃ и λόγος

есть — множественность или, выражаясь более современными и потому понятными словами Целлера, — он потерял безусловное доверие к разуму. Он видел, что разуму дана власть разрушить мир, что разум может «доказать» иллюзорность и призрачность существующего, но что творить из ничего разуму не дано, ибо тот же разум имеет над собой непреодолимый для него закон: *ex nihilo nihil fit*. И, стало быть, Плотину в его борьбе с самоочевидностями следовало бы направлять свои удары не туда, куда он направлял. Он прав, бесконечно прав был, утверждая, что человеческие души находятся в состоянии сна. И тоже был прав, когда так безумно стремился к пробуждению. Жившая в его душе непрекращавшаяся тревога и сейчас слышна нам сквозь вдохновенные строки его сочинений. Но Плотин, как и Эпиктет, как и все философы — поскольку им приходится говорить с людьми, принуждены исходить из предположения, что здесь, на земле, все и начинается, все и кончается. И тревога есть только начало — начало, которое должно на наших глазах привести к какому-нибудь концу. Ведь и это — основной принцип разума: все, что имеет начало, имеет и конец — как и *ex nihilo nihil fit* или целое всегда больше части своей. Это все самоочевидности, отрицать которые нет никакой возможности. И тоже самоочевидно — что к невозможному стремиться нельзя. Наконец, еще одна самоочевидность, здесь для нас особенно существенная: философия обязана учить людей, иначе она не может оправдать свое существование. Ведь так и Сократ думал. Он называл себя оводом, т. е. утверждал как будто, что его дело — только жалить людей, иначе говоря, передавать им свою неизбывную тревогу. Но и Сократ не мог ограничиться этой ролью. И над ним тяготели самоочевидные истины, на которые он не осмеливался поднимать руку. Он жалил, он будил людей — но он же обещал людям и истину, т. е. новый мир, в котором никто не будет спать, а все будут бодрствовать, — иначе говоря, он обещал разворожить от чар старый мир. Ведь это не Эпиктет впервые провозгласил, что ему дана власть превращать страшное и безобразное в доброе и прекрасное. Это все тот же Сократ, которого соблазнил дельфийский бог, признавши его мудрейшим из людей, был первым философом, возмечтавшим о своем всемогуществе. Сократа соблазнил Аполлон, Сократ же соблазнил последующие

поколения эллинских философов. Ведь это Сократ, как свидетельствует в своей «Апологии» Платон, заявил в защитительной речи, что, вопреки очевидности, хорошему человеку никто не может причинить зла*. Сократ же требовал, чтоб это его утверждение было признано разумным, т. е. всеобщим и необходимым — более очевидным, чем повседневный опыт, который, выражаясь языком Спинозы, доказывает, что удачи и неудачи равно выпадают на долю благочестивых и неблагочестивых. Эпиктет в своей вдохновенной фразе только вдохнул новую жизнь в старую сократовскую мысль. И Плотин, когда ему нужно было учить людей, искал истину у Сократа: в третьей Эннеаде (III, 2, 6) он буквально повторяет приведенные только что слова Сократа*.

VII

Теперь для нас приобретает новый смысл платиновское утверждение: поскольку душа в теле, она спит глубоким сном. Плотин чувствовал, что нужно от чего-то проснуться, преодолеть какие-то самоочевидности, как чувствовали его великие предшественники — Эпиктет, Платон, Сократ. Нужно найти чародея, заморозившего человеческие души. Где он? Как бороться с ним? Казалось бы, что нужно начать борьбу с логосом, освободиться от властвующих над людьми идей, что тот «сон души», который грозит переходом к небытию, и есть наше доверие к самоочевидным истинам. Но древняя философия — и Плотин тут не составляет исключения — никогда не решалась на *открытую* борьбу с самоочевидностями. Новая философия, до сих пор живущая заветами эллинов, — даже в лице тех ее представителей, которые, как Плотин, не имеют уже безусловного доверия к разуму, проявляет ту же нерешительность. Ибо бороться с самоочевидностями — не значит ли заранее обречь себя на неудачу?..

Я только что привел слова Спинозы: повседневный опыт доказывает нам, что удачи и неудачи равно выпадают на долю и благочестивых и нечестивых. Можно возразить что-либо на это? Это объективная истина, которую люди знают уже много тысячелетий. Но можно принять ее? Мы тоже только что слышали от Сократа, что хорошему человеку никто не может сделать зла. Как примирить эти два противоположных утверждения? Рядом

жить в нашем мире, где закон противоречия всевластен, они не могут. Либо истина повседневного опыта пожрет истину Сократа, либо сама ею будет пожрана. И наряду с этой истиной еще целый ряд поддерживающих ее истин, от которых нет и не может быть спасения ни во сне, ни наяву. Проснуться от этих истин — нельзя. Они пропитали все наше бытие: и одушевленный и неодушевленный мир в их власти. Что же делать? Как принять неприемлемое, преодолеть непреодолимое? Ответ был один — подсказанный Сократом циникам и возведенный в теорию стоиками: непреодолимое, неизбежное должно, так или иначе, быть признано приемлемым. Или, как выразился Эпиктет, дайте мне что угодно — я все превращу в добро. Философ превращается, должен превратиться, в чудотворца. Основной частью философии не только у стоиков, как принято думать, но во всех системах, как древности, так и нового времени, становится этика, которая питает собою все — даже онтологию. Что такое этика? После всего сказанного выше едва ли кто станет возражать, что этика есть, была и, очевидно, всегда будет искусством творить *естественные* чудеса. Именно — естественные, т. е. согласные с разумом и подчинившиеся необходимости, усмотренной разумом во вселенной. Прочтите диатрибы Эпиктета — вы убедитесь в этом, прочтите Эннеады Плотина — вы убедитесь в том же. И тогда вы поймете, почему Паскаль говорит о *superbe diabolique* Эпиктета, и почувствуете удельный вес его восклицания: «Бог Авраама, Исаака и Иакова — а не Бог философов». Ведь и Паскаль искал чуда — но «естественное чудо» возбуждало в нем все негодование, на которое он был способен. И не потому, что он испугался «противоречия», заключающегося в таком словосочетании. Эпиктету точно казалось, что противоречие невыносимо для человеческой души (πᾶσα δὲ ψυχὴ λογικῇ φύσει διαβέβληται πρὸς μάχην*. Diatr. — II, 26), но Паскаль знал, что на свете есть вещи много более нестерпимые для нас, чем противоречия — внутренние или внешние. И тоже знал он, конечно, что чудо сверхъестественное — не менее противоречивое понятие, чем чудо естественное. И если он отверг чудеса философии и предпочел им чудеса Библии, то у него, нужно полагать, было на то основание. Или, быть может, он сделал свой выбор произвольно, не имея на то никакого основания? «Вдруг» открылось ему, что иной раз от-

сутствие основания, как великолепно выразился Бергсон, лучше всякого основания*? И тогда он тоже внезапно «прозрел», убедился, что все наши основания, все наши очевидности, только *enchantment et assoupissement surnaturel* (194).

Тут, по-видимому, и кроется принципиальная противоположность между Паскалем и традиционной философией, противоположность, которую даже и самому Паскалю в дошедших до нас *Pensées* не удалось выявить с достаточной остротой. Когда-то Милль сказал, что если бы каждый раз, когда мы берем два предмета и прибавляем к ним еще два, какое-нибудь существо подсовывало бы нам еще один предмет, мы были бы убеждены, что $2 \times 2 = 5$ *. И ведь Милль прав или, вернее сказать, против своей воли высказал глубочайшую мысль. Сплошь и рядом, когда мы берем два предмета и прибавляем к ним еще два, выходит пять: пятый кто-то подсовывает. Но люди «подсовывателя» не замечают и только «закljučают», что в известных случаях $2 \times 2 = 5$. В новейшее время Бергсон формулировал эту мысль так, что научное мышление избегает всего «нового»*. Каждый раз, когда кто-то «подсовывает» нам новое, мы стараемся «объяснить» его, т. е. сделать вид, что ничего нового не произошло. Ибо, по учению разума, исходящего из самоочевидностей или, что то же, из идеи естественной необходимости, всякое «новое» — есть дерзновение, есть недолжное, есть ему, разуму, противное или иррациональное. А, стало быть, — ничего нового нет, так как нет того, чего быть не может.

Почему так происходит? Почему люди так боятся нового, как будто бы оно было тем страшным «ничто», о котором говорил Плотин? Ответ, кажется, возможен только один. Возможность «нового» вырывает из рук человека волшебный жезл Меркурия, который давал ему воображаемую силу творить естественные чудеса. Новое — значит совершенно неожиданное, непредвиденное и непредвидимое; новое — это такое, что непохоже ни на что до сих пор бывшее и, конечно, не подчиняющееся человеку и тому волшебному жезлу, о котором мечтал Эпиктет. Но ведь все «старое», т. е. уже известное людям, тоже было когда-то «новым», т. е. тоже когда-то появилось на свет, не испросив согласия человека и не ожидая мановения его жезла! Стало быть, старое новое, как и новое но-

вое, когда-то «дерзновенно» вырвалось на свет, не заручившись разрешением разума и держателей разума, людей. Как с ним быть, с этим прежде появившимся новым? Если признать старое новое, нужно будет признать и новое новое? Разум ведь не согласится стать в противоречие с самим собой, разум ведь ни за что не откажется от последовательности!

VIII

Из сказанного выше ясно, что в этике и теодицее Плотина нет ничего оригинального и значительного. И все же «историческое» значение Плотина держалось на его этике и теодицее. И средневековье и новое время — вплоть до наших дней — упивалось и продолжает упиваться переданными ему через Плотина идеями стоиков. Возьмете ли вы бл. Августина, Мейстера Экарта, Спинозу, Лейбница, Гегеля или даже кого-либо из ныне живущих философов, у всех вы найдете более или менее ясно выраженное убеждение, что раз сверхъестественные чудеса невозможны, то нужно удовольствоваться чудесами естественными. Конечно, нигде эта мысль так не формулируется. Обычно доказательства о невозможности чуда сверхъестественного вовсе и не связываются с утверждениями, что нужно довольствоваться чудесами естественными. Даже у стоиков приведенное выше изречение о жезле Меркурия является в своем роде единственным. Теория познания, т. е. учение об объективной истине, разрабатывается обычно совершенно независимо от этики и теодицеи, которые имеют своим заданием оправдание мира и творца. Но недаром столько говорят о «единстве» философского миросозерцания. Этика была всегда неразрывно связана с теорией познания, теорией познания обуславливалась и из нее вытекала. Когда теория познания выставляла свой принцип естественной необходимости или невозможности чудесного, этике и теодицее ничего другого не оставалось, как предложить взамен невозможных сверхъестественных чудес свои возможные чудеса, естественные. Самоочевидность устанавливала, что Сократа, лучшего из людей, по признанию Платона, «мудрейшего из людей», по признанию дельфийского бога, погубили два бездельника — Анит и Мелит. Изменить это люди не умеют, ибо, по свидетельству разума, однажды бывшее нельзя сделать

небывшим. Разум, один разум ведь знает, что возможно и что невозможно. И знает, что нужно стремиться к возможному и не добиваться невозможного. Этике ничего больше не остается, как, принявши от разума готовую действительность, объявить, что эта действительность не существует, что она даже не действительность а призрак и что настоящая действительность это не та, которая дана человеку, а та, которая самим человеком творится. Ибо, как учили стоики, для нас ценно только то, что в нашей власти, все же, что не в нашей власти, для нас безразлично, стало быть, как бы не существует или даже просто не существует.

Остановимся на минуту и спросим себя опять: как удалось этике захватить права онтологии? Иначе: как творит она свои естественные чудеса? В чем тайна жезла Меркурия? Ведь это не такая тайна, которая не может стать явной: чудеса стоиков — чудеса естественные, и тайны их не боятся дня и света. И точно, у стоиков нет ничего такого, что приходилось бы скрывать от непосвященных. Даже Плотин, который знает, что тайна никогда не становится истиной, доступной всегда для всех, даже Плотин в своей этике и теодицее так же ясен и откровенен, как и стоические мудрецы. Чтоб творить чудеса, учит он, нужно только отвергнуть тело. И не только собственное тело — но и весь телесный мир. Мир тел людям не подвластен. Мы не можем сделать так, чтобы Сократ был сильнее, чем Анит и Мелит со стоявшими за ними афинянами. Не можем тоже превращать слепых в зрячих, глухим даровать слух, побежденных делать победителями, воскрешать умерших и т. д. Но мы можем, так учили стоики, сказать себе: нам все равно, что быть слепыми, что зрячими, что быть победителями, что быть побежденными, нам все равно — жить или умереть. Все это нас не касается — а наших тел. Даже если и отечество погибнет — мы можем сказать: нам все равно. Все, что происходит в телесном, чувственном мире, — для нас безразлично. Душа человеческая призвана не к тому, чтобы повиноваться, а к тому, чтобы повелевать. Добро — автономно, самозаконно. Добро добывает свои принципы не из внешнего мира — оно подчиняет мир своим принципам. Все впечатления извне — только вестники (ἄγγελοι), они доносят о том, что происходит, душа же — царь (βασιλεύς), ей дано верховное право распоряжаться всеми*. А раз так, раз право вя-

зять и решать принадлежит душе — кого и чего бояться ей? Ничто во всей вселенной не страшно для того, чья душа отвернулась от телесного мира...

И для стоиков, и для Плотина было самоочевидно, что бороться с «естественной необходимостью», которая породила мир, — бесплодно. Необходимость нужно принять и покориться ей. Бороться можно только с человеческим Я, с нашими оценками того, что нам дано. Мы ропщем, негодуем, радуемся, плачем, торжествуем, приходим в отчаяние, надеемся и т. д. в зависимости от того, посылает ли нам судьба удачи или неудачи. Всем кажется, что это так и быть должно, что этого нельзя и не нужно изменить. Но как раз это и можно и должно изменить. «Стоит только» то, что люди ценят и чего боятся, отнести к области безразличного, и мы из рабов превращаемся в царей, из людей — в богов. Свободное существо — царь, бог: ни от кого ничего не принимает и не ждет. Ему не страшны ни бедность, ни болезни, ни изгнание, ни даже смерть. Раздавили черепаху, отравили Сократа, разрушили отечество — все это так и быть должно, все это мудреца не касается и не тревожит его. Волшебный жезл Меркурия творит свои естественные чудеса, и разумный человек презирает неистовые речи библейского Иова, вообразившего, что его скорбь может на каких-то сверхъестественных весах оказаться тяжелее, чем песок морской. Was wirklich ist — ist vernünftig (что действительно, то разумно).

Все время я говорю о Плотине наряду с Эпиктетом, как будто бы отождествляю стоицизм с неоплатонизмом. И я думаю, что это давно уже нужно было сделать: не отождествлять, конечно, а сблизить в гораздо большей степени, чем это было до сих пор принято. «Учения» стоиков и неоплатоников несомненно выросли из общего корня. Философия всегда была борьбой и преодолением самоочевидностей. Но каждый раз, когда философу приходилось выбирать между самоочевидностями, которые нужно преодолеть, и самоочевидностями, которые можно принять, сказывалась основная черта нашей природы — наше недоверие к творческим силам, т. е. к возможности нового и необычного во вселенной. Вот почему истина «откровенная» всегда враждовала с истиной «научной». И Бог, как учил св. Фома, не может сделать что-либо, что несогласно с принципами человеческого

разума. *Ex nihilo nihil fit*, все, что есть, всегда было, и к тому, что было, уже никогда ничего не прибавится. Чудеса, стало быть, возможны только естественные, и сам Бог, как превосходно доказал в своем Теолого-политическом трактате Спиноза, должен быть только естественным чудом, сотворенным людьми. Но так как люди могут творить только «идеальные» сущности, только принципы, только начала — то и Бог, которого сотворили люди, должен быть чисто идеальной сущностью. Над миром реальностей человек не волен, он не может создать не только ни одного живого существа, ему не дано вызвать к бытию и неодушевленный предмет, даже почти призрачный атом. Значит, и Бог ничего создать не может: мир существует сам по себе, существует извечно, в силу все той же «естественной необходимости». Да и существует ли он вообще? Не есть ли он только обман, наваждение, от которого мы должны стремиться во что бы то ни стало освободиться? Библейское сказание о том, что Бог сотворил мир из ничего, для нашего разума совершенно неприемлемо, оно оскорбляет его в самой его сущности. Это истина теологическая, пред которой истина научная *ex nihilo nihil fit* ни за что не согласится склонить свою гордую голову. И так как закон противоречия в свой черед ни за что не отречется от себя, то, стало быть, этим двум истинам рано или поздно неизбежно было вступить между собою в последний и страшный бой.

Так оно и случилось. В новейшее время, как известно, полную победу одержала истина научная. Из всех «доказательств» бытия Божия сохранило силу только одно — доказательство онтологическое*, и сохранило именно потому, что оно находится в полном согласии с самоочевидностями разума, т. е. что в нем этика целиком вытеснила онтологию. Бог есть всесовершеннейшее существо, а идея совершенства ведь целиком определяется разумом, и, стало быть, можно вперед быть твердо уверенным, что в ней мы не найдем элементов, для разума неприемлемых. Даже предикат «реальность», всегда доставлявший разуму наибольшее всего хлопот, в этом доказательстве настолько обезврежен или, как предпочитают в таких случаях говорить умные люди, настолько «преображен», что он уже не враждует и не соперничает с предикатом «реальность». Гегель мог со спокойной совестью защищать онтологическое доказательство бытия Божия. Он знал, что его голос

при этом нисколько не пострадает и что верховные права разума не только не понесут ущерба, но будут еще лишней раз подтверждены, и жезл Меркурия останется в его руках. У Бога будет отнята возможность творить сверхъестественные чудеса, но человек тем более сохранит власть творить естественные чудеса, которыми похвалялся Эпиктет.

IX

И все же история философии, которая хочет видеть в следовавших одна за другой системах философии преемственную связь, жестоко ошибается, полагая, что наша современность не только усвоила все, что добыли древние, но еще ушла далеко вперед. Гегель изучал Плотина, Гегель преклонялся пред Платином, но, очевидно, тайна Плотина, его ἀληθινὴ ἐγρηγορισ (истинное пробуждение — <Епн.> III, 6, 6) Гегелю не открылась. Не открылась она, по-видимому, и новейшим его комментаторам — как Гартману с его школой*, так и другим. И не открылась, надо думать, именно потому, что они так добросовестно изучали его, Плотина, который до 50 лет ничего не писал, а написанного после пятидесяти лет не перечитывал*, нельзя изучать. И еще меньше можно включать его в цепь исторического развития. Нас не должно соблазнять то обстоятельство, что сам Плотин, восприняв в свою «систему» все элементы существовавшей до него эллинской философии, этим как бы подвел итоги тысячелетней работе духа Эллады. Он это сделал, он «послужил истории», как служит истории всякий живущий на земле человек. Но если мы хотим постичь истинную задачу философии, то мы, прежде всего, должны вырвать его из тех исторических рамок и условий, в которые его вставила капризная случайность бытия. Или, во всяком разе, в этих условиях научиться видеть если не помеху его творчеству, то не больше, чем один из многочисленных, чисто внешних предлогов для размышления.

Так по поводу Плотина охотно и много говорят о трудностях политической жизни в его эпоху. Римские императоры произвольно сменялись и, добившись власти, сами сажали на престол тот отвратительный произвол, благодаря которому им удалось добиться власти. Этим охотно и просто объясняется стремление Плотина бежать

из нашего мира. Кажется вполне «естественным», что, живи Плотин в другую эпоху, он бы иначе думал и говорил. Но опять скажу: такого рода «объяснения» имеют своим назначением скрывать от нас истину. Если бы Плотин жил в средние века, в эпоху Перикла или при Людовике XIV, он говорил бы на другом языке, но то же, что говорил в своих Эннеадах. Ведь тот «произвол» и та звериная жестокость, которые в III веке по Р. Х. сидели на римском троне, — разве их не было в другие эпохи? Разве блеск века Елизаветы английской или царя-солнца* затмил бы настолько взор Плотина, чтоб он уверовал в благополучие человеческого существования? Порфирий нам рассказал, что Плотин стыдился своего тела, — неужели можно думать, что, живи он в эпоху, когда произвол облачался в видимость справедливости и законности, ему бы зависимость от тела казалась менее постыдной? И он не стремился бы всеми силами к тому, чтобы τὴν ψυχὴν χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι, чтоб душа его была вне тела? Или не прославлял бы ἀφοβία τοῦ θανάτου (бесстрашие перед смертью) как высшую добродетель, ἀνδρεία (мужество)? И не видел бы свой философский идеал в возможности взлететь над знанием (ἐπιστήμη), потому что знание — есть логос, а логос — есть множественность? А раз так, значит, и при Елизавете, и при Людовике XIV, и когда захотите забота и философский пафос Плотина сводились бы к тому, чтоб бежать, бежать без оглядки из того царства самоочевидностей, в котором на престоле сидят не императоры-однодневки — как бы они ни назывались, а то «вечное», бесплотное, идеальное начало, которое с незапамятных времен называется «естественной необходимостью» (φυσικὴ ἀνάγκη). Вот с этой-то естественной необходимостью и с сопутствующими ей самоочевидностями и боролся Плотин. О них он и говорил, что, пока душа в теле, она спит непробудным сном.

В этом может убедиться всякий, кто с должным интересом читал девятую книгу второй Эннеады, в которой Плотин полемизирует с гностиками. Еще задолго до Плотина — под влиянием Платона и еще более под влиянием циников и стоиков, в древнем мире назревало убеждение, что «тело» есть источник зла на земле. Плотин, по-видимому, первый из языческих философов, принял это убеждение целиком, без всяких оговорок и передал его от себя средневековью как принцип, не подлежащий

ни сомнению, ни пересмотру. Есть все основания думать, что этот принцип являлся условием возможности проникновения христианства в культурный греко-римский мир. Ветхий Завет, как известно, начинается словами: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — вначале Бог создал небо и землю. Но 4-ое Евангелие начинается другими словами: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Учение Ветхого Завета в таком виде, в каком оно излагается в Книге Бытия, было абсолютно неприемлемо для греко-римского мира. И гностики были последовательнее и выдержаннее других христианских сект первых веков нашей эры. Они решительно отвергли Ветхий Завет. Они отвергли и Бога Ветхого Завета, творца неба и земли. Если мы спросим себя, что побудило их отречься от Ветхого Завета, для нас станет ясно, что они исходили из того же желания, которое вдохновляло Плотина, — τὴν ψυχὴν χωρὶς εἶναι τοῦ σώματος — освободить душу от тела. Гностики тоже стыдились и боялись «тела», и они были убеждены, что все зло в мире от тела, и отсюда выводили, что, если хочешь избавиться от зла, нужно избавиться от тела. Приведу удивительные слова Валентина*, сохранившиеся в сочинениях Климента Александрийского: «от начала (ἀπ' ἀρχῆς) вы бессмертны и дети вечной жизни; вы захотели разделить смерть меж собой, чтоб победить ее, истребить, разрушить, уничтожить в себе и через себя. Если вы разрушите мир, не давши ему разрушить себя, вы будете господствовать над сотворенным и над всем преходящим»*. В этих словах с редким своеобразием и силой выражена уже знакомая нам мысль, давшая жизнь и содержание многим главам платиновских Эннеад. Гностики видят источник зла в «мире», т. е. в телесной сущности. И утверждают, что люди, по своей природе, бессмертны и дети вечной жизни и что лишь постольку, поскольку они связаны с внешним миром, они обречены тлению и смерти. А стало быть — нужно преодолеть мир и разрушить его: тогда вся власть будет в человеческих руках и самое страшное — смерть — перестанет быть страшным.

Казалось бы, Плотин должен был признать в гностиках друзей и союзников. Они же — мы только сейчас об этом говорили — учили, что наша задача освободить душу от оков телесности, он же проповедовал, что нужно бе-

жать из видимого мира. Но, когда он услышал свои собственные слова из уст гностиков, он пришел в неопишное негодование: вся девятая книга второй Эннеады есть выражение этого негодования. Плотин, словно он сам никогда не утверждал ничего и похожего на это, заявляет, что поносить мир есть величайшее кощунство и еще большее кощунство — поносить Творца мира*. В противоположность гностикам, он в этой книге говорит о видимом мире почти теми же вдохновенными словами, какими он в других книгах говорит о мире умопостигаемом. Историк и этой непоследовательности Плотина нашли, как и следовало ожидать, «простое» объяснение. В Плотине сказан эллин и эллинское преклонение пред телесно прекрасным. Простое объяснение! Недаром говорят, что иная простота хуже воровства. А где же «азиатские влияния», о которых нам прежде столько говорили! И разве Плотин не был греком, когда взывал: бежим как можно скорее из этого мира? Или когда учил, что путь к высшему достижению — μόνος γενέσθαι (оторваться от всего, извне пришедшего)?* Или разве Платон не был греком, когда говорил почти то же? Ясно для того, кто хочет видеть, что «простые» объяснения здесь совершенно неуместны. Тут причины совсем другого порядка. Плотин, очевидно, не выносил логической обработки своих мыслей. Он сам мог отречься от видимых, телесных вещей, он мог стремиться прочь из мира, мог предпочитать смерть жизни и т. д. Но когда гностики захотели превратить все эти изменяющиеся душевные состояния его в неизменную истину, т. е. во всеобщие и необходимые суждения, — Плотин вышел из себя. Ведь сам он никогда не перечитывал того, что писал! Каково же было ему, когда он вдруг увидел и услышал, что то, что он чувствовал и говорил только иногда и только для себя, вдруг у гностиков было провозглашено (тоже при посредстве жезла Меркурия!) вечной истиной, т. е. тем, что всегда есть, всегда было и будет и иным быть не может? Да, он писал, что только забывши все и сосредоточившись всецело на самом себе, он достигал той свободы, без которой для него невозможно было единение с Богом. И писал, конечно, правду. Временами ему нужна была эта великая внутренняя тишина, при которой все, даже «естественная необходимость», перестает связывать и давить человека. Но разве отсюда следует, что мир создан дурным Богом и что

мир нужно порочить? И что должно удовольствоваться тем созданным человеческими руками миром идеальных сущностей, который воспевали гностики и стоики? Мир во зле лежит: он это говорил, он так думал и писал — но опять же такое можно испытать, но из этого нельзя и не нужно делать «истину». Мы знаем, как тщательно избегал Плотин всяких положительных определений той своей высшей сущности, которую он, конечно, умышленно назвал ничего не говорящим словом «Единое». Ὑπέρκλος, ὑπεράγαθος (сверхпрекрасный, сверхдобрый) и т. д., говорил он о ней. Он ее и сущностью не хотел называть, он утверждал, что она ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (по ту сторону разума и знания). Все эти отрицания и суперпревосходные степени имели, очевидно, один смысл и одно назначение, как и платиновский завет — «взлететь над познанием»: освободиться — не от тех даров, которые нам принесли боги, а от тех самоочевидностей, которые приносятся нашим разумом (опять-таки, в терминах Эпиктета, волшебным жезлом Меркурия) и при посредстве которых разнообразный, противоречивый материал переживаний превращается в неподвижную, всегда себе равную, а потому «понятную» идею. Что и говорить: чтоб вырваться на свободу, нужно забыть о том, что вне тебя. Но забыть можно лишь то, что знал. И забыть лишь постольку, поскольку знание связывает, т. е. постольку, поскольку то, что однажды испытал, притязает на абсолютную власть над тобой. Платиновское «забвение» нужно понимать не в том смысле, что он стремился вытравить из своей души все, что ей дано было испытать. Наоборот — и об этом свидетельствуют его несдержанные нападки на гностиков, — для Плотина уйти от внешнего мира значило расколдовать его от чар разума, повелевающего человеку в «естественном» видеть предел возможного. Плотин в этих, устанавливаемых разумом, «пределах» чувствует то же *enchantement et assourissement* (194), о которых нам впоследствии рассказывал Паскаль. И тоже чувствует, что эта замороженность и оцепенение вовсе не естественны, а в высокой степени противоестественны и даже сверхестественны. Прочтите хотя бы отрывок из шестой книги первой Эннеады (глава девятая)*, отрывок, который, думаю, можно, не рискуя (а то — и рискуя: иной раз приходится рисковать!) подвергнуться упреку в произволе, перевести следующими словами Достоевского из «Братьев

Карамазовых»: «Вдруг, круто повернувшись, он (Алеша) вышел из кельи (почившего старца). Полная восторга душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих, сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный млечный путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась в небесную, тайна — земная соприкасалась со звездною. Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю... «Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои», — прозвело в его душе. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем, даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился исступления своего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным»*.

X

Если все происходило у Плотина так, как это мне представляется, если его борьба с самоочевидностями была не отказом от ниспосланных свыше даров, а лишь стремлением преодолеть предпосылки, при помощи которых разум превращает полученную от богов жизнь в научное знание, — тогда Эннеады его получают для нас совсем иной смысл и иное значение. Становится понятным тогда, отчего его теодицея и его этика так наскоро и небрежно построены по готовому стоическому образцу, зачем он старался примирить Платона с Аристотелем, почему он иной раз не брезгал никакими под руку попадавшими «доказательствами» — и почему он до 50 лет ничего не писал, а когда начал писать, не перечитывал написанного. Тоже понятно будет, отчего он так старательно исполнял свои гражданские обязанности и даже его странное чувство стыда (может — страха!), что он живет в теле. И этика, и теодицея ему не нужны были — это он только исполнял предназначенную ему роль в исторической драме — так же, как не нужны были ему имущества опекаемых сирот. Что *ему* могли дать богатства? И что *ему* могла дать этика? Слова нет — чтоб существовать, нужно

имущество. Нужны тоже житейские правила и нравственные устои: без этого совместная жизнь людей здесь, на отмели времен, становится невыносимой. Нужна тоже людям и теодицея — спокойная уверенность, что в мире все обстоит благополучно. Но ведь Плотина больше всего пугали спокойствие и уверенность. И спокойствие и уверенность предполагают тот глубокий сон души, который для Плотина был как бы началом и преддверием смерти и небытия. Но этого никому нельзя рассказать: не только непосвященным, но и посвященным. Нельзя даже и себе самому этого больше чем раз сказать, и, сказавши, нужно забыть сказанное, *п <отому> ч <то>* на привычном для нас языке это не имеет никакого смысла. Это — та теологическая истина, которая искони враждовала с истиной научной уже в силу своей «логической» конструкции. Истина научная облекается в форму суждения, т. е. утверждения всегда, везде и для всех приемлемого и обязательного. Но как выразить в форме суждения владевшую душой Плотина тревогу? «Поскольку душа в теле, она спит глубоким сном», говорит он нам. Но ему можно возразить: а эта истина есть истина души, от тела освободившейся? Ведь чтоб освободиться от тела — нужно умереть. И пока ты жив — ты от тела не освободился. И, стало быть, твое утверждение — «поскольку душа в теле, она спит глубоким сном» — есть тоже истина не бодрствующего, а спящего человека. Плотин не хуже нас знал, что ему так можно возразить, равно как он знал, что все этики и теодицеи придуманы его предшественниками для непосвященных, т. е. для людей, которые даже не подозревают, что они спят и что задача философии не в том, чтоб оберегать сон, а в том, чтоб сделать продолжение сна невозможным. То внешнее «спокойствие», которого он добивался своими «теодицеями» и которое так импонировало его неискушенным ученикам, не только не исключало величайшей напряженности и внутренней тревоги, но ею предполагалось. Плотин отбивался от забот и тревог дня лишь затем, чтоб отдаться всецело одной великой и последней тревоге, которой он уже не мог «разделить» ни с кем и которая ни с кем разделена уже быть не может. Он не хочет тратить силы свои на разрешение вопросов, подсказываемых ему повседневностью, и разрешает их наскоро, как придется, как Бог на душу положит. И только когда он видит и слышит, что его собственные

ответы превращаются у других людей в вечные истины, он иногда, как это было у него с гностиками, теряет свое «философское самообладание» и раздражается гневными речами. Как можно назвать мир дурным? И Бога, создавшего мир, злым? Я думаю, что, если бы кто-нибудь в его присутствии сказал, что нечего плакать по поводу гибели отечества, он тоже возмутился бы и из глубины души своей воззвал: пусть прилипнет язык мой к гортани, пусть отсохнет моя правая рука, если я забуду тебя, Иерусалим*. Я думаю, что Плотин умел почти так же, как псалмопевец, произнести *de profundis ad te, Domine, clamavi**. И что в его душе были и великие радости и великий плач по поводу тех «повседневных» событий, о которых он, по указке стоиков, учил непосвященных, что они — *ἀδιάφορα* (безразличны) и что о них и вспоминать нельзя. Может быть, он допрашивал судьбу и Творца не только о смерти великого Сократа, но и о той раздавленной черепахе (библейском, никому не известном Иове), для которой не нашлось места в его теодицее. И уж, наверное, сам смеялся над своими рассуждениями о том, что каждый человек должен быть доволен той ролью, которая выпала на его долю, ибо в пьесе, к которой он приравнивал мироздание, одним людям назначены высокие, другим — низкие роли, и дело не в том, какая роль вам назначена, а в том, насколько старательно вы ее исполните: целью является ведь пьеса, а не актеры и исполнители. Наверное, говорю, смеялся Плотин над такими рассуждениями и тоже, наверное, вышел бы из себя, если бы услышал их из уст гностиков или других далеких для него людей, если бы, например, довелось ему прочесть теодицею Лейбница, в которой так обстоятельно и подробно развиты его мысли. Все свое вдохновение Плотин черпал в сознании высокого назначения человека. Ведь не убеждал он злодея добросовестно исполнять свои злодейские дела или дурака — свои дурацкие по тем соображениям, что в пьесе нужны не только благородные и умные, но тоже подлые и глупые лица! Философия Плотина, которую он сам определял одним словом — *τὸ τιμιώτατον* (единое на потребу)*, — имела своей задачей освободиться от кошмара видимой действительности. Но в чем кошмар? В чем ужас? Откуда они? Гностики говорили: мир сам по себе безобразен. Для Плотина это было неприемлемо. Он знал, что не в «мире» — зло и не «мир» закрывает от нас

τὸ τίσιώτατον, то «самое важное», чего он искал. И что пробудиться от кошмара — можно только «вдруг», — почувствовав, что наши самоочевидные истины — есть лишь некое *enchantement et assoupissement*. И не «случайное» это наваждение. Плотин в свое время, как Паскаль в свое, видел и чувствовал всей душой ту «сверхъестественную» (*supernaturel*) силу, которая околдовала людей, внушив им убеждение о «естественной необходимости» и о непогрешимости разума, дающего людям вечные и для всех обязательные истины. Плотин боролся с доставшейся ему от предшественников «теорией познания», т. е. теорией о самоочевидных для всех истинах. Он, как мы помним, противопоставлял теории познания теорию о «двойной истине», которую Паскаль так смело выразил в непризнанных историей словах: «*on n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres*»* (566). И, я думаю, можно безбоязненно сказать, что подобно тому как Паскаль в *summum bonum* философов, так и Плотин в эпиктетовских притязаниях на волшебный жезл видел только *superbe diabolique*, а в естественных чудесах, которыми похвалялась стоическая этика, — видел не чудеса, а только бессильное подражание или даже карикатуру на чудеса. Пожалуй — *superbe diabolique* в устах Плотина не звучало бы осуждением — хотя, кто знает? — может, и Паскаль в глубине души Эпиكتета не осуждал. Может, Паскаль понимал, что Эпиктет предался своему естественному колдовству только *faute de mieux*: разум, которому он, вслед за своими великими эллинскими учителями, так беззаветно вверился, усыпил в нем способность даже в редкие мгновения душевного подъема видеть ту «теологическую» истину, которую в состоянии «выхождения», экстаза видели Паскаль и Плотин. Эпиктет, как и другие стоики, как и вся официальная эллинская философия, наследниками которой против воли оказываемся и мы, не допускал возможности действительных чудес. Для него закон противоречия был высшим последним законом, равно обязательным и для людей, и для богов. Ему показалось бы безумием, если бы Паскаль сказал ему, что закон противоречия — это тот ангел с огненным мечом, которого Бог поставил у врат Эдема после грехопадения нашего праотца, Адама. По убеждению Эпиكتета, путь к высшему достижению — опять-таки и для людей и для богов — в безусловном

повиновении закону. Закон «был вначале» — и тоже будет в конце. Из закона он сотворил себе кумира, которому поклонялся, как богу, ибо закон, как и Бог, есть «дух», идеальная сущность, не знающая ни $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а, ни $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ *. Учение Эпиктета, до сих пор так чарующее людей, и не только простецов, но и философов, сводилось к тому, чтоб убедить ближних, что созданный им кумир — есть Бог, что вне этого кумира — богов нет и что в служении этому кумиру смысл и назначение человека. Он отверг кумиры, которые делали его предки, — из золота, серебра, слоновой кости или мрамора. Но кумиру идеальному он поклонился — и даже не признал в нем кумира. И так пошло после него, что даже те люди, которые знали принесенную с Синая заповедь, не догадывались, что кумир, сделанный из идеи, так же мало похож на Бога, как кумир, сделанный из какой хотите грубой телесности. Истина перестала быть для людей живым существом и превратилась в идеальную сущность (математическую функцию, этический идеализм: понятия почти равнозначщие). Сейчас для нас «естественная необходимость» — предельное понятие, знаменующее собой окончательное торжество «разума». Сейчас и в Плотине те, которые особенно усердно изучают и перечитывают его Эннеады, видят и ценят философа, зачарованного самоочевидностями разума. И, повторяю, сочинения Плотина дают для того достаточно поводов. Но напомним в последний раз — Плотин своих писаний никогда не перечитывал и не только не озабочился о том, чтоб освободить их от противоречий, но сделать все от него зависящее, чтоб сохранить противоречия во всем их дерзновенном бесстыдстве. Ему эти противоречия были необходимы. Он, как и дальний его духовный предок, Сократ, чувствовал, что ему нужно не усыпить в себе беспокойство и душевную тревогу, а довести их до той степени напряжения, при которой сон станет невозможным. Оттого, надо полагать, он так настойчиво отрывал душу от тела. Он знал, что в отрыве души от тела — величайшая боль и что только великая боль может привести с собой то «истинное пробуждение», о котором он мечтал всю жизнь. От людей он требовал отречения от всего, что для них наиболее дорого, и постоянно твердил им, что самое дорогое может быть у них отнято. Самое нужное, самое важное, самое ценное — $\tau\omicron$ $\tau\iota\sigma\iota\tau\omicron$ $\tau\omicron\nu$ — всегда, во всякое время может быть у нас отнято,

напоминает он сам при всяком случае. А те чудеса человеческие, которые обещал нам стоицизм и вслед за стоицизмом гностицизм, никогда не заменят этого τὸ τιμώτατον. Нельзя менять дары богов на дары людей...

И временами (не часто, не πολλάκις, скажу еще раз, — а редко, очень редко), когда душе удастся проснуться от самоочевидностей разума, она убеждается, что она κρείττονος μοίρας (praestantioris sortis, как перевел Марсилио Фичино)* — что ее ждет иное назначение, чем думают все. Она рождена не затем, чтоб «покоряться». Покорности и возвеличение покорностей есть результат навеянных свыше чар. Плотину, который и сам не раз воспевал покорности, иногда начинает казаться, что столь опорощенное им «дерзновение» — τόλμα, есть высший дар богов. На земле существуют законы. Земные властители — и помазанники цари, и тираны узурпаторы, — они все приказывают и превыше всего ценят повиновение. На земле иначе нельзя. На земле законы — и законы природы, и законы общежития — суть условия возможности человеческого существования. Но «вначале» — законов не было, закон «пришел после». И в конце законов не будет. Бог ничего от людей не требует. Бог только одаряет. И в Его царстве, в том царстве, о котором в порывах вдохновения поет нам Плотин, слово «принуждение» теряет всякий смысл. Там, за вратами, охраняемыми ангелом с огненным мечом, даже истина, которая, по-нашему, имеет бесспорнейшие права требовать себе повиновения, — и она откажется принуждать кого бы то ни было и радостно признает, наряду с собой, истину, ей противоположную. Там и жалкая черепаха, которой здесь полагалось либо свернуть с дороги, либо быть раздавленной, не свернет с дороги и не будет раздавленной. Там будут реальные чудеса богов, а не идеальные чудеса Сократа и Эпиктета. Там будет и Творец реальных земных чудес, тот «Единый», который навел сон и оцепенение на людей и завожил их самоочевидностями разума. К нему, к этому Единому, создавшему наш дивный видимый мир, и обращается душа Плотина в редкие мгновения вдохновения и подъема. Тогда видит он, что на новых, неведомых доселе людям весах, скорбь Иова и в самом деле перевешивает тяжелый песок морской, тогда речи его становятся «неистовыми», в философе рождается псалмопевец: — φυγή μόνου πρὸς μόνον (бегство единого к единому)*.

ЧТО ТАКОЕ ИСТИНА?¹

(Об этике и онтологии)

Οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον.

Плот <ин>. VI, 9, 6*

Τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεῦειν ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ.

Плот <ин>. V, 3, 17*

I

Статью свою Hering озаглавил: *Sub specie aeternitatis*. В этих словах сказано много, очень много. В известном смысле они подводят итог философскому мышлению если не человечества, то Европы. Вечность всегда была предметом философского размышления, и о твердыни вечности тоже всегда разбивались доводы, которые придумывали противники философии. И все же для того, кто знает произведения Гуссерля, неизбежно возникает вопрос, можно ли ставить автора *Logische Untersuchungen** под защиту этой хотя древней и почтенной и даже вполне определенной, но, во всяком разе, не «научной» идеи?

Sub specie aeternitatis — это ведь квинтэссенция той мудрости и того глубокомыслия, на которые с такой силой и страстью обрушился Гуссерль в своей статье *Philosophie als strenge Wissenschaft**. Но Hering считаться с этим не хочет. Он ищет помощи даже в Св. Писании и ссылается на Мтф. X, 39. Он пишет: «Произведет ли впечатление на представителей научной философии шестовское *Memento mori*? Не ответят ли они на его предостережение не рисковать жизнью в поисках за логосом ссылкой на слова провозвестника логоса (*Logos-Messias*): сберегающий душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня

¹ Настоящая глава есть мой ответ проф. Jean Hering, поместившему в журнале «*Philosophische Anzeiger*» за 1927 г. разбор той главы из моей книги «Власть ключей», которая посвящена обсуждению теории познания пр<оф>. Гуссерля и которая называется «*Memento mori*»*.

сбережет ее»*. Готов допустить, что мое *Memento mori* не произведет впечатления на представителей научной философии. Но уже никак не могу допустить, что они станут ссылаться на слова Евангелия. Правда, в Евангелии Бог называется логосом, но разве логос Евангелия можно отождествлять с логосом философов? И разве философия Гуссерля, отвергающая глубокомыслие и мудрость, согласится когда-нибудь признать, что в своих высказываниях она не может обойтись без сомнительной поддержки молодого еврея, две тысячи лет тому назад невинно погибшего смертью злодея? Аргументация Гуссерля покоится на самоочевидностях — вправе ли она опираться на евангельские заповеди? Достоевский мог взять эпитафией к «Братьям Карамазовым» Иоанна XII, 24 — но вряд ли Достоевский годится в попутчики Гуссерлю. Во всем, что Гуссерль до сих пор писал, он никогда не прибегал к авторитету Св. Писания, и я уверен, что он не одобрит придуманный Неринг'ом способ защиты феноменологии.

После приведенных слов Неринг'а понятно, что он считает мое изложение взглядов Гуссерля неправильным. Я старался показать, что Гуссерль самым решительным образом отмежевывается и от глубокомыслия, и от мудрости. Неринг настаивает, что я преувеличиваю, что Гуссерль не так уже порывает с глубокомыслием и мудростью и даже признает, что они могут быть практически полезными. Но ведь этого я и сам не скрывал, об этом я в своей статье говорю. Зачем же Неринг'у настаивать? А вот прочтите, что он пишет: «Философ отнюдь не стоит перед необходимостью сделать выбор... Никто не может принудить человека забыть о своей душе потому, что его специальность, будет ли то химия или научная философия, ничего об этом не говорит». Такого, правда, я не говорил, но беру на себя смелость заявить, что Гуссерль ни одного слова из того, что написал Геринг, не примет. Такого рода мысли были в обращении в конце прошлого и начале нынешнего столетия. Да и теперь найдется немало философов, которые так думают. Но в них нет ничего гуссерлевского, и они Гуссерлю так же чужды, как и специфический релятивизм, которым тоже многие довольствовались и довольствуются... «Нет необходимости сделать выбор», — утверждает Неринг. Как нет? Есть необходимость. Вся сила, все огромное значение Гуссерля именно в том, что он имел достаточно пронизательности, чтоб

эту необходимость увидеть, и достаточно смелости, чтоб выбор сделать. До него философы относились терпимо и даже благосклонно к мудрости. Никто не дерзал усомниться в освященных тысячелетиями правах ее. Всем казалось это величайшим кощунством — но Гуссерль не побоялся сказать вслух то, что другие не смели даже самим себе говорить, чего они не смели видеть... А Hering, точно конфузясь за Гуссерля, старается оправдать его. Я не могу еще раз приводить уже однажды приведенные мною цитаты из *Philosophie als strenge Wissenschaft* и других работ Гуссерля. Если кто из читателей интересуется этим — пусть обратится к моей книге *Власть ключей*, недавно вышедшей в немецком переводе*. И если он прочтет *Memento mori*, то убедится легко, что Гуссерль именно так и ставил вопрос: нет иного выхода, нужно избрать либо философию, либо глубокомыслие и мудрость, и что глубокомыслие и мудрость так же отжили свой век, как астрология и алхимия.

Теперь дальше: «потому что его специальность, будет ли то химия или научная философия, ничего об этом не говорит». Hering считает, что вопросы, которые трактовались до сих пор мудрецами, философа не касаются, как они не касаются химика, ибо выходят за пределы его специальности (в другом месте он даже выражается «скромной специальностью»). И такое же мнение приписывает Гуссерлю! Но ведь Гуссерль утверждает нечто прямо противоположное. Он говорит, что философия есть «наука об истинных началах, об источниках, о корнях всего (*ρίζωματα πάντων*)»*. И еще: «*Die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen*»*. Я опять не могу вновь повторять цитаты, которые я приводил в своей статье, но из этих выписок разве не совершенно очевидно, что Гуссерль никак не согласится на ту скромную роль специалиста, которую ему отводит Hering (да когда это было, чтоб большой философ блистал добродетелью скромности?), и менее всего расположен сохранить за глубокомыслием и мудростью их старые права? Многих решительность и вызывающая смелость Гуссерля отпугивают. Им кажется, что худой мир лучше доброй ссоры, и они стараются, насколько возможно, смягчить или перетолковать слова Гуссерля. Но сам он менее всего склонен к миру. «*Vielleicht giebt es im ganzen neuzeitlichen Leben keine mächtiger, unaufhaltsamer vordringende Idee als*

die der Wissenschaft. Ihren Siegeslauf wird nichts hemmen. Sie ist in der Tat ihren rechtmässigen Zielen nach allumspannend. In idealler Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben sich und über sich keine Autorität haben kann»*. Нужно ли еще что-нибудь прибавлять к этому? И дают ли писания Гуссерля основание видеть в нем «скромного» специалиста? Вправе ли Геринг утверждать, что Гуссерль готов жить в мире и добром согласии с мудростью и что я недостаточно точно изложил мысли создателя феноменологии?

II

И все-таки, в каком-то смысле, Hering был прав, озаглавивши свою статью *Sub specie aeternitatis*. И даже прав был, ссылаясь на Св. Писание. Есть какая-то связь между феноменологией и отвергнутой феноменологией мудростью. Где-то, в конечном счете, феноменология теряет веру в себя и свои самоочевидности и обращается за поддержкой и благословением к мудрости. Пока мы имели дело с сочинениями Гуссерля, связь эта не обнаруживалась, но заговорили его ученики — и она сказала. Отчего ученики отступают, отказываются от учителя? Отчего учитель говорит: *Schrankenlosigkeit der Vernunft**, а ученики хотят быть только скромными специалистами и укрываются под сень *sub specie aeternitatis* (в преспективе вечности)?

Я думаю, что тут мы нащупываем основной вопрос и что если нам удастся осветить его, то получится ответ на все представленные Hering'ом возражения.

Sub specie aeternitatis, как известно, основная тема спинозовской философии. «*De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere*»* (Eth. II, XLIV, cor. II). И еще: «*Quisquid Mens, ducente rationi, concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit*»*. И в других местах этого и иных своих сочинений он много говорит о том же. Конец же 5-й части «Этики» — настоящая симфония на тему *sub specie aeternitatis*: «*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi*»* (Eth. V. Prop. XXX).

Но вместе с тем Спиноза в LXXVI письме своем, отвечая Burgh'у, заявляет: «*ego non praesumo, me optimam*

invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo: eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum» *.

На первый взгляд, приведенные положения кажутся вполне согласованными друг с другом и со всей тенденцией Спинозовской философии. На самом деле они до такой степени непохожи, что должны почитаться взаимно исключаящими. В своем письме Спиноза утверждает, что его философия вовсе не «лучшая», а только истинная. И знает он, что она истинная потому же, почему его корреспондент знает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Таким образом, задача философии искать не «лучшее», а «истинное». И искать там же философскую истину, где мы ищем ответа на вопрос, чему равна сумма углов в треугольнике. Можно привести сколько угодно мест из сочинений Спинозы, где эта мысль выражена с такою же остротой и ясностью. Всякую попытку увидеть в человеке и его запросах нечто большее, чем явление среди прочих явлений природы, он презрительно отвергает: «*imo hominem in Natura veluti imperio concipere videntur»* * (Pars III, начало). Он говорит о «*praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate et de aliis hujus generis»* *. И о том, что эти предрассудки навеки бы скрыли от людей истину, «*nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tamen circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset»* * (I Append.). И он уверяет, что «*de affectuum natura et viribus, ac Mentis in eisdem, potentia, eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset»* *.

Как же примирить мысль Спинозы, что образцом для философии должна быть наука математика, с его страстными гимнами на тему *sub specie aeternitatis*? Ответу прямо: примирить никак нельзя. Это основное и, если хотите, заранее обдуманное, предумышленное противоречие Спинозовской системы. Когда он говорит о своих методах искания, он уверяет, что ему нет никакого дела до живого человека с его желаниями, страхами, упованиями. Когда он пытается показать свою последнюю истину, он о математике забывает, забывает и о данных им торжест-

венных обетах *non ridere, non lugere, neque detestari*. Ему нужно знать, «*an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeterno fruerer laetitia*»*. Математике, конечно, нет дела до человеческих радостей, будут ли они вечными и высокими или преходящими и низкими. То же для математика не имеют смысла такие слова: «*sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum*» (*De intell. emend.*)*. Математик устанавливает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым или что отношение окружности к диаметру постоянная величина, — этим дело его и кончается. И если Спиноза нашел что-то такое, что дало ему возможность вознестись в те области, где нет печали и вздыхания и есть лишь одни непрерывные радости, то, конечно, не потому, что он в математике обрел *notam veritatis*. И, наконец, — это самое главное — уже совершенно бесспорно, что философия, которая дает чистую радость и освобождает от печалей, никак уже не может сказать про себя, что она только *vera philosophia* (истинная философия): она есть *optima philosophia* (лучшая философия) в самом строгом смысле этого слова. Она приносит *summum bonum — quod est valde desiderandum, totisque viribus quaerendum**.

Но тут-то и возникает трудный, можно сказать роковой вопрос, обойти который философия никак не может. Каково отношение между *verum* и *optimum*?*? Должно ли *verum* равняться по *optimum* или наоборот — *optimum* по *verum*? И это даже не один вопрос, а целый ряд вопросов. Нужно ответить себе: 1) что есть «истина»? 2) что есть «лучшее»? и 3) кому дана власть определять отношения между лучшим и истинным? Спиноза заявляет, что математика должна быть образцом для философского мышления и дает нам *notam veritatis* и что тот, кто решает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, отвечает на все вопросы, которые могут возникнуть в душе человека, — но разве тут заявления достаточно? Явно, что заявления недостаточно, — и это несмотря на то, что нет ни надобности, ни возможности истолковывать обращенные им к Бургу слова в том смысле, что он считает методы изыскания, применяемые математиками, единственно верными и всегда применимыми. Когда он утверждает, что удачи и неудачи равно выпадают на долю благочести-

вых и нечестивых или что блага, за которыми гонится толпа, — *divitiae, honores, libidines* (богатство, почести, удовольствия), непостоянны и обманчивы, он, конечно, превосходно понимает, что для «обоснования» своих утверждений ему нет нужды делать вычитания или умножения, вычерчивать круги или треугольники. Если же он все же говорит, что математика должна дать нам *poenam veritatis*, то это обозначает только, что истины философии так же принудительны и неотвратимы в своей принудительности, как и истины математики. Стало быть — «лучшее» должно равняться по истинному. Так называемые эмпирические истины в этом отношении несколько не отличаются от истин априорных. И они навязываются человеку с неумолимой принудительностью. Конечно, наше знание находится еще на низкой ступени развития, и *cognitio intuitiva, tertium genus cognitionis* (интуитивное познание, третий род познания), является только идеалом человеческих достижений. Но это несколько не ослабляет и не уменьшает суверенных прав научного познания. «*In idealer Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben und über sich keine Autorität mehr haben könnte*»*. Последние слова принадлежат Гуссерлю, но являются почти дословным переводом приведенного мною отрывка из LXXVI письма Спинозы. И это не значит, что «лучшее» отдано в полную власть и распоряжение «истинного»! Геринг этого не замечает. Он, по-видимому, совершенно искренно спрашивает: «*warum also nicht ruhig zugeben, dass unter Umständen auch der wissenschaftliche Philosoph in religiöser Offenbarung, Erfahrung und Tradition die nötige Seelennahrung finden kann?*»* Почему не допустить? Да потому, что это значило бы уклониться от основного вопроса. И я опять повторю, что Гуссерль, творец основанной на самоочевидностях феноменологии, никогда не пойдет на предлагаемый Герингом компромисс, ибо это было бы для него равносильно отказу от поставленной им себе задачи. Чтобы не быть голословным, приведу еще одну цитату из Гуссерля: «*Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewusstseinsindex, der, an ein Urtheil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer bessern Welt zuruft: hier ist die Wahrheit, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht anzuweisen hätte*»*. Так отвечает Гуссерль на всякую попытку вмешаться в суждения, в суд разума. И, если традиция, церковная

или иная, частный «опыт» или то, что называют Откровенной Истиной, попытаются возвысить свой голос, разве он не потребует от них оправдательных документов, того, что он называет *Rechtstitel* и что римские юристы называли *justus titulus**? И разве не совершенно ясно, что на суде разума дело откровения должно считаться безнадежно проигранным? Может быть, не так ясно, но тоже несомненно, что задача Гуссерля, как и Спинозы, в том именно и заключается, чтоб окончательно выкорчевать из человеческого сознания остатки и пережитки веры в то, что кроме разума могут быть какие-либо иные закономерные источники познания. В этом он видит необходимое условие свободы исследования («*uns freien Geistern*» *). Это убеждение, конечно, не новое. Оно придумано не Гуссерлем и не Спинозой, а существует столько времени, сколько существует философия, ибо всегда философия хотела быть разумной философией и всегда разумное исследование считалось свободным исследованием. Откровение должно оправдаться пред разумом — иначе никто с ним считаться не будет. Даже сам Бог, если он хочет получить предикат бытия, должен обратиться за ним к разуму. И разум, быть может, ему этот предикат и пожалует, а может быть, и даже вернее всего, откажет.

III

Если признать, что в философии самое существенное уметь поставить вопрос — а это вряд ли кто станет оспаривать, — то становится совершенно ясным, что основная и огромная заслуга Гуссерля в том, что он имел смелость противопоставить философию мудрости. Философия должна быть и может быть строгой наукой, а строгая наука так же решительно отвергает мудрость, как и все виды релятивизма, тайного и открытого. Выражаясь языком Спинозы, философия хочет быть истинной, а не лучшей, а между «истинным» и «лучшим» нет никакой внутренней связи. Библейский Иов говорит: если бы мою горечь и мои страдания на весы положили, то они были бы тяжелее песка морского. Он думает, что есть такие весы, на которых можно взвешивать и страдания человеческие, и песок морской, и что бывают случаи, когда человеческие страдания перевешивают своей тяжестью морской

песок. Но Гуссерль, конечно, даже не станет обсуждать слова Иова: они явно «бессмысленны». Нет таких весов, на которых то, что испытывает человек, перевешивало бы тяжесть физических тел. То, что мы считаем *optimum* — важным, значительным, совершенно несоизмеримо с тем, что есть *verum*. Сколько бы ни сыпали на одну чашу весов человеческого «*optimum*», если на другой чаше весов есть хоть горсточка песку, она всегда перетянет. Это — основное и самое очевидное положение философии, которая хочет быть строгой наукой. И если вы спросите философа — откуда он это знает — он, вслед за Спинозой, ответит вам: *eodem modo ac tu scis, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis* (оттуда, откуда ты знаешь, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым), Иова же, который будет продолжать вопить, он резко оборвет: *non ridere, non lugere, neque detestari*. И не только Иову, но и тому, кого Hering называет *Logos-Messias*, когда он «возопил»: Господи, отчего ты меня покинул, — философ мог бы твердо заявить: *intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent... non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans**. Ответы, как видите, совершенно исчерпывающие. И Иов, и *Logos-Messias* поставлены на свое место: они должны преклониться пред истиной и умолкнуть. Если же они не умолкнут и будут продолжать вопить, их вопли философ будет исследовать с тем же равнодушием и спокойствием, с каким он исследует перпендикуляры, плоскости, круги... Так оно, собственно, и должно быть. Но так никогда не было — ни у Спинозы, уверявшего, что он считает свою философию истинной, а не лучшей, ни у других великих представителей человеческой мысли. Спиноза не сам изобрел свое *sub specie aeternitatis*. До него и после него все философы, даже те, которые, как Гуссерль, хотели, чтоб философия была строгой наукой, искали помощи и поддержки у мудрости, а мудрость во все века и у всех философов в большей или меньшей степени сводилась к тому, что Спиноза называет *sub specie aeternitatis*. Не случайно главное сочинение Спинозы называется «Этикой»: все его сочинения могли бы так называться. Смысл *ergo sub specie aeternitatis* — в том, чтоб проложить мост от *vera philosophia* к *philosophia optima*. Для него *cognitio intuitiva vel tertium genus cognitionis** есть не что

иное, как законченное *intelligere*. А *intelligere* вовсе не значит «понимать», а выработать в себе такое отношение к миру и жизни, при котором возможно добыть *acquiescentia animi* или *summum bonum* — о нем же мечтали всегда все философы.

Как же добывает Спиноза свое *summum bonum*, иначе говоря, каким образом *vera philosophia* превращается в *optima*? То, что называется *verum*, по нашей воле изменить нельзя: в этом Спиноза непоколебимо убежден — это диктуемая разумом принудительная истина. Нельзя сделать так, чтоб сумма углов в треугольнике равнялась трем прямым, чтоб удачи выпадали только на долю благочестивых, а неудачи на долю неблагочестивых, чтоб вещи и люди, к которым мы привязываемся, не становились добычей тления. Нельзя помочь и многострадальному Иову, нельзя тоже так сделать, чтоб последний и страшный вопль *Logos-Messias*'а не затерялся в бесконечных пространствах и т. д. Все это — истины самоочевидные, а стало быть, и непреоборимые. Так нам говорит разум, а разум наряду с собой не признает никакого авторитета. Но тут приходит на помощь мудрость. Она говорит нам: «*Mens ducente Ratione sub eadem specie aeternitatis seu necessitatis concipit eademque certitudine afficitur*»* (*Eth. IV, XII, Dem.*), что стремиться к невозможному — бессмыслица. Бороться с установленными разумом истинами — бесплодно. А раз нельзя бороться, то нужно покориться. Нужно постичь, что отдельное существо, будет ли оно Иовом или *Logos-Messias*, по установленному от вечности, непреодолимому закону заранее обречено на страдание и гибель. Стало быть, человек должен отречься от всего, что имеет самостное существование, — прежде всего от самого себя, — и обратить свои взоры к тому, что, не зная возникновения и начала, не знает тоже конца и гибели. Это и значит воспринимать жизнь *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Любить то, что не знает начала и не имеет конца (*amor erga rem aeternam*), значит любить Бога. В этом высшая цель и значение человека.

Так говорит мудрость Спинозы. Таким образом *vera philosophia* чудесно превращается у него в *philosophia optima*. Она учит, «*quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre: nimirum quia*

omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis» (каким образом мы должны относиться к дарам судьбы, т. е. к тому, что не в нашей власти, значит, к тому, что не вытекает из нашей природы; мы должны с равно спокойной душой принимать и удачи и неудачи: ибо все следует из декретов Бога с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника следует, что сумма его углов равняется двум прямым)*. Не знаю, нужно ли, после всего приведенного выше, еще распространяться о том, что Спинозизм никак нельзя отождествлять с натурализмом или даже с пантеизмом. Хотя Спиноза постоянно толкует о Deus sive Natura, но философия его выросла из чисто этического принципа, который он, с полным сознанием того, что он делает, отождествляет с принципом онтологическим: *per realitatem et perfectionem idem intelligo* * (Eth. II. Defin. VI). Историческое значение Спинозы — прежде всего в том, что он первый после долгой, более чем тысячелетней борьбы, которая с таким напряжением велась в течение средневековья, решился открыто стать на защиту древней, завещанной миру эллинами мудрости. Связывая Спинозу с греками, я не хочу оспаривать ни оригинальности, ни глубины, ни непосредственности его философии. Но идея отождествления совершенства с реальностью или, вернее, подмена идеи реальности идеей совершенства пришла к людям не от Спинозы, а от греков. Греки же учили, что мы должны считать безразличными, т. е. как бы не существующими, *res quae in nostra potestate non sunt**. Сократ торжественно возвестил: — «я не думаю, чтобы дурному человеку дано было вредить человеку хорошему», οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χειρὸς βλάπτεισθαι (Ap. 30 D). И на этом принципе держалась вся послесократовская философия. Отсюда и пошло совершенно неправильное мнение, что древняя философия ставила себе в гораздо большей степени практические, чем теоретические задания. Приведенные мною сейчас слова Сократа, которые так исчерпывающе характеризуют основное устремление эллинской мысли, никак нельзя понимать или истолковывать так, как их истолковывал Ксенофонт*. Для Сократа, который впервые эту мысль высказал, для Платона, который с такой настойчивостью развивал ее в своих диалогах, для стоиков и для Плотина, которые

ее проводили в своей жизни и в сочинениях, вопросы практического характера всегда отступали на второй план. И в самом деле, разве «истина», что худший не может повредить лучшему, — может в практической жизни для чего-нибудь пригодиться? Или разве мы вправе думать, что древние не видели, как Спиноза, что удачи и неудачи равно выпадают на долю благочестивых и неблагочестивых? Ни Сократа, ни Платона, ни даже Эпиктета или Марка Аврелия никак нельзя заподозрить в такой наивности. Знали они, слишком хорошо знали, что неудачи и удачи равно выпадают на долю нечестивых и благочестивых, знали и еще многое в этом роде и все-таки, вернее, именно потому утверждали, что дурной человек не может повредить хорошему. Только имея это в виду, можно понять связь спинозовской *sub specie aeternitatis* с его утверждением, что *res quae in nostra potestate non sunt... ex nostra natura non sequuntur**, а также почему и при каких условиях родилась среди греков отвергаемая Гуссерлем мудрость. Мудрость есть, правда, незаконное, но родное детище разума, плоть от его плоти, кость от его кости. Когда Анаксимандр, а за Анаксимандром Гераклит и элеаты под руководством разума открыли непостоянство и бренность всего существующего, человеческие души были отравлены вечной, никогда не прекращавшейся тоской и тревогой. Все течет, все изменяется, все проходит, ничего не остается: так учил видеть разум мир. Пока были живы олимпийские, правда, элементарные и не совсем совершенные боги, можно было надеяться, что они как-нибудь да выручат. Но боги хоть и медленно, но верно умирали, и при Сократе их приходилось защищать угрозами тяжких наказаний от критики и даже издевательств просвещенных людей. Сам Сократ был привлечен к ответу за непочитание богов.

И все-таки боги умерли — и человеку пришлось самому взять на себя их дело. Но как справиться с такой задачей? Боги сотворили видимый мир, видимых людей и т. п. Человеку не дано творить всего этого — это *res quae in nostra potestate non sunt*. Стало быть — раз человек стал на место богов, видимый мир, который сохранился и после смерти богов и не покорялся никому, так или иначе должен быть заменен другим миром. Самую глубокую и наиболее скрытую мысль Сократа выразили те, кого принято называть односторонними сократиками, — сто-

ики. Эпиктет говорит: ἀρχὴ φιλοσοφίας συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα (Diatr. II, 11). Кажется, ни у одного из философов вы не найдете такого откровенного признания: «начало философии есть сознание человеческой слабости и бессилия пред необходимостью» Но у того же Эпиктета вы читаете и следующее: «Вот жезл Меркурия. Прикоснись им к чему хочешь — все превратится в золото. Дай мне что хочешь — я из всего сделаю добро (ὃ θέλεις φέρε, κάγω αὐτὸ ἀγαθὸν ποιήσω). Дай болезни, нужду, смерть, дай позор, дай самый безнадежный судебный процесс, из всего выйдет польза, благодаря жезлу Меркурия» (Diatr. III, 20). Как произошло такое необыкновенное превращение? Человек чувствовал свое совершенное бессилие, полную невозможность бороться с необходимостью — и вдруг оказывается, что все что угодно, самое ничтожное и ненужное, он превращает в золото и самое страшное и отвратительное — в добро. Откуда взялся у слабого и жалкого человека волшебный жезл? Ответ мы получим, если спросим у Эпиктета, как он творит свои чудеса? Он не скроет, он все вам расскажет: у стоиков ведь тайн не было. «Ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ... Μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν» (Сущность добра в том, что от нас зависит... Единый путь к нему — презрение ко всему, что не в нашей власти. Ench. XIX). Если хотите овладеть жезлом Меркурия, вы должны научиться презирать все, что не во власти человека, ибо сущность добра — то, что во власти человека. Что от нас не зависит — относится к области ἀδιάφορα, безразличного и даже (это уже говорили платоники, менее откровенные, но еще более дерзновенные, чем стоики) совсем не существующего.

Думаю, теперь видно, что сделали разум и рожденная разумом мудрость. Разум «увидел», что необходимость — непреодолима, т. е. что ему не дано овладеть созданным умершими богами миром. Мудрость, никогда с разумом не смевшая спорить, считавшая его началом всего (даже Плотин еще повторял: начало всего — разум) (ἀρχὴ οὖν λόγος), приняла все, что разум увидел, за самоочевидное. И тогда ей ничего больше не оставалось, как объявить, что добро и даже реальность есть только то, над чем разум властен, и отвергнуть как зло или как нереальное то, что разуму неподвластно. Таким образом, в древней фи-

лософии этика заняла место онтологии. И так оно остается до наших дней. В этом смысл Спинозовского *sub specie aeternitatis*, уводящего человека от того, что он называет *res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt**. В этом смысл и Гегелевского: *was wirklich ist, ist vernünftig**.

IV

Я, конечно, не могу здесь хотя бы и с относительной полнотой изложить историю того, как у греков выросло убеждение, что жизнь нужно рассматривать *sub specie aeternitatis* и что потому истинной реальностью должно почитаться то, что в нашей власти (*ἐφ' ἡμῖν*), а не то, что не в нашей власти. Скажу только еще раз, что уже Анаксимандр был в том убежден, что у Гераклита под его «все течет, ничего не остается» (*πάντα ῥεῖ οὐδὲν μένει*) скрывается та же мысль, что парменидовское «мышление и бытие одно и то же» (*αὐτὸ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν*) говорит о том же, и, стало быть, началом греческой философии действительно было сознание человеческой слабости и бессилие пред необходимостью (*συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα*). Древние философы спорили обо всем, но в одном они были непоколебимо убеждены: в мире есть непреоборимая необходимость, которая полагает пределы возможного и невозможного для человека и которая, после исчезновения богов, является высшим и последним принципом вселенной. Для разума это представлялось столь самоочевидным и несомненным, что тут двух мнений быть не могло. Больше того, казалось, что на этой самоочевидности держится самая возможность мышления. Если нет неизменного порядка — как мыслить? Как спрашивать, отвечать, доказывать, убеждать? У греков, как и у нас, самые глубокие и смелые философы все же оставались наивными реалистами в своих методологических приемах и исходили из предположения, что истина есть *adaequatio rei et intellectus**. Знаменитое аристотелевское определение (*Met.* 1011 b 15): «говорить, что есть, о том, что — есть, и говорить, что нет, о том, чего нет, значит утверждать истину, говорить же, что есть, о том, чего нет, и нет о том, что есть, значит утверждать ложь»*, — это определение жило в душах древних, как оно живо и в наших душах, несмотря на то, что теории познания столько раз доказывали его

несостоятельность. Но для нужд здравого смысла и для нужд научного исследования оно совершенно достаточно. Тела от теплоты расширяются, от холода сжимаются: и кузнец, которому нужно насадить шину на колесо, и ученый физик, который развивает мудреную теорию теплоты, равно почитают истинным это утверждение, так как оно построено по правилу Аристотеля. Даже при самых сложных научных спорах — Коперника с Птоломеем, Эйнштейна с Ньютоном, Лобачевского с Эвклидом — оно сохраняет свою силу. Поэтому, о чем бы ученые ни спорили, им никогда и на ум не приходит поставить вопрос: что такое истина? Заранее уверены, что знают, что такое истина, и что все, Птоломей и Коперник, Эйнштейн и Ньютон, кузнец и плотник, когда ищут истины, ищут одного и того же, так что в этом отношении ученый и здравомыслящий обыватель ничем друг от друга не отличаются. Это положение унаследовано от науки и здравого смысла и философией. Философы тоже спорят и доказывают, стало быть, исходят из предпосылки, что наши суждения имеют как бы готовый образец, по которому, если они хотят быть истинными, они должны равняться. Не может быть, чтобы тела и сжимались, и расширялись от тепла, чтобы удельный вес ртути был и больше, и меньше воды, чтобы скорость света была предельной скоростью и чтобы были скорости больше 300 000 километров в секунду. Над всем царит закон противоречия, для которого Аристотель тоже нашел превосходную формулировку и который он провозгласил непоколебимейшим началом. Но вот поразительный факт: до Аристотеля, который нам объяснил, что такое истина, и эту истину поставил под охрану всемогущего закона противоречия, дошли слухи, что один из величайших философов древности — Гераклит, закона противоречия не признавал. По-видимому, Гераклит все-таки очень тревожил Аристотеля — несмотря на всю его уверенность. В своей «Метафизике» он два раза возвращается к этому. В первый раз он ограничивается только насмешливым замечанием: нет необходимости, чтобы человек думал то, что он говорит (οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν) (Met. 1005 b 25). Во второй раз (1062a 34)* он повторяет почти то же: Гераклит сам не понимает, что говорит. Но это ему кажется недостаточным, и он приводит еще возражение. Возражение совершенно

неприемлемое, так как оно заключает в себе *petitio principii*, т. е. исходит из предположения, что Гераклит в законе противоречия не усомнился. Выходит, что в обоих случаях Аристотель только одно может ответить Гераклиту: то, что он говорит, не есть то, что он думает.

Другой пример — из «Этики» Аристотеля. Речь идет о тех, которые утверждают, что для *εὐδαιμονία** так называемые внешние блага совершенно не нужны и что можно быть счастливым в фаларийском быке. И тут Аристотель заявляет: тот, кто такое утверждает, вольно или невольно говорит вздор (*ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν*) (Eth. N. 1153 b 21)*.

Как известно, многие философы древности и до, и после Аристотеля не только утверждали, что можно и в фаларийском быке быть счастливым, но такое утверждение делали краеугольным камнем своей этики. Даже Эпикур, которому, казалось бы, совсем не к лицу дразнить человеческий разум, не остановился пред этим «парадоксом». Аристотель Эпикуру, как и Гераклиту, мог не возразить, а ответить лишь: болтаешь вздор (*οὐδὲν λέγεις*).

Спрашивается: можно ли отделаться от Гераклита и Эпикура аристотелевским ответом? Между прочим, Эпикур проявляет не меньшую парадоксальность еще в одном случае. Он ведь «допускал», что атомы — правда, только один раз очень давно и то чуть-чуть — отклонились в своем движении от естественного направления. Если бы такое «допущение» привести на суд Аристотеля, что бы он сказал? Ведь *доказательство* опять не нашлось бы. Никого при том не было, когда в бесконечно отдаленном прошлом атомы разрешили себе своевольно уклониться от общих законов движения. Аристотелю оставалось бы, значит, снова обратиться к своему «болтают вздор», т. е. рассердиться и выбраться. И ведь ему довольно часто приходилось прибегать к такой «аргументации». О самом Платоне он писал (и не раз, Met. 991a 21 и др.*) — «пустые разговоры и поэтические метафоры» (*κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς*) Или, когда ему очень надоедали возражениями, он заявлял (Met. 1006a 6): «не знать, когда можно и когда нельзя требовать доказательств, — есть признак невоспитанности» (*ἀπαιδευσία*). Я думаю, что, если бы лишить Аристотеля права так аргументировать — его философия потеряла бы в значительной степени свою законченность и убеди-

тельность. Если, скажем, допустить, что фаларийского быка никак нельзя обходить, когда строишь этику, или что нельзя просто отмахнуться от Гераклитовых сомнений в суверенных правах закона противоречия, когда строишь теорию познания? Или что идея середины, выношенная и взлелеянная Аристотелем, идея, которой он, точно китайской стеной, обвел мироздание, — вовсе не так уже соблазнительна и прекрасна, чтоб зачаровать всякого, кто на нее взглянет?

Между тем, как избавиться от фаларийского быка и всего прочего, что встречается на пути философа, если вы решитесь воздержаться от сердитых окриков и не противопоставите всем, кто слишком часто вспоминает о таких вещах, моральное негодование? Мало того, что противопоставить моральное негодование: чтобы «подавить» такие вопросы, чтобы на такие вопросы ответить, нужно решиться на то, на что решился Сократ, а за ним и все древние философы, не исключая Эпикура. Нужно решиться, что мораль дает *summum bonum*, что она есть источник живой и мертвой воды, что у нее и только у нее человек может найти последнее прибежище. Сократ так, говорю, и сделал. И в этом смысл его утверждения, что дурной человек никогда не может повредить хорошему. Ни Анит и Мелит со всеми афинянами, ни свирепый, хоть и могущественный тиран не страшен тому, кто приобщился открытым мудростью тайн добродетели. Над добродетелью никто не властен. И мораль, от которой пошли все добродетели, стала, волей Сократа, творческим началом. Через нее древние философы добывали *summum bonum*, которого они не нашли в мире, доставшемся им по наследству от умерших богов. В мире богов было хорошее и дурное, которое выпадало, когда случится и как случится, на долю смертных. Человек, придававший значение хорошему и дурному, водившемуся в мире богов, ставил себя в совершенную зависимость от случая. Даже Эпикуру это казалось ужасным. Еще в большей степени тяготились этим Сократ, Платон, стоики и впоследствии нео-платоники. «Добро» не должно быть поставлено в зависимость от случая. Добро автономно — т. е. ни от кого ничего не берет, все само создает и все только дает. Как же мог Аристотель утверждать, что для хорошей жизни нужно еще что-то, что не находится в распоряжении добра? Или что добрый человек испугается фаларийского быка? Вы види-

те, что Аристотель слишком поторопился со своим приговором. О тех, которые принимали фаларийского быка, никак нельзя сказать «несут вздор» (οὐδὲν λέγουσιν). В их словах был глубокий, глубочайший смысл. Так и только так должно ставить этическую проблему. Этики нет, пока хорошему человеку приходится трепетать пред ужасами существования или ждать от слепой фортуны, как подаяния, жизненных благ. Этика с того и начинается, что учит людей видеть ничтожность всего земного — и того, что обычно почитается хорошим, и того, что обычно почитается дурным. Царский венец, слава Александра, богатства Креза, майский день, душистая сирень, восходящее солнце так же ничтожны и презренны, как и все прочее, quae in prostra potestate non sunt (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), что не в нашей власти. С другой стороны, неудачи и бедствия — малые и большие — нас не касаются. Болезни, бедность, уродство, смерть, гибель отечества не могут обеспокоить мудреца: summum bonum — по ту сторону хорошего и дурного. Оно определяется в терминах добра и зла, т. е. чего-то такого, что зависит уже не от природы, не от богов, которых нет, а только от самого человека. Древняя философия создала диалектику, которая умела отыскивать под тем, что имеет начало (γένεσις) и обречено на конец (φθора), под являющимся и исчезающим нечто такое, что никогда не начиналось и потому никогда не кончится. Она же изобрела и κάθαρσις — последнее слово греческой мудрости, — духовные упражнения, которые преображали не мир уже, а самого человека, возвышая его до сознания, что основная задача разумного существа — уметь отречься от своей самости, от самого себя, каким он непосредственно сознает себя, и превратиться в существо вообще, в существо идеальное. Пока это не сделано, пока живой человек не порвет связи с видимым миром, разум не освободится от невыносимого чувства бессилия пред необходимостью и философу, как и обывателю, не видать заветного жезла Меркурия.

Аристотель все это знал так же хорошо, как и Платон, как и платонизирующие стоики. Он знал, что, пока онтология не будет превращена в этику, философия, начавшая с сознания бессилия человека пред лицом необходимости, никогда не придет к сознанию своей силы. И если он все же обходил фаларийского быка и вообще старался держаться подальше от окраин бытия — то у него были на

то свои основания или, лучше сказать, им руководило верное, никогда не обманывающее практическое чутье умного человека. Он, конечно, доверял разуму и никак не мог быть причислен к *μισόλογοις* ам. Но ему был дан еще один великий дар — умеренности. О нем ведь говорили даже, что он был «умеренным до чрезмерности» (*μετρίος εἰς ὑπερβολήν*). Что-то в душе всегда ему нашептывало — может быть — кто знает? — и у него, как у Сократа, был свой демон, — что слишком последовательная и выдержанная мысль таит в себе величайшие опасности. Как и его предшественники, он любил духовные блага. Он был убежден тоже, что над человеком есть моральный закон, он всегда отстаивал и прославлял мудрость. Но он никогда не решался идти до конца за разумом и рожденной разумом мудростью — и всегда подозрительно относился к Платону. Последствия показали, что он не ошибался. Мы это сейчас увидим на примере последнего великого философа древности — Плотина.

V

Плотин — не только хронологически последний великий представитель древней философии: в Плотине древняя философия получает свое *завершение*. Я уже говорил, что у греков разум родил мудрость и что мудрость привела греческих философов к сознанию и убеждению, что настоящую действительность нужно искать не в оставшемся после умерших богов мире, а в мире идеальном, созданном наследовавшим права богов разумом. Греческая философия, философия разума неизбежно должна была прийти к подмене онтологии этикой. Раз богов нет — мир остается бесхозьяным, безначальным. Как жить в таком мире? В нем все неверно, все случайно, все преходяще. В нем нет правды, нет справедливости. Так учили древние, таким им открывался мир, когда они на него глядели глазами разума. Таким мир представлялся и Плотину. Поэтому вслед за своими предшественниками Плотин был поставлен в необходимость найти взамен этого мира — другой мир, который бы удовлетворял требованиям разума. В этом отношении Плотин идет по проложенным до него путям. И он всеми силами стремится доказать, что «видимый мир» есть мир лживый, мир призраков и небытия, а единственный истинный мир есть мир

моральный. И свою задачу он выполняет с поразительной настойчивостью и с несравненным мастерством. Он пользуется всеми достижениями древних: пифагорейцы, Гераклит, Парменид, Сократ, Платон, Аристотель, стоики — подготовили для него достаточно материала. Но он умел все, что было собрано за тысячу лет великими мыслителями Эллады, переплавить в единую систему, очарованию которой не могли противиться даже самые замечательные представители нарождавшегося христианства.

Исходная точка Плотина: *Арχή οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* — в начале разум и все разум (III, 2, 15). Разум есть законодатель, творец, он все делает, что хочет и как хочет. Разум есть одновременно источник и истины, и добра. Диалектика, в которой выражается деятельность разума, не только являет человеку истину, но также приносит ему добро. Таким образом, *vera philosophia* и *optima philosophia* сливаются воедино. *Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομέμενοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυναμένον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρίνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· Λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλλογον λόγου: Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφείξ ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ;* (I, 4, 2), т. е.: «Таким образом, хорошая жизнь принадлежит не тем, кто испытывают радости, а тому, кто может знать, что радости есть добро; и причина хорошей жизни — не в радостях, но в возможности судить, что радость есть добро; способность судить, значит, лучше, чем способность воспринимать; в первой логос или разум; и никогда неразумное не может быть лучше разумного. Как может разум, отрекшись от самого себя, признать что-либо ему противоположное за лучшее?»*

В приведенных словах заключается *in puse** все «учение» Плотина — в них же итог того, чему учили его предшественники. Разум (который он называет здесь — и это не обмолвка — *λόγος ἢ νοῦς**) ни за что не признает, что над ним есть что-то не такое, как он, и никогда не откажется от самого себя и от своих суверенных, державных прав. Ему дано — и только ему одному — судить о том, что есть истина и что есть добро. Истина — в том, что в видимом мире господствует закон тления, добро — в том, чтобы искать не того, чего человек хочет, а того, что

разум ему предпишет считать за лучшее. И высшее благо, *summum bonum*, то, что является целью εὖ ζῆν, не ἡδονή, ибо ἡδονή разуму не покорна, как и тот видимый мир, с которым всякие ἡδοναί связаны, а в способности *судить*, что ἡδονή есть τὸ ἀγαθόν. Чтобы было понятнее, что значит противопоставление τὸ κρῖνον и κατὰ πάθος*, приведу слова Плотина из I, 6, 4: «как прекрасно лицо справедливости и умеренности (σωφροσύνης) — прекраснее вечерней и утренней звезды»*. То же, в еще более сильных выражениях, он повторяет в VI, 6, 6, конец*. Разум своей властью решает, что справедливость и умеренность прекрасней вечерней и утренней звезды, и так как он никому своих прав — мы только что это слышали от Плотина — не уступит, то, стало быть, так навсегда и останется, и человек должен повиноваться, хотя бы непосредственно он находил, что вечерняя и утренняя звезда много прекраснее, чем такие земные все-таки добродетели, как справедливость и умеренность. Человек должен повиноваться... Или все же разрешается спросить: не превысил ли тут разум свои компетенции? Он властен и над умеренностью, и над справедливостью, ибо он их создал. Но вечернюю-то и утреннюю звезду не он создал! Дано ли ему право распоряжаться и судить там, где он творить бессилен?

Древняя философия превосходно чувствовала всю важность и значительность этого вопроса — и Плотин в большей степени, чем кто-либо другой, это знал. Оттого он и высказывает свое утверждение в такой категорической форме. Категоричность утверждения в таких случаях есть верный показатель, что сомнения еще не убиты. Конечно, Аристотель предпочел бы обойти этот вопрос, как он предпочитал не очень много разговаривать о фаларийском быке. И точно, ведь верховные права разума могут только в таком случае считаться обеспеченными, если все κατὰ πάθος будет целиком отданы в его распоряжение. Κατὰ πάθος — в фаларийском быке ужасно, κατὰ πάθος человек, даже такой, который ведет добродетельную жизнь, пожалуй, способен заглядеться на утреннюю звезду. Но философия требует от него, чтобы, прежде чем пугаться или радоваться, он пришел к разуму, который судит о том, что суждению подлежит, и судит по законам, полученным им от духа (ὅτι κρῖνει, ἃ κρῖνει, τοῖς ἐν αὐτῷ κανόνισιν, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει) (V, 4, 3)*, — и узнал от

него, будет ли то, что его привлекло, — добром и то, что оттолкнуло, — злом. Ибо только при таких условиях она может обещать ему великую хартию бедных земных вольностей, возвещенную древней мудростью и вновь подтвержденную Плотиним: ὀρθῶς λέγεται, οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ, οὐδ' αὖ τῷ φαυλῷ ἀγαθόν (III, 2, 6) — правильно говорят, что не может приключиться ничего дурного с хорошим и ничего хорошего не бывает с дурным человеком*. Мы знаем уже, что это считалось совершенно бесспорным: люди могут преодолеть проклятую случайность, которая царит в покинутом богами мире, только тогда, если все, что испытывается непосредственно (κατὰ πᾶθος), будет отвергнуто, и последнее слово будет предоставлено логосу, по решению которого все что угодно обращается в добро. Мы помним тоже, что начало философии есть сознание бессилия и как Эпиктет изобрел свой волшебный жезл. Стоики неустанно твердили: si vis tibi omnia subdicere, te subdice rationi. Nihil accidere bono viro mali potest... est enim omnibus externis potentior*. Плотин целиком воспринял в себя мудрость стоиков, но придал ей необычайное обаяние и как бы совсем новую глубину: в этом сказались его внутреннее сродство и конгенциальность с Платоном. В то время как даже Эпиктет и Марк Аврелий иной раз представляются нам только деревянными моралистами и проповедниками, в Плотине всегда слышится вдохновенный философ. И он говорит, конечно, в повелительной форме: γενέσθω σὴ πρῶτον θεοειδὲς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεὸν τε καὶ καλόν (I, 6, 9) — кто хочет видеть бога и красоту, сам должен вперед стать боговидным и прекрасным*, — но получается впечатление, что его императив как бы связан невидимыми нитями с последней тайной мироздания.

На самом деле Плотин гораздо ближе к стоицизму, чем это кажется. Под его суждениями, что добродетели прекрасней светил небесных, как и под только что приведенными словами, кроется все то же роковое сознание бессилия, которое преследовало еще Сократа и в котором откровенно признался Эпиктет. И это сознание, внушенное человеку разумом, открывшим в мире рождение и смерть, принуждает Плотина ставить мир моральный над миром реальным, подменять онтологию этикой. Непосредственные впечатления он считает первородным грехом: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς (ταῖς ψυχαῖς) τοῦ κακοῦ ἢ

τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης, καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, начало зла — дерзновение и рождение, и первое отделение, и желание (душ) принадлежать самим себе (V, 1, 1)*. Соответственно этому катарсис, т. е. моральное совершенствование, становится методом искания истины, путем к истине. Катарсис же состоит в том (III, 6, 5), чтобы изолировать душу, не давать ей привязываться к другим вещам, не давать ей даже глядеть на них*. Отсюда ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις, — совсем как у Эпиктета, презрение к так называемым телесным благам (I, 4, 14)*. Все вообще, что не во власти человека, есть только призрачное, воображаемое бытие. «И здесь (т. е. в жизни), как в театре, это не внутренний человек, а тень его, внешний человек, предается жалобам, вопит» (οἰμῶζει καὶ ὀδύρεται, III, 2, 15)*. Мудрость, как видите, все время идет рука об руку с разумом. Разум, исходя из самоочевидных истин (I, 3, 5, νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς), решает, что он может и чего он не может или, как он предпочитает выразиться, что возможно и что невозможно*. Мудрость же, убежденная, что никоим образом неразумное не может быть лучше разумного (κρεῖττον τῷ λόγῳ, οὐδαμοῦ ἄλογον), возможное для разума называет добром, невозможное для него — злом или, еще того больше (это уже у Плотина — стоики на такое не отваживались), возможное для разума — истинной реальностью, невозможное для разума — призраком и иллюзией. Умершие боги унесли с собой тайну созданного ими мира, разум не в силах разгадать, как мир был создан, и не может овладеть им, и мудрость объявляет этот мир несуществующим. У человека в глубине души сохранилась, даже и после смерти богов, неистребимая любовь к сотворенному ими — мудрость собирает все свои силы и ополчается против ἡδονῆς и κατὰ πᾶθος: так окрестила она любовь человека к божьему миру. Она требует, чтобы люди глядели на мир глазами разума, чтобы они ценили не то, к чему их влечет, ненавидели не то, что им противно, чтобы они вообще не любили и ненавидели, а только «судили» — судили по преподанным ею, готовым, для всех равным правилам и только о том, что есть «добро» и что есть «зло». Поэтому она называет «внешним человеком» того, кто «вопит, предается жалобам» (Спиноза потом говорил non ridere, non lugere, neque detestari). Поэтому-то она объявляет отдельного чело-

века в его отдельности — не только призрачным, но незаконно, греховно вырвавшимся к бытию и в его появлении видит τόλμα — нечестивое дерзновение. Соответственно тому свою задачу она полагает в том, чтоб вытолкать из бытия этого дерзновенного пришельца, вогнать его обратно в то общее бытие, из которого он самовольно ушел. В этом, и только в этом, всегда была задача мудрости: смирить непокорного человека.

Таким образом, мудрость оказывается только другим названием для морали. Мудрость требует и повелевает так же, как и мораль. Ее последнее желание — переделать, преобразить и мир, и человека. Но с миром она сладить не может, с человеком же легче справиться. Человека можно привести к повиновению, можно угрозами и соблазнами убедить его, что высшая добродетель — есть смирение, что всякое дерзновение — нечестиво, что самостоятельное бытие — есть грех и преступление, что он должен помышлять не о себе, а о «целом», любить не утреннюю и вечернюю звезду, а умеренность и называть разум божественным даже тогда, когда убивают сыновей, бесчестят дочерей, разрушают отечество — а он, этот божественный разум, который похвалялся, что может все что хочет, ограничивается рассуждениями на тему, что тут терпит только «внешний человек» и только внешний человек вопит: «Господи, отчего Ты меня покинул!» И когда, на самом деле или только в воображении, разум при помощи морали заставит умолкнуть «отдельного человека» — только тогда философия достигает своей последней цели: онтология, учение о действительно существующем, превращается в этику и мудрец становится неограниченным повелителем над вселенной.

VI

Плотин, с необычайной силой своего колоссального ума и обаятельного дарования, в последний раз вызвал к жизни все лучшее, все наиболее замечательное, что создал в течение тысячи лет эллинский дух. Он не отступал перед самыми трудными и мучительными загадками бытия. Когда читаешь его Эннеады, эти наскоро написанные, ни разу им не перечитанные, но такие вдохновенные страницы, — кажется, что разум, на который возлагали греки свои упования, блестяще оправдал все ожидания,

что точно действительно существует мир, созданный не умершими богами, а всегда жившим и теперь живущим разумом, что философия, превративши онтологию в этику, разрешила все тайны существования и что *sub specie aeternitatis*, открывшейся грекам, не жаль даже умерших естественной смертью богов, как не жаль и погибающих во славу мудрости людей. Кажется, что в последнем великом философе древности разум еще раз вспыхнул новым, почти невиданным до того, ярким и ослепительным светом и утвердил свое царство во вселенной *in saecula saeculorum* и никогда уже не уступит своего места кому бы то ни было. Разум властвует — все должно покоряться. Всякое неповиновение разуму есть возмутительное, ничем не оправдываемое, навсегда преданное проклятию *τόλμα* (дерзновение).

Так «учил» Плотин, учил себя и других. Учил мыслить, учил жить — учил, я бы сказал, — «быть»: быть таким, каким того хотел разум с его самоочевидными началами. Но, пока он учил, пока он сам себя слушал и другие его слушали, упиваясь нектаром его слов, где-то, в невидимых тайниках его собственной души, накапливались и росли какие-то новые чувства или предчувствия, созревала какая-то могучая сила, которой суждено было взорвать и опрокинуть с таким трудом и старанием возведенный Плотинем великолепный алтарь мудрости. Нечестивая *τόλμα*, которую Плотин как будто окончательно истребил и вырвал не только из самого себя, но и из мироздания, оказалась живучей, чем это можно было предполагать. И человеческое я, прорвавшись сквозь запретный и презренный *genesis* к бытию, — оно тоже оказалось далеко не таким сговорчивым и кротким — даже пред лицом «самоочевидных начал». Плотин *вдруг* начинает испытывать иго разума — его же он называл всегда благим и радостным — как нечто совершенно нестерпимое. Прежде он был убежден, как и Платон, что величайшее несчастье — стать *misologos*'ом. Он повторял вслед за стоиками, что отдельному человеку нельзя и не должно думать о себе. Нужно глядеть на общее, а не на «отдельное». Ибо разум может осуществить свои высокие цели только в том случае, если все «отдельное» будет безмолвно и безропотно, *as cadaver* *, исполнять все, что от него потребуются. Прикажет разум, это «отдельное» будет петь веселые песни, когда на его глазах бесчестят дочерей, убивают сы-

новой, разрушают родину. Сыновья, дочери, родина — все это имеет начало, а, стало быть, как разуму доподлинно известно, имеет и конец: τοῦτ' ἔστι τὸ φθεῖρεσθαι, ὡ καὶ τὸ πᾶσχειν) (III, 6, 8)*. Прикажет разум, оно отвернется от утренней и вечерней звезды и молитвенно преклонит колени пред такими скромными рукотворными добродетелями, как умеренность и справедливость. Разум, вернее, рожденная разумом мудрость, в покорности видит сущность и основу бытия и совершенно не выносит «самости», какой бы то ни было самостоятельности и независимости. Плотин, унаследовавший и впитавший в себя веру древних, что настоящая жизнь, настоящее благо возможны лишь в атмосфере идеальной, ничем не нарушаемой согласованности и гармонии, и по этой вере живший, «вдруг» начинает чувствовать, что он точно задыхается, что дальше так жить нельзя. Можно и должно было покоряться разуму, пока он умел ограничить свои требования и не пытался пройти в начала (ἀρχαί), в источники, в корни всего (πηγαί, ῥιζώματα πάντων). Полезный и нужный как орудие в руках человека, на месте законодателя и царя вселенной он становится страшной угрозой всему одушевленному. Но дело было сделано. Вся греческая философия, вплоть до самого Плотина, тысячу лет подряд из сил выбивалась, чтобы закрепить за разумом престол. Разум сидит прочно и добровольно не уйдет, ни за что не уйдет. И меньше всего он расположен уступить права свои столь ненавистой ему человеческой «душе». Как свалить его? Как бороться с ним? Убеждениями, доказательствами? Вперед ясно: все убеждения, все доказательства на стороне разума. Сам Плотин так тщательно собрал все, что в защиту разума накопили его предшественники, и от себя немало придумал. Он твердо знает, что, если начать спорить с разумом, будешь наверное разбит. И все-таки он возвещает: ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται (I, 6, 7)*. Не спор — а борьба. Нужно найти не доказательства, которых нет, а новые слова заклинания (VI, 8, 18)*, чтобы проснуться от самоочевидности, чтоб расколдовать наваянные разумом чары. Вот как он сам об этом рассказывает: «часто, просыпаясь к самому себе (ἐγείρομενος εἰς ἑμαυτόν) из тела, освобождаясь от всего внешнего и сосредоточившись на себе самом, я вижу необычайную красоту и тогда твердо убеждаюсь, что я предназначен для чего-то высшего (τῆς κρείττονος

μοίρας εἶναι). И тогда начинается для меня лучшая жизнь, я сливаюсь с божеством и, погрузившись в него, обретаю силу возвыситься над всем разумно-постижимым» (IV, 8, 1)*. Если бы Плотин предстал с этими словами на суд разума, разум не то что осудил, но испепелил бы его. Тут все признаки *laesio majestatis** — и прежде всего та нечестивая «толма», на истребление которой греческая философия положила свои лучшие силы. Как может смертный позволить себе даже мечтать о таком высоком уделе: слиться с богом и вознестись над тем, что создано разумом (νοῦς)? И что это за «проснуться к самому себе»? Разве это не значит придавать значение тому, что имеет начало (γένεσις) и обречено на тление (φθορά), и это обреченное на гибель брать вопреки всем освященным старинной традициям под защиту и охрану чего-то «по своему роду совсем иного, чем разум»? И, наконец, пробуждение (ἐγρήγορις): в этом слове ведь скрывается то, что для разума совершенно нестерпимо, — внутреннее противоречие. Всегда, значит, душа спит, и вся ее разумная деятельность проходит как бы во сне. И, чтоб приобщиться к действительности, нужно сперва пробудиться, нужно, чтоб с человеком произошло что-то, что совершенно *pop sequitur ex natura sua**, и потому явно невозможное. Бесспорно, что пред судом разума слова Плотина были бы признаны преступными, что Аристотель сказал бы о них свое «болтают вздор» (οὐδὲν λέγουσιν) или что-нибудь еще похуже. И тоже бесспорно, что Плотин хорошо знает, какой прием оказал бы Аристотель его словам. Но судом Аристотеля он озабочен, пока спит. Как только он проснется (правда, это бывает не часто, как он утверждает, а редко, очень редко), ничьи суды и никакие приговоры его больше не тревожат. Наоборот, его охватывает высшая радость, на какую только он способен, при мысли, что разум остался где-то далеко внизу и что ни его «суд», ни его «правила» ни на что более не нужны. Правда, разум тоже сразу не сдаётся и отчаянно пытается вернуть свои права, подчинить себе открывшуюся Плотину после пробуждения новую действительность. Он продолжает твердить, что удел людей покорность и смирение, что «добро» — только то, что во власти человека. Но так пленявшие когда-то Плотина гимны смирению теперь кажутся ему скучными и невыносимо постылыми, кошунственными. Он прошел строгую школу смирения и вынес из нее

непримиримую ненависть ко всему, чему его учили. Мысль, что люди должны довольствоваться тем, что в их власти, и в этом довольстве видеть смысл жизни, кажется ему тяжким, мучительным кошмаром. Нужно проснуться, во что бы то ни стало проснуться, вырваться из заколдованного царства добра, в котором древняя мудрость полагала истинную реальность. Ведь как раз среди *res fortunae, sive quae in prostra potestate non sunt**, в том, что не в нашей власти, там, где утренняя и вечерняя звезда, там и только там живет самое главное, единое на потребу — в нем же одном и есть истинная действительность. Вот почему Плотин пришел в такое бешенство, ознакомившись с учением гностиков, которые, поверивши разуму и мудрости, решили навсегда уйти из не созданного ими мира. Им овладевает почти мистический ужас при воспоминании, что сам он был на волосок от того, к чему пришли гностики. В негодовании он, всегда столь спокойный и ровный, не говорит, а неистово вопит: «презирать мир и богов и все, что есть в мире прекрасного, не значит быть хорошим человеком» (II, 9, 16)*, точно он сам, вслед за Эпиктетом, не проповедовал презрение к так называемым телесным благам и что добродетели человеческие прекраснее светил небесных. Плотин обычно не вспоминает и не сопоставляет того, чему он учил, с тем, что ему открылось после пробуждения. Ибо если сопоставлять — то придется оправдываться, доказывать. А доказательств у него нет, и оправдываться он не умеет. Или иначе: главная прерогатива его высокого удела (*κρείττονος μοίρας*) не в том ли, что ему больше ни пред кем оправдываться не нужно? Оправдания и доказательства нужны в царстве разума. А здесь, в тех областях, куда теперь попал Плотин, какие здесь «критерии истины»? Плотин такого вопроса не ставит. Плотин, в силу присвоенной им себе власти, запрещает вообще разуму спрашивать и на все его вопросы коротко отвечает: не твое дело, не твоя власть. Кто еще не разучился спрашивать, кто, прежде чем двинуться с места, наводит справки, разузнает, оглядывается — тот еще не проснулся. Тому нужно еще пройти через ту школу смирения, через школу мудрости, через которую прошел сам Плотин, чтобы на своем опыте узнать, чего стоит та действительность, где принимается только то, что в нашей власти, где человеческое «добро» заменяет настоящую жизнь. Ужас пред таким опустошен-

ным миром приводит к «пробуждению» и дает смелость, пренебрегая всеми доказательствами и очевидностями, так разговаривать с разумом, как разговаривал Плотин.

Роли переменялись: не Плотин ходит к разуму спрашивать, что хорошо, что дурно, что истинно, что ложно, что есть, чего нет, что возможно, что невозможно, — разум подобострастно глядит на Плотина, чтобы вымолить хоть малую долю своих прежних прав. Но Плотин неумолим. Домогательства разума остаются без ответа, ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τοῦτου λεγόμενα (VI, 8, 11, конец) — только в отрицательных выражениях можно говорить о «Нем»*. Так борется Плотин с разумом. И как теперь истина разума может «принудить» Плотина — раз он почуял, что он сам κρείττονος μοίρας? Что бы разум ни говорил — он слышит один ответ: нет. Разум пробует соблазнить его старыми словами: прекрасный, добрый, сущность, бытие (καλός, ἀγαθός, οὐσία, εἶναι) — словами, которые всегда производили неотразимое впечатление. Плотин их почти не слышит и, точно отмахиваясь от назойливых приставаний, произносит свои «сверхпрекрасный», «сверхдобрый» (ὑπέρκαλος, ὑπεράγαθος) и т. д. Разум вспоминает о науке, которую Плотин сам так чтит, — но Плотин давно уже успел δραμεῖν ὑπὲρ ἐπιστήμην — уйти, возвыситься над знанием (VI, 9, 4)* — для него уже λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος — наука есть разум, разум же множественность* (Ib. Смотри также V, 8, 11*). Разум ссылается, наконец, на необходимость, которой никому не дано преодолеть. Но Плотину необходимость не страшна: необходимость тоже «пришла после». Какое бы определение разум ни предлагал — Плотин все отвергает. «Оно воистину неизреченно». Что бы ты ни сказал, скажешь непременно частное. Но то, что ἐπέκεινα πάντων, ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ (над всем, над столь чтимым разумом), что от всех отделено, не имеет иного истинного имени, чем что-то иное и ничто из всего (V, 3, 13). Ты должен все сбросить с себя (ἄφελε πάντα) (ib. 17). Чтобы постигнуть истинную реальность (III, 8, 9) — «разум должен как бы отступить назад» (δεῖ τὸν νοῦν οἷν εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν). «Откуда лучшее у Бога (τὸ τίμιον)? От мышления или от него самого? Если от разума, то, стало быть, Он сам ничего не значит или мало значит, если же от него самого, то, стало быть, Он до всякого мышления совершенен, и не мышление

его делает совершенным» (VI, 7, 37)*. На наших глазах происходит нечто казавшееся совершенно невозможным. «Проснувшийся» Плотин свалил разум, о котором и он сам, и все до него думали, что он непреодолим. И именно свалил, т. е. одолел его, перенес борьбу в какую-то новую плоскость, которая для нас как бы совсем и не существовала. Разумные, для всех очевидные доказательства потеряли власть над ним. Он точно расколдовал мир и людей от навеянных сверхъестественными силами чар. «Там не потому, что должно быть, оттого и желают, а потому, что он такой (οὐ διότι ἐχρήν), как существует, он прекрасен: это как бы заключение, выведенное не из предпосылок, ибо там вещи не являются в результате изысканий и выводов: и заключения, и доказательства, и выводы — все это последующие вещи» (ὑστερα γάρ τὰ ταῦτα πάντα, καὶ λόγος, καὶ ἀπόδειξις, καὶ πίστις) (V, 8, 7)*. Плотин говорит такое — а разум безмолвствует: он бессилен и не знает, что ответить. Чувствует, что, что бы он ни сказал, слова его не произведут уже никакого впечатления. То, что творит Единое, — над разумом. Действительно существующее не «выводится» из предпосылок, а приходит, когда ему вздумается и как ему вздумается. Для Плотина, который оставил под собою разум, мир представляется уже совсем иным, чем прежде. Он рассказывает нам о своих переживаниях в загадочных, необычных словах. Да он и сам не сразу привык жить и дышать в этой атмосфере вечно необоснованного. Душа добровольно не решится оторваться от почвы. Она стремится назад — ей «страшно, что она вступает в область ничто» (φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχη) (VI, 9, 3)*. И все-таки, в конце концов, она «бросает всякие познания... и, точно несомая волной духа и поднятая ее валом, она *вдруг* (ἐξαίφνης) прозревает, сама не зная как» (VI, 7, 36)*. Последнее, наиболее реальное, наиболее нужное не встречается на тех путях, которые могут быть нами посредством заключений угаданы. «Тότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ — тогда только должно верить, что мы Его увидели, когда душа *внезапно* узрит свет» (V, 3, 17)*. Разум вел по путям, которые заранее можно было узнавать, и привел Плотина к мудрости. Плотин бежал от мудрости, бежал от разума. И пришел к ни на чем не основанному, беспочвенному «вдруг». И это «вдруг» вместе со всем, что от этого «вдруг» показалось ему таким желанным, так дивно прекрасным сравни-

тельно с мудростью и с тем, что мудрость ему давала! Зачем почва тому, кто не нуждается в поддержке? Зачем предвидение, предпосылки тому, кто приблизился к Богу? Для разума истина была связана навеки с идеей необходимости, с идеей определенного принудительного, неизменного порядка. Разум боялся неожиданностей, боялся свободы и «вдруг» — и имел все основания бояться. Плотин это уже знает: разум дерзнул отречься от Бога (VI, 9, 5)* и, запугав человека выдуманскими ужасами хаоса и иными угрозами, отвратил его от той истинной действительности, которая создана благостным и неистощимо творческим Вдруг. Доверившись разуму, человек в плодах разума стал видеть свое *summum bonum*, ценить только то, что *ex sua potestate**, и забыл о дарах, которые были ему ниспосланы свыше. Пробуждение от наваждения пришло от того же «вдруг» и так же внезапно, как приходит все, что есть лучшего в жизни.

VII

Целлер, единственный, кажется, из тех, кто говорил о Плотине, решился сказать о нем, что его философия порывает с традициями эллинства — и что «dem Philosophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen» (III², 482)*. Но Целлер, по-видимому, не заметил, какое роковое признание скрывается в его словах. Значит, можно доверять, а можно и не доверять мышлению? Значит, разум тоже должен еще оправдаться, предъявить свой *Rechtstitel*, свой *justus titulus*? Гуссерль говорит: «wir werden uns nicht zu der Überzeugung entschliessen, es sei psychologisch möglich, was logisch und geometrisch widersinnig ist» (Log. Unt. II. 215)*. А меж тем именно то, что логически — нелепо, оказалось, как видно из примера Плотина, психологически, т. е. реально, возможным. Об этом добросовестный Целлер и свидетельствует. Иначе говоря, пределы возможного и невозможного устанавливаются не разумом. Над разумом есть судья и законодатель — и философия, раз она ищет *ρίζωματα πάντων* (корней всего), никак не может оставаться разумной философией — она должна быть *ἐπέκεινα νοῦ καί νοήσεως**. Но как уйти от разума и его власти, как добраться до истинных источников бытия?

Мы помним, что «уйти» от разума Плотин не мог. Ему пришлось δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην, взлететь над знанием, покинуть ту почву, к которой разум нас приковывает. На рассуждениях и доказательствах не «взлетишь». Все, что хочет быть «выводом из посылок», мешает взлету. Нужно что-то другое, что-то совсем иного порядка, чем доказательства и лежащие в основе доказательств самоочевидности. Нужно ни с чем не сообразующееся, никого не спрашивающее, не оглядывающееся назад дерзновение. Только такое дерзновение, только неизвестно откуда пришедшая вера в себя и свое высшее назначение (me praestantioris sortis esse*), вера, пришедшая на смену привитому мудростью смирению, дала Плотину смелость и силы начать свою последнюю и великую борьбу (ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος) с тысячелетней традицией философии. Пока его запуганное, загнипнотизированное, почти парализованное мудростью Я в самоотречении видело свой высший идеал и, чтоб удостоиться похвалы мудрости, подавляло в себе все живые порывы — не плакало, не смеялось, не проклинали, — разум и разумные истины казались вечными и непреодолимыми. Но наступило пробуждение, рассеялись навеянные сном чары — и человек заговорил свободно и властно. Плотин не то что потерял доверие к разуму — он превратил разум в своего слугу и раба.

Истина лежит по ту сторону разума и мышления — это не разрыв с древней философией, как говорил Целлер, это — вызов ей. Это значит, что действительно существующее отнюдь не определяется самоочевидностями разума, что оно ничем не определяется, что оно само все определяет. Область истинно существующего — есть область безграничной свободы, не «разумной» свободы, навязываемой людьми даже Богу, а безграничной, складывающейся из тех своевольных «вдруг», которые у Плотина пришли на смену прежних «по необходимости» (ἐξ ἀνάγκης). Когда разум, по требованию Плотина, «отступил назад», открылось, что истинное бытие — не в том, что «в нашей власти», т. е. не в «добре», а в том, что находится за пределами наших возможностей и что утренняя и вечерняя звезда прекрасней умеренности и справедливости. А может быть, или вернее всего, произошло обратное: когда Плотин почувствовал, что созданное нами имеет только условную и относительную ценность, а главная, на-

стоящая ценность — она же и есть истинная реальность — в том, что не нами создано, — тогда наступило «пробуждение»; он постиг, что в возвышенном *sub specie aeternitatis* таились основная ложь и роковое заблуждение человечества. Отрекшись от мудрости, он оторвался от почвы, за которую все так судорожно цепляются. Зачем почва тому, у кого выросли крылья?

Плотин утратил доверие к разуму, т. е. к *philosophia vera*, к принудительной, принуждающей истине, увидел в разуме, дерзнувшем отречься от Единого, начало зла, возвестил, что душам предстоит великая и последняя борьба. Может ли философия остаться в стороне от этой борьбы, может она по-прежнему искать убежище под сенью морали и успокаиваться на традиционном *sub specie aeternitatis*? Так делали, так делают и сейчас. Гуссерль прав: вместо философии нам предлагают мудрость. Даже Гегель, для которого как будто ничего, кроме объективной истины, не существовало, видел в морали начало философии. Вот что пишет он в своей логике — она же онтология: «Die Zurückweisung vom besonderen endlichen Seyn zum Seyn als solchem ist wie als die erste theoretische so auch sogar praktische Forderung anzusehen... Der Mensch sich zu dieser abstrakten Allgemeinheit erheben soll, in welcher es ihm... gleichgültig sey, ob er sey oder nicht sey, d. i. im endlichen Leben sey oder nicht (denn ein Zustand, bestimmtes Seyn ist gemeint) u. s. w. — selbst, si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae»*. Это значит: прежде мораль, после философия. Чтоб «мыслить», нужно отречься от себя, от своего живого существа. Едва ли после всего вышесказанного нужно пояснять, что истина, которая приходит после морали, есть истина не перводанная, а производная, вторичная. Если философ начинает с императива: *der Mensch sich zu dieser abstrakten Allgemeinheit erheben soll**, — он кончит тем, что подменит онтологию этикой. Вся философия XIX столетия исходила из спинозовского *sub specie aeternitatis* или гегелевского *der Mensch sich erheben soll*. Откликом на это было явление Нитше в Германии и Достоевского в России. Нитше возвестил или, если хотите, тоже «возопил» свое «по ту сторону добра и зла» и «мораль господ». Когда ему удалось стряхнуть с себя гегеле-спинозовское «человек должен», он, как и Плотин, утратил доверие к разуму, т. е. понял, что философу за своими истинами никак нельзя идти в те

места, где математик узнает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Он увидел, что наши синтетические суждения a priori, т. е. те, которые принято считать навеки незыблемыми, есть наиболее ложные суждения. И он бежал, бежал без оглядки от даров разума, точно во исполнение завета Плотина: «бежим в любезное отечество» (I, 6, 8)*. Бежал он даже от современного христианства, которое, чтобы жить в ладу с разумом, добровольно превратилось в мораль. Он добежал, скажут, до своей blonde Bestie, и это уже — «атавизм». Но разве мы не склонны и в платоновском ἀνάμνησις'е видеть «атавизм»?

Такой же взрыв произошел и в душе Достоевского: он нам рассказал об этом в своих «Записках из подполья». И его вынесло по ту сторону добра и зла, по ту сторону первого «теоретического и практического требования» Гегеля. Sub specie aeternitatis — представляется ему воплощением ужаса и нелепости. Все «прекрасное и высокое», заявляет он, достаточно надавило мне затылок за мои сорок лет жизни. И как только он убедился, что нет никакой надобности «возвышаться до всеобщности», — он на все требования морали отвечает хохотом и издевательством. Не только он не соглашается исполнить какие-либо требования, он сам начинает требовать. Хочу, говорит он, чтоб «мой каприз был мне гарантирован», хочу «по своей глупой (а не разумной) — воле жить» и т. д. Соответственно этому, его мышление пошло иными путями. Даже $2 \times 2 = 4$ перестало ему импонировать. «Дважды два четыре, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрит ферттом, стоит поперек вашей дороги, руки в боки и плюется»*. Как Нитше и Плотин, Достоевский, когда ему открылось, что он κρείττονος μοίρας*, перестал «верить», что над живым существом может владеть неживая истина. «Записки из подполья» — есть, если хотите, критика чистого разума — но гораздо более решительная, чем та, которую предпринял Кант. Кант исходил из предположения, что метафизика должна быть доказательной, как геометрия и другие науки. Достоевский идет дальше — поднимает вопрос о том, нужна ли эта доказательность, дает ли математика normam veritatis? * Оттого он даже не спорит, не возражает — не удостоивает возражения, а смеется, дразнит, издевается. Как только он завидит очень возвышенную истину или совершенно

непоколебимый принцип, он показывает кукиш, выставляет язык — много превосходя смелостью Аристотеля, который хотя, как мы знаем, и пользовался таким способом аргументации против Платона и Гераклита, но никогда не решался говорить о нем в своей логике. Достоевский чувствовал, что нужно и можно взлететь над знанием. Целлер и о нем мог бы сказать: он потерял доверие к разуму...

Но если и в древности, и в наше время случалось, что люди теряли доверие к разуму, то можно ли строить теории познания, исходя из положения, что наряду с разумом нет и не может быть иной власти? Дозволительно ли философу в «строгой науке» искать *pergam veritatis*?

Это возвращает нас к возражениям Heging'a. По его мнению, «пробуждение», о котором я говорил в своей статье «Memento mori», а стало быть, и пробуждение Платона, Нитше, Достоевского, феноменолога не касается. «Was aber die Phänomenologie betrifft und ihre Lehre von den cogitationes in der bekannten Reduction, so liegt gerade ihre Stärke darin, dass sie das reine Bewusstsein, für das es den Unterschied zwischen homo dormiens et homo vigilans in dem hier besprochenen Sinne gar nicht gibt, zum Thema ihrer Untersuchungen macht. Was da spricht ego cogito, ego existo ist das Husserlische reine Ich» *. Если бы так было, если бы ego cogito и у Плотина, и у Спинозы, и у Достоевского, и Гегеля, и у спящих, и у проснувшихся людей значило одно и то же, то феноменология могла бы торжествовать. Но для этого, как мы знаем, нужно сперва принудить все эти ego глядеть на жизнь *sub specie aeternitatis* или *sich zur Allgemeinheit zu erheben* *. Может ли феноменология рассчитывать, что она этого добьется? Мы помним, как Плотин, Нитше, Достоевский отвечают на доводы разума. Скажут, что насмешки и грубые издевательства — не возражения. Но скажу еще раз, что сам Аристотель, когда он не мог иначе отвязаться от Гераклита и Платона, прибежал к таким приемам спора. И что у Плотина разум в конце концов должен был «отступить назад». Это значит, что феноменология властна только над прирученными, укрощенными мудростью ego. Она ищет ego cogito, но она оперирует над ego cogitat *. Она ищет *Wesenheit* *, т. е. хочет заманить человеческое ego «auf das Feld der logischen Vernunft» *. С неискушенными ей это удастся, но бывалые ego разбегаются во все стороны

при первой попытке загнать их в общее понятие. Они знают, что стоит принять вызов на борьбу в плоскости логического разума — и все пропало. Не только насмешки и издевательства окажутся недозволенным оружием — нельзя будет ни *ridere*, ни *lugere* — и в особенности *detestari*. *Vérité de la raison* или *veritates aeternae* вступят в свои права, и тогда прощай навсегда те внезапности, те «вдруг», о которых нам поведал столько чудесного Плотин! Над людьми будет установлен закон непрерывности, такой же незыблемый принцип, если положиться на Лейбница*, как и закон противоречия, а «вдруг» навеки заклеят позорным именем *deus ex machina*...

Плотин, который «от почвы оторвался», требует, чтобы разум последовал за ним и продолжал борьбу не на твердой земле, а над землей. Примет ли разум борьбу в этих условиях? Двух ответов быть не может. Для разума страшнее всего на свете беспочвенность. Он даже а priori убежден, что для всякого живого существа беспочвенность есть самое страшное. Кант, когда спрашивал, возможна ли метафизика, исходил из казавшегося ему самоочевидным предположения, что метафизика, как и другие науки, должна стремиться к обоснованным, принудительным истинам, и критика чистого разума превратилась у него в апологию чистого разума. Гуссерль, который во многом от Канта отошел, в этом отношении с Кантом вполне солидарен. Он *верит*, что разум в оправдании не нуждается и что, наоборот, все должно оправдываться перед разумом. И в тот момент, когда он эту веру утратит (а раз такое могло «случиться» с Платином, то где ручательство, что какое-нибудь неожиданное *temento* не вышибет почву из-под ног и самого убежденного реалиста?), что останется от держащейся на самоочевидностях теории познания?

Hering обращается ко мне с вопросом: «Sollte der trefliche Kenner der deutschen Philosophie wirklich nicht bemerkt haben, dass in der gesammten phänomenologischen Literatur... wenig philosophische Termine so häufig vorkommen wie: Intuition, Anschauung, Wesenheit? Gibt es überhaupt eine zeitgenössische Philosophie, die Bergsonische angenommen, der die gesammte Erkenntniss so energisch auf Anschauung gebende Akte gegründet, wie die Phänomenologie?»*. Конечно, заметил — нельзя было не заметить того, что бросается в глаза. Но интуиция так же мало выру-

чает, как и *ego cogito*, раз мы не решаемся отказаться от готовых предпосылок или, лучше сказать, раз мы полагаем эти предпосылки до всякого *cogito* и до всякой интуиции: а в этом ведь смысл *Schrankenlosigkeit der Vernunft*. Даже Бергсон, который позволял себе самые резкие нападки на разум, который говорил «*notre raison incurablement présomptueuse s' imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête... tous les éléments de la vérité*»*, или — почти как Плотин... — *le raisonnement me clouera toujours à la terre ferme**, даже Бергсон, когда наступает момент взлететь над познанием, когда он чувствует, что почва начинает уходить из-под ног, колеблется и рвется назад. Он боится, что философия, которая слишком доверится себе, «*tôt ou tard sera balayée par la science*»*. Интуиция у Бергсона, как и Гуссерля самостоятельных прав не имеет. Она идет и должна идти под защиту и охрану разума, ибо только разум с его незыблемыми а priori может оберечь ее от всяких своевольностей и «вдруг». Прочтите у Бергсона в его *L'Evolution créatrice* рассуждения о порядке и беспорядке* (*ordre et désordre*), и вы убедитесь, что это есть тоже провозглашение верховных прав разума — не такое торжественное, но по существу мало чем отличающееся от того, что говорил Гуссерль в *Philosophie als strenge Wissenschaft* — и что Плотин формулировал в словах «начало всего — разум». Вопреки обычным упрекам неблагожелательных критиков у Бергсона реальность никогда не выходит из-под бдительной и строгой опеки разума.

На этом можно и закончить. Hering имел достаточно основания, чтобы вновь вернуться под кров *sub specie aeternitatis* и просить поддержки у отвергнутой Гуссерлем мудрости. Гуссерль, нужно полагать, на компромисс не пойдет и будет по-прежнему настаивать, что наряду с разумом нет и быть не может иной власти, что логически и геометрически бессмысленное — невозможно психологически, т. е. реально, что разуму дано право звать на свой суд истину, т. е. требовать от нее ее *Rechtstitel* и т. д.: ведь только при таких условиях философия может быть строгой наукой. Моя задача состояла в том, чтобы показать, что власти, на которую претендует разум, у него нет. Психологически возможно то, что логически бессмысленно. Истина приходит в жизнь, не предъявляя никому оправдательных документов. И отдельные живые люди, когда

они, пробудившись от чар вековых аргюи, обретают желанную свободу, идут за истиной не туда, куда ходил Спиноза узнавать, чему равна сумма углов в треугольнике. Истине не нужно никаких оснований — разве она сама себя не может нести! Последняя истина, то, чего ищет философия, что для живых людей является самым важным, — приходит «вдруг». Она сама не знает принуждения и никого ни к чему не принуждает. — «Тогда только можно поверить, что ты ее увидел, когда внезапно в душе засияет свет»*. К этому привела Плотина эллинская философия, в течение тысячи лет пытавшаяся покорить человеческий дух разуму и необходимости, и из-за этого он затеял свою великую и последнюю борьбу. Можно, конечно, отвернуться от Плотина, можно отказаться от последней борьбы, продолжать глядеть на мир и жизнь *sub specie aeternitatis* и, чтоб избавиться от своевольных «вдруг», замкнуться в идеальном мире морального существования и никогда не выходить на простор бытия реального. Можно, преклонившись пред необходимостью и принудительной истиной, выдавать этику за онтологию. Но тогда нужно забыть не только о Плотине — нужно забыть о всем, что рассказал нам с таким необычайным подъемом о мудрости и специфическом релятивизме в своих замечательных сочинениях Гуссерль.

ПРИМЕЧАНИЯ
И
КОММЕНТАРИИ

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

Сочинения Л. Шестова доэмигрантского периода цитируются по изданию: Шестов Л. Собрание сочинений. Изд. «Шиповник». СПб., 1911:

- [Ш. 1] — Т. I. Шекспир и его критик Брандес. (Изд. второе).
[Ш. 2] — Т. II. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (Философия и проповедь). (Изд. второе).
[Ш. 3] — Т. III. Достоевский и Нитше (Философия трагедии). (Изд. второе).
[Ш. 4] — Т. IV. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). (Изд. второе). В кн. в качестве приложения опубликованы статьи: «Юлий Цезарь» Шекспира и Власть идей (Д. Мерезковский. Толстой и Достоевский. Т. II).
[Ш. 5] — Т. V. Начала и концы. Сборник статей. В кн. вошли статьи: Творчество из ничего (А. П. Чехов); Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф. М. Достоевского); Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis»); Предпоследние слова.
[Ш. 6] — Т. VI. Великие кануны. В кн. вошли статьи: Философия и Теория познания; Разрушающий и созидающий миры (По поводу 80-летнего юбилея Толстого); Победы и поражения (Жизнь и творчество Генриха Ибсена); Поэзия и проза Федора Сологуба; Логика религиозного творчества (Памяти Вильяма Джемса).

[КЭФ] — Киргегард и экзистенциальная философия. Изд. «Дом книги» и «Современные записки», Париж, 1939. (2-е изд.: М., «Гнозис — Прогресс», 1992.)

[SF] — Sola fide — Только верою. — Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. YMCA-PRESS, P., 1966.

[УО] — Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и др. статьи. YMCA-PRESS, P., 1964. (В кн. опубликованы статьи, собранные после смерти Шестова его дочерью.)

[А] — Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., Мысль, Т. 1, 1976; т. 2, 1978; т. 3, 1981; Т. 4, 1983.

[БТ] — Богословские труды. Издательство Московской Патриархии.

[БШ] — Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников, тт. I—II, P., La Presse Libre, 1983.

[ВДИ] — Вестник древней истории. Издательство «Наука».

[Г. 1] — Гегель Г. Сочинения. Т. I. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.-Л., 1930.

[Г. 4] — Гегель Г. Сочинения. Т. IV. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. М., 1954.

[Г. 8] — Гегель Г. Сочинения. Т. VIII. Философия истории.

[Г. 9] — Гегель Г. Сочинения. Т. IX. Лекции по истории философии. Кн. 1. Без указ. гор., 1932.

[Г. 10] — Гегель Г. Сочинения. Т. X. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 1932.

[Г. 11] — Гегель Г. Сочинения. Т. XI. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.-Л., 1935.

[Г. НЛ] — Гегель Г. Наука логики. М., Мысль, тт. 1—2, 1970.

[Г. ФР] — Гегель Г. Философия религии. М., Мысль, т. 1, 1975; т. 2, 1977.

[Д] — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., Наука, 1989.

[К] — Кант И. Сочинения в шести томах. М., Мысль, т. 3 (Критика чистого разума), 1964; т. 4(1) (Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей явиться как наука. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума), 1965.

[Л] — Лейбниц Г. Сочинения в четырех томах. М., Мысль, т. 1, 1982; т. 2, 1983; т. 3, 1984; т. 4, 1989.

[МП] — Паскаль Б. Мысли (о религии). Пер. с фр. П. Д. Перлова. Изд. второе. М., 1899.

[Н] — Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., Мысль, тт. 1—2, 1990.

[НК] — Николай Кузанский, Сочинения в двух томах. М., Мысль, т. 1, 1979; т. 2, 1980.

[П] — Платон. Сочинения в трех томах. М., Мысль, т. 1, 1968; т. 2, 1970; т. 3(1), 1971; т. 3(2), 1972.

[С] — Спиноза Б. Избранные произведения. М., Гос. изд. полит. лит., тт. I—II, 1957.

[Т] — Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Гос. изд. «Художественная литература», М., 1928—1959.

[ФРГФ] — Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. Сост. и пер. А. В. Лебедева. М., Наука, 1989.

[BF] — Fondane V. Rencontres avec Léon Chestov. P., 1982.

[DK] — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Von H. Diels. Hrsg von W. Kranz. Bd. I—III.

[KGW] — Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Hrsg. v. H. Grotzschel und Ch. Schrempf. Bd. I—XII, Jena, Eug. Diederichs Verlag, 1909—1922.

[LGW] — Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammelte Ausgabe. Hermann Böhlau, Weimar, 1883.

[P] — Pascal B. Pensées et opuscules publiées par Léon Brunschwig. P., Classiques Hachette, 1967.

[PG] — Patrologiae cursus completus, Series graeca. Ed. J.-P. Migne, P.

[PL] — Patrologiae cursus completus, Series latina. Ed. J.-P. Migne, P.

* * *

Соображения, определившие состав настоящего двухтомника, отчасти уже приведены во вступительной статье. Первый, преимущественно литературно-критический период творчества Л. Шестова, органически связанный с атмосферой «серебряного века», представлен его шеститомным собранием сочинений, выпущенным издательством «Шиповник» в 1911 г. Для настоящего издания мы отобрали три основных произведения последних двадцати лет жизни философа: «Власть ключей» (Берлин, 1923), «На весах Иова» (1-е изд. Современные Записки, Париж, 1929, 2-е изд. YMCA-PRESS, Париж, 1975, которое и положено в основу наст. изд.) и «Афины и Иерусалим» (YMCA-PRESS, Париж, 1951)*. Эти

* Ограничения объема не позволили расположить эти сочинения в настоящем издании, соблюдая хронологический порядок.

сочинения — результат углубления Шестова в классическую мысль европейской метафизики, изучения ее эллинических истоков, эллинизированного богословия эпохи средневековья, наконец, ее научной формы, которую она обрела в эпоху Декарта и Спинозы и продолжала утверждать вплоть до XX века. Перед нами, словом, плоды зрелого и по-своему на редкость методичного философствования.

Серьезное изучение западноевропейской философии, мистики и богословия Шестов начал в 1910 г., когда поселился с семьей в Швейцарии и прожил там четыре с лишком года. Здесь он штудировал историю греческой философии Эд. Целлера, сочинения Платона, Аристотеля, бл. Августина, Фомы Аквинского, М. Лютера, а также фундаментальные труды историков религиозных учений, церкви и западного богословия (см. прим. к с. 53 т. 1 наст. изд.). Результатом этих трудов стала рукопись книги [SF], так и не увидевшая свет при жизни автора (вторая ее часть была опубликована по-французски только в 1957 г., а полностью книга вышла по-русски в 1966 г.). Позже Шестов включил входившие в [SF] главы о Толстом и Достоевском в книгу «На весах Иова», многие материалы из первой части («Греческая и Средневековая философия») использовал в книге «Власть ключей», идеи, содержащиеся во второй части [SF] («Лютер и Церковь»), нашли отражение в книге «Афины и Иерусалим» (см. гл. VII—X второй части). Можно считать поэтому, что основное содержание [SF] так или иначе представлено в публикуемых трудах. Отметим также, что тексты и ссылки, приведенные в [SF], широко использовались в комментариях.

Углубление Шестова в метафизику, схоластику и догматику вовсе не означает, что он «преодолел» свой радикальный адогматизм и сам стал метафизиком, пусть и сколь угодно критичным. Напротив, всматриваясь в самую метафизику с той пристальностью и художественно изощренной зоркостью, которые он обрел в трагическом опыте Шекспира, Ницше и русской литературы, Шестов лишь углублял и наполнял новой энергией свое исходное постижение, оставаясь «философом-художником», как еще в 1908 г. назвал его Р. Иванов-Разумник*. Ни в малой мере не утрачивает он вкуса к языку, а стиль, похвалы которому он так не любил, часто кажется единственной силой, которая только и сообщает убедительность и смысл его вызывающим парадоксам**.

Перед нами критика классической метафизики, однако ни один метафизик традиционного толка не признает сочинения Шестова сколько-нибудь состоятельной критикой. Если это и критика, то лишь как продолжение той художественной «критики чистого разума», которую, по словам Шестова, осуществил Достоевский (см. с. 42, т. 2; ср. прим. к с. 331 т. 1). Иов, Сократ, Плотин, Лютер, Паскаль, Спиноза, Гуссерль под пером Шестова превращаются в героев Достоевского. Независимо от места и времени проживания, от рода занятий и жанра их произведений персонажи эти сводятся в нескончаемом споре pro и contra в компании Ивана и Алеши Карамазовых.

Первая книга Л. Шестова, отмечающая начало нового пути, — «Potestas Clavium» («Власть ключей»). По замыслу своему она не что иное, как развитие темы Легенды о Великом Инквизиторе Достоевского (см. прим. к с. 55 т. 1 наст. изд.). Эта легенда, говорит Шестов, «...подводит итог двухтысячелетней истории Европы» [SF, 112]. «Власть ключей» — формула, легитимирующая власть папы и Церкви (см. прим. к с. 52 т. 1), дает «наместнику Бога на земле» абсолютные права. Инкви-

* Иванов-Разумник Р. И. О смысле жизни. СПб., 1908, с. 166.

** «Откуда у этого еврея такой блеск русской речи», — поражался в 30-е годы Д. С. Мережковский [БШ. 1, 211].

зитор у Достоевского — самозванец и узурпатор духа, присвоивший власть всеобщего благоустройства жизни силою «чуда, тайны и авторитета». Следуя за Достоевским в своих «странствиях по душам», Шестов повсюду находил следы того «страшного и умного духа», от которого исходит эта власть, который обманул первых людей в раю, искушал Христа в пустыне и по сей день обещает каждому из нас обеспеченный нравственный миропорядок вместо «Бога живого» и в обмен на опасную, в самом деле, свободу.

Задолго до Достоевского так же взглянул на католическую Церковь Лютер, и Шестов усваивает Лютерово «философствование молотом». Однако вовсе не в Церкви и не в папе видит Шестов корень зла. Сам разум — вот главное открытие Шестова на новом пути, — метафизический разум, которому поклонялись эллинские мудрецы, которому подчинилась Церковь с ее богословием и который воцарился в новые времена под именем всеобщей «строгой науки», — разум, утверждающий себя с авторитетом веры, или вера, утверждающая себя с авторитетом разума, одним словом, классический метафизический разум и есть тот ум, которым умен «страшный дух». Мир классической метафизики замкнут идеальным горизонтом абсолютного знания первых начал и причин. Это мир истин, в которых уже нельзя сомневаться, вечных истин, над которыми и Бог не властен, которые сами вещают от имени Бога, ясного и несомненного.

Таково уморасположение Шестова, и нет ничего удивительного в том, что, ведя свой процесс против метафизического разума, он не замечает философии, т. е. той формы мысли, в которой разум именно из любви к истине вступает в тяжбу с самим собой, сомневается в собственных началах и очевидностях, когда вся его логика и необходимость становятся логикой и необходимостью радикального, онтологически значимого сомнения. Именно там, где метафизика склонна давать последние ответы, философия ставит ее под вопрос. Занимаясь Плотиним, Паскалем или Киркегором, Шестов как будто улавливает это собственно философское измерение мышления*, но, держась исходного «или-или», остается философствующим антифилософом**

Разумеется, шестовские исследования философско-богословской мысли не могли отлиться в какую-либо систему, хотя методичности, последовательности, строгой сосредоточенности на единственной «идее» Шестову не занимать, и традиционный упрек философу — «он все время говорит одно и то же» (см. прим. к с. 609 т. 1) — не раз слышал и Шестов. «Предмет», целиком захвативший мысль Шестова, это вера, освобожденная от ее метафизических заместителей, вера без какой бы то ни было уверенности, без уверений и доказательств, без гарантий и торгов, вера — в свободе, в сомнении и страхе, взывающая из бездны богооставленности и рискующая оспаривать самого Бога. Начало такой премуд-

* «Не следует с презрением отбрасывать их философию, — говорил Шестов Б. Фондану об экзистенциалистах. — Нужно нападать на их философию, но нужно и упорно подчеркивать тот факт, что их философия *есть философия*. Их философия упускает из виду, что философия имеет два измерения; вера — это второе измерение мышления, — а не мистика» [BF, 131]. А в книге о Киркегоре он писал: «Мышление в «Абсурде» не только сохраняется, но получает неслыханное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение, Гегелю и спекулятивной философии совсем незнакомое: и в этом отличительная черта экзистенциальной философии» [КЭФ, 61].

** Марголин Ю. Антифилософ. — Новый журнал. Нью-Йорк, 1970. Июнь — август, № 99, с. 224—236.

дрости — *страх Божий*, которому противоборствует инстинктивный страх перед этим страхом, жажда обрести, пусть ценою любых жертвоприношений, надежного, определенного, обоснованного Бога, обеспечивающего всеобщее благоустройство; инстинкт идолотворчества.

Глубоко входя в мир европейской метафизической мысли, Шестов, стало быть, не встраивается в нее. Ее энергию и материю (обильно цитируемые им тексты) он трансформирует в экзистенциальную энергию и создает свой жанр философствования. В контексте его произведений любая цитата обретает особый, часто далекий от исходного смысл. Но вместе с тем результатом его штудий становится открытие реальной исторической традиции, в которую он может вписать свою одинокую, экстравагантную, казалось, безнадежно декадентскую мысль. Истоки этой традиции, разумеется, в Писании, но прочитанном не как Закон, а как драматическая история личного бого-человеческого общения. Бог Шестова — не только Бог Авраама, не знающего, куда он идет, Иакова, боровшегося с Богом, но и Бог Иова, Екклезиаста, Исаии, — всегда присутствующий и всегда сокрытый. «Безумие» Шестова — это «безумие» ап. Павла, ранних христиан и Тертуллиана, но равно и Плотиново «сошествие с эллинского ума» или Лютерово — с ума томистского. К этой традиции относятся средневековые «антидиалектики» и номиналисты, отчаявшийся в себе монах Лютер, Паскаль, противоречащий человеку до тех пор, пока тот не осознает себя непостижимым чудовищем, Ницше, ищущий духовных сил по ту сторону добра и зла, наконец, проповедник абсурда веры Киркегор.

Вот эта традиция и выстраивается Шестовым в публикуемых в настоящем издании произведениях. Правда, книга [КЭФ] не вошла в состав двухтомника, но трактовка основных проблем и противоречий, пронизывающих творчество Киркегора, с достаточной определенностью выражена в книге «Афины и Иерусалим» (гл. XI—XV второй части).

Можно, стало быть, утверждать, что публикуемые в настоящем издании книги Л. Шестова не только представляют творчество Шестова в наиболее разработанной и зрелой форме, но и позволяют составить представление о его творчестве в целом.

Сочинения Л. Шестова представляют известные трудности для комментирования. Можно ли, в самом деле, научно комментировать тексты внутреннего автора «Записок из подполья», если бы он вдруг обнаружил серьезное знание философии и богословия и цитировал на каждом шагу Плотина, Дунса Скота, Спинозу и Гегеля?

Шестова часто упрекали в том, что он заставляет всех привлекаемых к делу авторов говорить слишком уж по-шестовски. Конечно, Шестов вчитывался в подлинники, расширял и множил цитаты, приводил их исключительно на языке оригинала, но в «раскаленной атмосфере» его произведений (так Шестов говорит о произведениях Киркегора) все начинает плавиться и говорить странными голосами. Не выходя ни на минуту из круга своих вечных спутников и собеседников, Шестов менее всего озабочен «объективным» воспроизведением их «взглядов». Он заводит с ними такие речи, в которых мыслитель-классик может вдруг со страстью проговориться о чем-то глубоко индивидуальном, скрытом в тайниках его метафизической системы [BF, 15—16]. История мысли для Шестова — менее всего прошлое, хранящее в себе множество разнообразных мнений, учений и мировоззрений, подлежащих объективному изучению. История — это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге. Все привлечены к ответу и ответственности. Для Шестова это, в частности, давняя тяжба Иерусалима и Афин, где истина взвешивается на весах Иова, а решение требует жесткого «или-или». Глубоко захваченный этим слушанием, Шестов видит в текстах только улики,

показания, выступления защиты и обвинения. Он часто цитирует по памяти и очень редко чувствует необходимость указать источник.

Вот почему основной труд комментатора состоял в определении точных ссылок (что далеко не всегда удалось сделать), в установлении источников, уточнении цитируемых текстов, выяснении скрытых аллюзий и параллелей. Рискую нарушить таким неуместным, в случае Шестова, педантизмом и многократным преткновением на примечаниях искусную свободу его речи, комментатор, однако, решил воспроизвести этот «черновой» материал, чтобы читатель мог сам войти в реальную лабораторию философа и принять участие в его деле.

Философствование Шестова вполне может быть отнесено к школе «ученого незнания». Перед нами оригинальный опыт конкретного апофатизма, попытка положить непостижимое в основание постижений, суждений, отношений, — в основание изначальной ориентации человека в мире. Мысль, чуткая к богочеловеческому парадоксу, мысль ответственная, т. е. готовая слушать и отвечать — и более всего именно там, где ее абсолюты оказываются в самом деле достаточно абсолютны, чтобы претендовать на абсолютную власть, — словом, мысль, просвещенная «ученым незнанием», неизбежно вступает в парадоксальные отношения к самой себе, к своим «правильным мнениям». Отсюда, во-первых, критический, преимущественно оспаривающий тон Шестова, иронический, дразнящий, саркастический стиль, часто раздражавший его современников. Во-вторых же, это стремление к остановке речи, ее свертыванию, застыванию в многозначительных формулах, афоризмах, эпитафиях, в изречениях-паролях, вновь и вновь повторяемых из главы в главу, из книги в книгу. Оторванность от исходного контекста доходит здесь до предела, превращая цитату в изречение семи мудрецов или в надпись на стене Дельфийского храма.

Комментатор счел поэтому правомерным приводить оригинальные контексты такого рода формул, чтобы уточнить их собственный философский смысл. Нетрудно заметить, что иногда контекст источника оспаривает толкование Шестова. Монстр метафизического разума мешает Шестову заметить, как разум озадачивается сам собой в философии. Шестов видит только противостояние разума и веры, только возможный отказ мыслителя от разума, совершающийся в некоем мистическом, откровенном опыте. Особой наглядностью в этом отношении отличается шестовская трактовка Плотина (см. прим. к с. 117, 530 т. 1 и к с. 387 т. 2). Порою же восстановление контекста, напротив, помогает увидеть основательность его суждений, их укорененность в богатой традиции.

Адресуя издание прежде всего современному русскоязычному читателю, мы стремились где только возможно давать ссылки на существующие русские переводы используемых Шестовым источников. Везде, где не дана ссылка на русское издание и где не указан переводчик, переводы иноязычных текстов принадлежат комментатору. Читателю будет, однако, полезно прочитывать и иноязычные тексты, поскольку многие из них Шестов любит неоднократно повторять, а повторный перевод мы даем далеко не во всех случаях.

Тексты — с минимальной орфографической и синтаксической правкой — воспроизводятся по след. изданиям: *Шестов А.* Власть ключей. Изд-во «Скифы». Берлин, 1923. *Шестов А.* Афины и Иерусалим. YMCA-Press. Париж, 1951. *Шестов А.* На весах Иова. YMCA-Press. Париж, 1975.

ПРИМЕЧАНИЯ К Т. 1

POTESTAS CLAVIUM — ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ

«Potestas Clavium» — первоначально тема доклада, который был прочитан Шестовым 14 ноября 1915 г. в Московском психологическом обществе. «Это, — писал корреспондент «Русских Ведомостей» И. Игнатов в отчете о докладе, — власть римского духовенства отпирать и запира́ть перед верными небесные врата. По Шестову, это вообще власть любой религии и любой философии над умами и сердцами приверженцев. Против такого порабощения, за свободу и произвол в искании истины и выступает Л. Шестов в своем докладе... Права религиозного и мистического постижения истины защищали в прениях после доклада С. Н. Булгаков, Г. А. Рачинский и Н. А. Бердяев, за разум заступились кн. Е. Н. Трубецкой и Л. Н. Лопатин... Мне представилось, — продолжает Игнатов, — что все эти серьезные, важные и много знающие люди сидят в философских окопах, а докладчик Л. И. Шестов стремится своим докладом уничтожить всякие окопы — все то, что каким бы то ни было образом напоминает систему, философскую, научную, всякую другую» («Русские ведомости», 16 и 17 ноября 1915 г. [БШ. 1, 140—142]). В январе и феврале того же года в «Русской Мысли» под тем же названием были опубликованы 18 афоризмов, составившие затем I часть книги. 21 афоризм II части появился в 1917 г.: 11 афоризмов в сборнике «Ветвь», один («Самоочевидные истины») — в ежегоднике «Мысль и слово» (под ред. Г. Г. Шпета, М., 1917, с. 106—141), еще один («Сократ и бл. Августин») — во втором выпуске этого ежегодника, вышедшего из печати только в 1921 г. (с. 96—107), и 8 афоризмов в сборнике «Скифы», в августе 1917 г. В книгу вошла также статья «Вячеслав Великолепный», в основе которой лежит текст доклада, прочитанного 4 ноября 1916 г. в Московском религиозно-философском обществе [БШ. 1, 145] (см. прим. к с. 243 т. 1). Первую главу III части книги составляет статья «Memento mori», опубликованная первоначально в журнале «Вопросы философии и психологии» (сент.-дек. 1917 г.) и посвященная творчеству Эд. Гуссерля (см. прим. к с. 163 т. 1). В книгу также входят работы, написанные позже, видимо, в Киеве, — «О корнях вещей» и «Тысяча и одна ночь», занявшая место предисловия ко всей работе. Они были опубликованы в Париже в 1921 г. в журнале «Современные Записки», №№ 3 и 5 [БШ. 1, 149—150].

В 1920 г. давний знакомый Шестова и поклонник его философии писатель Е. Г. Лундберг предложил Шестову издавать собрание его сочинений по-русски и по-немецки в берлинском левозэсеровском издательстве «Скифы». Работа уже велась, когда произошел скандал с брошюрой Шестова «Что такое русский большевизм» (см. Странник, № 1. Москва, 1990), которую Лундберг напечатал в ноябре 1920 г., но, поддержав на складе, в конце концов сжег практически весь тираж в октябре 1921 г. [БШ. 1, 188—189] (см. также: Флейшман Л., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О. Русский Берлин. 1921—1923. YMCA-PRESS, P., 1983, с. 28—30). Вскоре, однако, отношения вновь наладились, и «Скифы» издали в 1922 г. книги «Толстой и Нитше» и «Достоевский и Нитше», а в феврале 1923 г. «Скифы» опубликовали «Potestas Clavium». В 1928 г. издательство «La Pléiade» выпустило французский перевод книги (второе издание — в издательстве Flammarion в 1967 г.); в 1926 г. книга вышла в переводе Г. Руоффа на немецкий язык в издательстве Nietzsche-Gesellschaft. В 1968 г. американское издательство Ohio University Press опубликовало книгу по-английски в переводе с французского.

В 1970 г. книга была переиздана в Чикаго издательством Henry Regenergy Company (A Gateway Edition).

С. 17. * *(Первый эпиграф)* — сокращенный вариант заключительных фраз книги Шестова «Добро в учении Толстого и Нитше. (Философия и проповедь)»: «Добро — братская любовь, — мы знаем теперь из опыта Нитше — не есть Бог. «Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания». Нитше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, в высшем добра. Нужно искать Бога» [Ш, 2, с. 87].

* *(Второй эпиграф)* — «И пусть нас не попрекают неясностью, ибо о ней-то мы и радеем» [Р, 751; ср. МП, 196].

* *«De profundis...»* — «Из глубины я воззвал к тебе, Господи» (лат.). Пс. 130, 1.

С. 18. * *«Причины, по которым ∞ разум и природа...»* — Аристотель. Мет. XI, 8 1065a 34—b4. Подробнее о «случайном» у Аристотеля см. Физ. II, 6.

* *«Движение солнечной системы...»* — [Г, 8, с. 12].

* *«de natura ∞ contemplari...»* — «природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые» (лат.). Спиноза Б. Этика. Ч. 2. теор. 44. [С. 1, с. 441]. Ср. Ч. 1, теор. 33, схол. 1.

С. 19. * *...причиной появления мира.* — Шестов имеет в виду заключительное утверждение Аристотеля из приведенной выше цитаты: «Εἰ ἄρα τῆς ἡ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, τρότερον τοῦ αἰτίου καὶ φύσις». — «Стало быть, если случай или нечто самопроизвольное есть причина неба, то первичной причиной является ум и природа» (Мет., XI, 8 1065b4). Случай, кажется, допускается здесь хотя бы в виде косвенной причины возникновения мира. Между тем полемика Аристотеля направлена как раз против атомистов, против их теории случайности миров. Ср.: Цицерон. О природе богов (I, 66): «Эти постыднейшие учения Демокрита..., будто существуют некие легкие тельца... и будто из этих телец образовались небо и земля, без воздействия какой-либо природы, но вследствие случайного стечения телец (nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito)». — (Пер. М. И. Рижского) — Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 81.

* *ib. XI, 1065a.* — Аристотель. Мет. XI, 8 1065a 2—6. Ср. [А. 1, 287].

* *...основные начала.* — Определение Аристотелем мудрости или философии как науки о первых началах и причинах. См.: Мет. I, 2 982b 9 20—32; IV, 1 1003a 20—32; Аналит. втор. II, 18 100b15.

* *корней всего* — см. ниже прим. к с. 163.

С. 20. * *Поэтому уже Платон ∞ не существующее.* — «Представляет мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее». — Тим. 27d [П. 3(1), 460].

* *Primum movens immobile...* — неподвижный первый двигатель (лат.) (το πρώτον κινῶν καὶ ἀκίνητον). Доказательству существования перводвигателя посвящена VIII книга «Физики» Аристотеля. См. также: Физика, VII, 1.

С. 21. * Ἀνάμνησις — припоминание (гр.). См.: Платон. Федон. 72e—76e; Федр. 246a—254e; Филеб. 34bc; Менон. 81b—86a.

* *упреки ∞ Аристотеля.* — См., напр.: Аналит. втор. I, 22 83a 33—35: «А с эйдосами можно спрашивать: ведь они только пустые звуки; и даже если бы они существовали, то они не имели бы никакого значения для предмета рассуждения...» [А. 2, 295]. См. прим. к с. 380, т. 2.

* *вроде Целлера и Швеглера.* — Эдуард фон Целлер (1814—1908) и Альберт Швеглер (1819—1857) — немецкие теологи «тюбингенской школы»

(Д. Штраус) и историки. Э. Целлер автор первой капитальной истории античной философии. Оба отмечают указанное Шестовым затруднение. См.: Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Teil, 2. Abt. Aristoteles und die alten Peripatetiker. Leipzig, 1921, S. 231—234. Schwegler A. Geschichte der griechischen Philosophie. Freiburg i. B. und Tübingen, 1882, S. 279.

C. 22. * «Das Wahre ∞ Gestaltungs» — «...Истинное выражается не только в форме представления и чувства, как в религии, и в форме созерцания, как в искусстве, но и в мыслящем духе; благодаря этому мы получаем третью форму соединения — философию. Поэтому философия является высшею, свободнейшею и мудрейшею формою» (нем.). [Г. VIII, 47—48]. Ср.: «Но той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего. В религии же это содержание, благодаря искусству, предстает непосредственно внешнему созерцанию и даже представлению и чувству» [Г. IX, 66].

* ...германский народ ∞ откровение!.. — Ср.: «Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа» [Г. 8, 323].

* (Сноска) — См.: Аристотель. Мет. I, 1, 981b 7.

C. 23. * *Lumen naturale* — Естественный свет (лат.). Схоластика (Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.) различала «тварный», «низший» или «естественный» свет разума и «сверхъестественный» (*supernaturale*), «высший» свет откровения и благодати. Благодаря «естественному свету», вложенному в нас Богом, душа способна уразуметь первые принципы и начала. См.: Eisler R. Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Berlin, 1904, Bd. 1, S. 621—622.

* В связи с этим ∞ с Филоном Иудейским учение о Λόγος'е. — Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э.—40 г. н. э.) — не столько оригинальный мыслитель, сколько апологет, миссионер и толкователь, хранитель и продолжатель иудейской традиции в диаспоре, но воспитанный и образованный эллинской культурой (греческий язык был для него родным). Он стремился согласовать Закон с греческой философией путем изощренных аллегорических толкований Писания, известного ему уже в греческом переводе («семидесяти», Септуагинте (см. об этом: Иван и цк ий В. Ф. Филон Александрийский: жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с. 525—540). Наряду с Септуагинтой труды Филона лежат у истоков христианского богословия. Особо значимым для последнего оказалось учение Филона о Логосе как сумме энергий Божества, как тварно-личном посреднике между Богом и миром, как «органе Творения и Откровения», «первородном Сыне Божиим», как творческом Разуме Бога, пронизывающим мир. Христианам нетрудно было усвоить это учение, согласовать его с Евангелием от Иоанна и тем самым заложить основы богословствования о Слове, которым *творился* мир, в котором Бог изначально *присутствовал* среди людей и которое *воплотилось* в Иисусе Христе. Наиболее серьезным исследованием вопроса на русском языке остается книга кн. С. Н. Трубецкого: Трубецкий С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906. См. также: Муретов М. Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. М., 1885, вып. I; он же. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. М., 1885; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 82—128. См. [УО, 40—41] и прим. к с. 89 т. 1 наст. изд.

* ...*lumen supernaturale*... — сверхъестественный свет (лат.).

* «*Dei existentiam ∞ probaris*. — «Бытие Бога можно удостоверить естественным разумом» (лат.) — одно из установлений Ватиканского Собора 1870 г. См. прим. к с. 25.

С. 24. * ...*sit venia verbo*... — с позволения сказать (лат.).

* ...*ratio supernaturale*... — сверхъестественный разум (лат.).

* ...*λόγος ἐν ἀρχῇ*... — в начале слово (гр.). От: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» — «В начале было Слово». Ин. I, 1.

С. 25. * *Иными словами ∞ восстановить Гегель*. — Доказательство бытия Бога, традиционно называемое «онтологическим», связывают с именем Ансельма, епископа Кентерберийского (1033—1109), хотя близкий ход мысли можно найти уже у Августина (см.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 286—287; Коуге А. *L'idée de Dieu dans la philosophie d'Anselme*. P., 1923, ch. 7) и у Боэция (ср. «Утешение философией», III, 10.— Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 229). Указанное доказательство Ансельм дает в сочинении «*Proslogion*» [PL. 158, 144—146]. См. также: *Anselmus Cantuariensis. Proslogion. Untersuchungen / Lat.-deut. Ausg. von F. Schmitt*. Stuttgart, 1962) Приведено в кн.: Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западно-европейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении. М., 1989, с. 157—158. Схема его такова: Бог есть то, больше чего нельзя помыслить. Это доступно пониманию, т. е. мыслимо. Вместе с тем «несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в интеллекте (*certe est, quo majuscogitari nequit, non potest esse in intellectu solo*)», иначе можно было бы помыслить нечто большее, а именно, не только мыслимое, но и сущее. Следовательно, то, больше чего нельзя помыслить, — есть реальность, нечто существующее. В позднейшей традиции это доказательство сохранилось в следующей форме: Бог есть все совершенное существо. Бытие обладает и этим атрибутом совершенства, следовательно, Бог обладает и этим атрибутом, т. е. есть. Доказательство св. Ансельма было подвергнуто критике современником Ансельма монахом Гаунилоном. Фома Аквинский решительно отвергал его на том основании, что идея существования никоим образом не эквивалентна самому существованию (см.: Gilson E. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. P., 1972, p. 61). В основе этого «доказательства» лежит традиционный «онтологический аргумент», или онтологическое умозаключение, наводящее мысль на абсолютное основание, которое должно обладать статусом бытия как самообоснованности (или самоочевидности). В метафизике, как правило, это проблематичное предположение принимает свернутую форму так или иначе выраженного принципа тождества мышления и бытия. Верно поэтому замечено: «Из долгих споров об этом аргументе можно извлечь следующий вывод: в выражении «доказательство бытия бога» применительно к онтологическому аргументу одно из трех слов всегда лишнее. Его можно принять как доказательство бытия, но останется недоказанным тождество бога и бытия; можно расценить как доказательство бога, т. е. описание сущности бога, но тогда недоказанным останется его бытие; можно принять то, что утверждается в нем о бытии бога, но тогда оно перестанет быть доказательством» (Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 155). В новое время онтологическое доказательство было воспроизведено Декартом. Оно основывается на онтологическом умозаключении, предполагающем бытие мыслящего Я как несомненного субъекта всех возможных сомнений. Существование присуще самой сущности (идее) такого субъекта. Но в несомненности бытия Я — несовершенного (сомневающегося) субъекта — открывается несомненность бытия как такового, бытия в полном — совершенном — смысле слова, т. е. Бога, сущность которого и есть само существование (см. Пятое метафизическое размышление.— Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 384—385;

Первоначала философии. Ч. I, § 14.— Декарт Р. Соч. в двух томах. М., 1989, т. 1, с. 319; см. также ответ Декарта на Вторую группу возражений по поводу «Метафизических размышлений». — *Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol. P., 1897—1909, 1913. Vol. IX, p. 98, 109, 126—127*). Работа над «Метафизическими размышлениями», Декарт не знал сочинения Ансельма (когда М. Мерсенн указал философу этот «первоисточник», Декарт ответил (декабрь 1640 г.): «При первом удобном случае посмотрю св. Ансельма». — *Œuvres de Descartes, v. III, p. 261*). Э. Жильсон полагает, однако, что Декарт глубже св. Фомы проник в смысл Ансельмова доказательства (см.: *Gilson E. Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien. P., 1951. Ch. IV. Descartes et Saint Anselme, p. 215—223*). См. также: Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах. М., 1968, т. 1, с. 106—107. Лейбниц в «Замечаниях к общей части Декартовых «Начал» говорит: «Эта аргументация достигает цели, если только допустить, что существо совершеннейшее, т. е. необходимое, возможно и не заключает в себе противоречия или — что то же самое — если возможна сущность, из которой следует существование» [Л. 3, 177—178]; ср. письмо Лейбница Фуше (там же, с. 278). «Онтологический постулат», т. е. определение субстанции как тождества сущности и существования *Спиноза* делает основанием своей системы (см. прим. к с. 304). Последовательным критиком онтологического доказательства был *И. Кант*. Его основной тезис гласит: «Бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант И. Критика чистого разума. I, ч. 2, отд. 2, кн. 3, разд. 4. О невозможности онтологического доказательства бытия Бога. [К. 3, 521]). Подобное опровержение Канта единодушно отвергали *Фихте*, *Шеллинг* и в особенности *Гегель*. Речь идет не о некоей идее среди других идей, из которой мы извлекаем предикат бытия, речь идет об идее того, что всегда уже предположено, всегда уже присутствует в любой идее, а именно — о самом мыслящем духе, которым мы есмь в качестве мыслящих. Идея абсолютного мышления тождественна с существованием мышления. Так трансформировался в логике немецкого идеализма классический онтологический аргумент. См.: [Г. Фр. II, 218—220] и Гегель Г. Лекции о доказательстве бытия Бога. [Г. Фр. II, 337—495. Ср.: [Г. XI, 127—133, 142, 157, 266, 438. Г. НЛ. I, 145, 148, 173; II, 68, 113, 114; III, 152—153]. См. содержательный обзор проблемы в работе *С. А. Франка* «К истории онтологического доказательства» в кн.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915, с. 437—504. См. его же «Онтологическое доказательство бытия Бога». — Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, с. 109—151.

С. 26. * ...*Meditationes...* — Descartes R. *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Размышления о первой философии, в которых доказывається бытие Бога и бессмертие души). Одно из основных сочинений Декарта. Опубликовано сначала в Париже в 1641 г., а затем в Амстердаме в 1642 г. Французский перевод появился в 1647 г. в Париже. Русский перевод с французского издан впервые под редакцией А. И. Введенского в Петербурге в 1901 г., а затем под редакцией В. В. Соколова воспроизведен в кн.: Декарт Р. Избранные произведения, с. 319—408.

* *«...се, что обыкновенно ∞ nobis paritura...»* — Ср.: Декарт Р. Избранные произведения, с. 328.

С. 26—27. * *«...хотя опыт ∞ aeternum lateret»*. — Спиноза Б. Этика. Ч. I. Прибавление [С. 1, 396—397].

С. 27. * *«Nam intellectus ∞ canis animal latrans»* — «Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершен-

но отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии, подобно тому, например, как сходны между собой Пес — небесный знак и пес — лающее животное» (лат.). С п и н о з а. Этика. Ч. I, теор. 17, scol. [С. 1, 379].

С. 28. * ...любить Бога.— См.: С п и н о з а. Этика. Ч. V, теор. 15, 16, 18—20. Ср. с восхищавшей Гете теоремой 19: «Кто любит Бога, тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его» [С. 1, 602].

С. 28—29. * *Тот, кто не может ∞ denkender Geist.*— «В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им. Мысли в логике суть, таким образом, ч и с т ы е мысли... Природный человек, определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя... Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавлю что-нибудь от себя» [Г. 1, 55]. «Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета... чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь...» [Г. НЛ. 1, 79].

С. 29. * «...естественная смерть ∞ человеку». — [Г. 10, 87].

С. 31. * ...убив Бога.— См.: Ницше Ф. Веселая наука, кн. 3, аф. 125. «Безумный человек»: «Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно?.. Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто?.. Не наступит ли все сильнее и больше ночь?.. Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами, — кто смоет с нас эту кровь?..» [Н. 1, 592—593]. Шестов не раз подчеркивал, что речь у Ницше идет о «смерти Бога» как принципа моралистической метафизики. Ученик Шестова Бенжамен Фондана вспоминает, как был поражен Шестов, когда в одной из статей Фондана встретил следующий текст Ницше: «Опровержение Бога: в сущности, опровергнут только моральный Бог». «Вот видите! — воскликнул Шестов. — А всегда говорят, что это я заставил говорить Ницше моими словами. Этот текст, — но ведь это вся моя книга о Толстом и Ницше» [BF, 117]. Темы «смерти Бога», «восхождения нигилизма» и «переоценки всех этико-метафизических ценностей» — ведущие в творчестве Ницше. Неумолимый нигилизм по отношению к высшим метафизическим ценностям, вестником которого осознал себя Ницше, есть лишь оборотная сторона платонистского нигилизма по отношению к ценностям живого человека и множественного мира, которым пронизана вся европейская метафизика (см. прим. к с. 161). Рационалистическая метафизика и есть убийца Бога — так можно выразить основную мысль Шестова. Ср. разбор комментируемого текста в статье М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв»». — Heidegger M. Holzwege. Frankfurt-am-Main, 1950, S. 193—247 (см. пер. А. В. М и х а й л о в а — Вопросы философии. 1990, № 7, с. 143—176). В другой работе («Der europäische Nihilismus». 1940) М. Хайдеггер пишет: «Снижение прежних верховных ценностей идет не от какой-то страсти к слепому разрушению и не от суетного обновленчества. Оно идет от нужды и от необходимости придать миру такой смысл, который не унижает его до роли проходного двора в некую потусторонность». Heidegger M. Nie-

tzsche. Pfullingen, 1961, Bd. 1—2, Bd. 2, S. 57. (Пер. В. В. Библихина). См. подробный реферат этой работы, выполненный В. В. Библихиным в сб.: Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. Сб. обзор. ИНИОН АН СССР, М., 1981, с. 10—174. Цитированный пер. см. на с. 53 указ. изд.

С. 32. * *Πολλά ψεύδοντα ἄοιδοί* — Слова, ставшие ко времени Аристотеля едва ли не пословицей. См.: Аристотель. Мет. I, 2, 983a 4.

* *«Denn warum ∞ machen wollen»*. — «Ибо почему бы ему не открываться, если мы серьезно ищем познать его?» (нем.) [Г. X, 185].

С. 33. * *«Was wirklich ist, ist vernünftig»*... — «что действительно, то разумно» (нем.).

*«Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно.»*

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же, как и философия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как духовного, так и природного универсума» [Г. 7, 15]. См. также ответ на критику и разъяснения этой формулы в [Г. 1, 22—23].

* *«пусть ∞ Иерусалим»*. — Пс. 136, 5.

С. 34. * *Вернее всего ∞ мы были*. — Ср. основную тему «Мифа о Сизифе» А. Камю. — Камю А. Бунтующий человек. М., 1990, с. 24—92.

* *«L'homme n'est qu'un ∞ n'en sait rien»* — «Человек — только тростник, самое слабое в природе, — но тростник мыслящий. Чтобы раздавить его, вселенной нет нужды ополчаться на него всем своим могуществом. Довольно пара, капли воды, чтобы убить его. Но если бы вселенная и раздавила его, он все равно был бы благороднее того, что его убивает, ибо он знал бы, что умирает, сознавал превосходство вселенной над ним, вселенная же не ведала бы об этом ничего» (фр.) [Р, 347].

С. 36. * *(Phil. 21d)*. — Сократ. Предположим, что кто-либо из нас избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полной памяти обо всем, но ни в какой степени не был бы причастен ни удовольствию, ни печали, и оставался бы совершенно равнодушным ко всему этому. Протарх. Такая жизнь, Сократ, не кажется мне достойной выбора...» [П. 3(1), 24].

* *«arid me ∞ in Natura»*. — «По моему мнению, все в природе происходит математически» (лат.). Источник не установлен. См., напр.: «Мир, или Трактат о свете», гл. VII. — Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1, с. 199—200. Ср. также замечание Декарта в письме М. Мерсенну от 27 июля 1638 г.: «Вся моя физика не что иное, как геометрия». — Œuvres de Descartes, v. 11, p. 268.

* *«je n'aime ∞ en gémissant»*. — «я люблю только тех, кто ищет истину, стена» (фр.). Цитата не точная, у Паскаля сказано: Je n'approuve que... — «Я одобряю только тех...» [Р, 421].

* *«L'homme cherche ∞ impénétrables»* — «Исполненный тревоги человек безуспешно ищет повсюду, оставаясь в непроницаемом мраке» (фр.). Полностью фрагмент звучит так: «Человек не знает, куда ему встроиться, он явно сбился с пути, выпал из своего естественного места и не может снова найти его. Исполненный тревоги человек безуспешно ищет повсюду, оставаясь в непроницаемом мраке» [Р, 465].

* *«Qu'on ne nous ∞ profession»*. — См. прим. к с. 17.

С. 39. * *Ἡσαΐας δὲ ∞ καὶ λέγει* — «А Исаия смело говорит» (гр.) или, как переводит в другом месте сам Шестов: «Исаия же имел дерзновение сказать...» (наст. изд., т. 2, сс. 310, 315). Ср. [УО, 44].

* *Sancta superbia* — Святая гордость (лат.).

* *...и Богу ∞ судьбы*. — Геродот. История. I, 91. Ср.: «Предопределенного Роком не может избежать даже Бог». Геродот. История

в девяти книгах. Л., 1972, с. 40. Тема стоящих над богами Судеб и всеобщего правящего Рока уходит глубоко в греческую мифологию, и именно в русле этой темы развивается как теологическая, так и философская мысль классической Греции. Образ этот вызван к жизни самим политеизмом. Олимпийцы мыслятся у Гомера «равноправными», «равноудельными» (ἰσόμεροι: II. 15, 209). Мойры, Айса, Ананке — персонажи, охраняющие это равноправие олимпийцев, ограничивающие их своеволие, — суть персонификации вневечного строя, основанного на взаимограничении «равноправных» богов. В результате на первый план и выступают эти всеильные существа: Мойра — удел, Дике — правда, Ананке — необходимость. (См. сатиру Лукиана «Зевс уличаемый». — Лук и а н. Избранное. М., 1962, с. 94—103.) Они могут мыслиться мифологически (как у Гесиода, лириков, трагиков, в ранних тео-космогониях), но легко демифологизируются, становятся основой внутренней рационализации мифа. «Полемос» и «логос» Гераклита, «меры» и «пределы» пифагорейцев, «мощная Ананке» Парменида, держащая бытие в нерушимом пределе, «исономия» (равнозаконие) Демокрита — все это следы превращения соответствующих мифологем в интеллектуальные «теоремы».

* ...боги ∞ связаны. — В архаическом мифе позднейшим «судьбам» соответствуют буквальные «связи»: нити, вервь, пряжа. Три классических мойры — Клото, Лахесис, Атропос — суть пряжи, прядущие нить человеческой жизни и определяющие ее длину. См. обработку этих тем у Платона в его мифе о «веретене Ананке», изображаемом как центр космической пряжи, космических связей (Государство. 616b—617e.). См. также: O n i a n s B. The origins of european thought. About the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954.

* ...μοῖρα в λόγος... — «судьбу» в «разум» (гр.). Другой образ, стоящий за мифологемой «судьбы», — жеребьевка, распределение «наделов», «уделов». Устройство целого путем распределения наделов и установления пределов составляет содержательный схематизм понятия Закона в архаической Греции. Впоследствии эта схема определяет идею космического ума-устроителя. Так, Платон говорит однажды: «τὴν τοῦ Νοῦ διανομήν ἐπινοοῦσάροντας Νόμον — распределение Ума, которое мы называем Законом» (Законы. 713d). Мы найдем аналогичное понимание устройства и в ранней мифопоэтической и лирической поэзии, и у законодателей, и у медиков. «Это процесс, — замечает Ф. Корнфорд, — уделения (μοῖρα), различения (δίκρισις), распределения (διανομή), законодательства (νομοθεσία), устройства-упорядочения (δικασμένης). Личный Бог религии и безличный Разум философии в качестве «распределителей» (Νομῆς) просто воспроизводят то, что делал древний устроитель, именно бывший Мойра, которая, как мы видели, действительно старше богов и полностью свободна от каких бы то ни было планов и целей». Cornford F. Principium Sapientiae. The origins of greek philosophical thought. Cambridge, 1952, p. 36—37.

С. 40. * *будет ли свято ∞ любезно святое?* — П л а т о н. Евтифрон. 10a: «Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. — П л а т о н. Диалоги. М., 1986, с. 260.) Слово δσιον, которое переведено здесь как «благочестивое», означает также «священное», «ритуальное». См. прим. к с. 394 т. 2.

* *Разум ∞ укрепляющее его молоко.* — Источник не установлен.

* *Платон был верен ∞ истинную жизнь.* — Имеется в виду известное место (Госуд. 509b), где Платон сравнивает идею Блага с Солнцем, которое «дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, и рост, а также питание...» [П. 3(1), 316].

* *...состязание Сократа с Калликлом в «Горгии».* — П л а т о н. Горгий. 482c—527e.

С. 41. * ...видеть в Сократе ∞ создателя общих понятий.— Так определяет дело Сократа Аристотель: «Две вещи следует по справедливости приписать Сократу: наводящие рассуждения и общие определения. И то и другое относится к началам знания». — Аристотель. Мет. XIII, 4 1078b 28—30. Эти логические методы Сократ использовал для исследования «этических добродетелей».

С. 42. * ...как азиатскому деспоту, ∞ горестно вспомнить о Солоне.— Солон (кон. VII—нач. VI в. до н. э.), афинский законодатель, которого традиция причисляла к семи мудрецам, по рассказу Геродота, отказался признать счастливым мидийского царя Креза, когда тот был в зените своей славы. Через несколько лет персидский царь Кир захватил и разорил царство Креза. Обреченный сожжению, Крез вспомнил слова Солона о том, что никого при жизни нельзя считать счастливым. См.: Геродот. История. I, 30—92 (см. цит. изд., с. 19—41).

* То, что волновало ∞ не существовало.— «Так как в спорах он был сильнее,— рассказывает о Сократе Диоген Лаэртский,— то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это не противясь». Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979 (2-е изд.: М., 1986), с. 110 (кн. II, гл. 5, 21).

С. 42—43. * ...простоял ∞ вопрос.— Там же. II, 5, 23.

С. 43. * ...οἱ πολλοί...— «многие», «большинство», «толпа» (гр.). Противопоставление мудреца, философа и «большинства» — общее место в сочинениях Платона. См., напр.: Теэтет. 173d—175e.

С. 44. * Платон был ∞ лошадность.— Подобный разговор передает Диоген Лаэртский (VI, 2, 53): «Когда Платон рассуждал об идеях и избирал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». А тот: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума» (пер. М. Л. Гаспарова.— Цит. изд., с. 251). Речь идет о знаменитом кинике Диогене Сикионском, ученике Антисфена (см. прим. ниже; см. также прим. к с. 224).

* Не прав тоже ∞ в памяти прошлое.— См. прим. к с. 21.

* ...очищение.— «Катарсис», «катармой» (καθάρσις), т. е. «очищения», «телетай» (τελεταί), т. е. «посвящения», — термины орфических таинств и ритуалов корибантов, жрецов Кибелы, часто используемые Платоном (Федр 234d; Пир 215c—e; Евтидем 277d—e и др.). Платон же и рационализировал смысл этих терминов, представив в качестве очищающего и посвящающего действия само мышление в его философски сосредоточенной и диалектически выверенной форме (см.: Законы 790d—791a; Федон 69b; Софист 227c; Федр 244e).

* Может быть ∞ чем Платон и Аристотель.— Ср., напр., мнение Антисфена (см. след. прим.), сократика и учителя киника Диогена: «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний. Мудрец ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит ему». Диоген Лаэртский. VI, 1, 11 (цит. изд., с. 237).

* Антисфен ∞ ἡ ἡσθεῖην.— Антисфен (ок. 450/445—365 гг. до н. э.) — философ сократической школы. Уже в древности он считался основателем кинизма. «Антисфен первым сделал внешними признаками своей школы будничным облик (schema) человека физического труда, раба и бедняка, — короткий рабочий плащ, надеваемый на голое тело (tribon), нищенская котомка (pēga) и посох странника, изюга и бродяги (bactron) ... Чтобы быть ближе к природе, киники не стриглись, не брились, ходили босиком» (Нахов И. М. Очерк кинической философии. В кн.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей).

лей. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид. Дион. М., 1984, с. 19). См. фрагменты Антисфена там же, с. 97—133; Диоген Лаэртский. VI, 1—19. Цитируемое высказывание приводит Диоген — VI, 1, 3. См. также: Zeller E. d. Die Philosophie der Griechen. 3 Teile in 5 Bänden. Leipzig, 1876—1881. Teil II, Bd. I. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, S. 260.

* «*Pati, Domine, aut mori*». — «Страдать, Господи, или умереть» (лат.). Подробнее о св. Терезе см. ниже прим. к с. 73.

* *Древние ∞ правы*. — Говорили, что так называл Диогена Платон. См.: Диоген Лаэртский. VI, 2, 54 (цит. изд., с. 251).

С. 45. * *...пелагианский спор*. — *Пелагий* (кон. IV—нач. V в.) — ирландец по происхождению, изучал право в Риме, где и был крещен. Вел монашескую жизнь в Сев. Африке и Палестине. Его учение известно, главным образом, благодаря *Августину* (см.: *De gestis Pelagii*. — О деяниях Пелагия. 7 кн., 417 г.; *De Gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium*. — О благодати Христовой и первородном грехе против Пелагия и Целестия. 2 кн., 418 г.; *Contra duas epistolas pelagianorum*. — Против двух посланий пелагиан. 4 кн., 420/21 г.; *Contra Julianum pelagianum*. — Против Юлиана пелагианца. 6 кн., 421 г.; *De Gratia et libero arbitrio ad Valentinum*. — О Благодати и свободном выборе к Валентину. 426/427 г.; *Contra secundam Juliani responsonem, imperfectum opus*. — Против второго ответа Юлиана, незаконченное соч., 6 кн., 430 г.) Полемика Августина с Пелагием и представляет существо спора (полностью сохранившееся соч. Пелагия «Послание к Деметриаде» опубликовано на русском языке в переводе Ю. М. Каган в кн. *Э р а з м Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986, с. 594—633). Спор сосредоточен вокруг трех понятий: «благодать», «свободная воля» и «предопределение». Основная идея Пелагия состоит в том, что Бог справедлив и требует только то, что человек опособен сделать по собственной доброй воле. Эта воля не затронута первородным грехом, и благодать ей лишь помогает, но не вынуждает ее. Шестов подробно разбирает существо пелагианского спора в кн. [SF, 121—132]. Вот несколько тезисов *Пелагия* и его союзника *Юлиана*, епископа из Экланума, приводимые Шестовым. «*Posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facile custodire, si velit*. — Человек может быть безгрешным и легко следовать заповедям Бога, если он хочет» (Шестов цит. по кн.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Bd. Tübingen, 1909—1910. Bd. 3, S. 178). «*Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur*. — Всякое добро или зло, за которые нас можно похвалить или порицать, не возникает с нами, но нами совершается. Мы восприимчивы к одному и другому, а не рождаемся с ними» (цит. по кн.: *Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle a/S., 1906, S. 427)¹. «*Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate constitit*. — Свобода воли, через которую Бог дал человеку независимость, состоит в том, что человек может принять грех или воздержаться от него» (цит. по кн.: *Tixeront J. Histoire des Dogmes*. 3 vol. P., 1915, 1909, Gabalda, 1931. Vol. II, p. 438). «Все их (пелагианцев. — *Комм.*) учение, — замечает Шестов, — является развитием двух принципов — принципа, высказанного Сократом и воспринятого всеми его преемниками — Платоном, Аристотелем и стоиками — и сохранившегося в конце концов даже в неоплатонизме, что нормы добра стоят над Богом, а не обратно, и, соответственно, принципа о свободе воли» [SF, 128—129]. Поскольку человек сотворен «по образу и подобию

¹ Выражение «*quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus*» («за которые нас можно похвалить или порицать») Шестов в дальнейшем будет неоднократно приводить без ссылки на Пелагия.

Бога», пелагиане утверждали тварную свободу человека как естественную благодать (*bonum naturae*) и видели в божественной благодати лишь ответ, по справедливости даваемый Богом человеку, который способен добровольно и самостоятельно соблюдать чистоту и праведность. Это учение возвращается до некоторой степени к дохристианскому, эллинистическому рационализму стоического толка, «для которого сила человеческой воли и подвига является самодостаточной, а дело Христова получает значение примера» (Прот. С. Булгаков. Невеста Агнца. О богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945, с. 333). Ср., например, утверждение Диогена Синопского: «хорошие люди подобны богам» (Диоген Лаэртский. VI, 2, 51). Для Августина же человеческая природа, испорченная первородным грехом, не способна обладать какой бы то ни было доброй волей без божественной благодати. На Карфагенском соборе 419 г. пелагианство было осуждено как еретическое учение. В 431 г. Эфесский собор подтвердил это осуждение.

* *Но католичество ∞ Аристотелем.*—Эту тему Шестов развивает в работе «Греческая и Средневековая философия», составляющей первую часть книги [SF]. Вопреки известному утверждению, говорит здесь Шестов, что в средние века философия была служанкой богословия, дело обстояло как раз наоборот, и побежденная языческая мудрость диктовала свои законы победителю. «Недаром Фома Аквинский называет Аристотеля просто *Philosophus*'ом, т. е. вечным, неизменным и непреодолимым законодателем мысли... Аристотель был и остался для католичества *praecursor*'ом *Christi*, как *in naturalibus*, так и *in supernaturalibus*» (предшественником Христа как в естественном, так и в сверхъестественном.— *Комм.*) [SF, 11].

С. 46. * *Недаром Милль ∞ Сократ.*—«Никогда не излишне напомнить людям, как бы часто это им ни напоминали, что жил когда-то человек по имени Сократ, которого легальные власти и общественное мнение убили... Мы знаем, что он — глава и прототип всех великих учителей добродетели, которые только были после него...» Дж. С. Милль. О свободе. Пер. А. Н. Неведомского. СПб., 1900, с. 46. О Милле см. прим. к с. 94.

С. 47—48. * *...философия есть ∞ τεθνάσαι.*—Ср. пер. С. П. Маркиша: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают...» [П. 2, 21].

С. 48. * *Об этом рассказал ∞ непостижимыми.*—*Бёме Яков* (1575—1624), немецкий мистик и визионер, прозванный «*theosophus teutonicus*» — «немецкий богомудр» (враги называли его «*sartor antichristus*» — «сапожник-антихрист»). Опираясь на Писание, а также на работы Парацельса, Себастиана Франка, Валентина Вейгеля, Швенкфельда, создал прихотливое богословско-космологическое учение в духе «символистической» натурфилософии XVI в. (ср. его сочинение «О рождении и обозначении вещей» — «*De signatura rerum. Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*», 1622). Влияние Якова Бёме сказалось во всем протестантском мире, особенно в Англии и Нидерландах. В Германии свое родство с духом Бёме признавали не только «мистики» (Ангелус Силезский, Гаманн, Эйтингер, Фр. фон Баадер, Новалис), но и классическая спекулятивная философия: Гегель [Г. 11, 229—251, 257, 269 и др.], Шеллинг (см: Шеллинг Ф. Соч. в двух томах. М., 1987. Т. 2, с. 520, 549, 551). Знал и ценил сочинения Я. Бёме и Г. Лейбниц. В «Новых опытах о человеческом разумении» он так характеризовал его (гл. XIX, § 16): «...Знаменитый мужицкий сапожник Яков Бёме, сочинения которого были переведены на другие языки под псевдонимом *Philosophe Teutonique* и действительно содержат в себе великие и прекрасные для человека такого скромного положения вещи...» [Л. 2, 524]. Наибо-

лее обстоятельным трудом академического характера о Я. Бёме остается работа А. Койре—K o u r g é A. La philosophie de Jacob Boehme. P., 1929. Комментатор в состоянии привести единственный текст, ближайшим образом соответствующий замечанию Шестова: «...Я не восходил в Божество, ибо, как слабому человеку, мне и невозможно было бы сделать это; но Божество нисходило в меня, и по любви Его открылось мне все это, чего я иначе в своем полумертвом плотском рождении принужден был бы не касаться. Но как во мне есть побуждение к тому, то я представляю распоряжаться и действовать тому, кто знает и разумет это и хочет, чтобы это было; я же, бедный человек праха и земли, ничего не мог бы сделать».—Б ё м е Я. Auroga, или Утренняя заря в восхождении. Пер. А. Петровского. М., 1914, с. 252.

С. 49. * *...de omnibus dubitandum...*—Во всем следует сомневаться. (лат.) Выражение, приписываемое Р. Декарту, заключает одну из основных максим его философии. Ср. первый тезис Декартовых «Первоначал философии»: «Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах—насколько они возможны». Декарт Р. Соч. в двух томах. Т. 1, с. 314.

С. 50. * *Достоверные суждения ∞ и скептиками.*—См.: Секст Эмпирик. Против ученых. VII—VIII. Две книги против логиков. I, 3, 440—446 (Секст Эмпирик. Соч. в двух томах. М., 1975. Т. I, с. 149—150).

* *...ἀταραξία ∞ «покой».*—Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, I, 6: «Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежит в надежде на невозмутимость (ἀταραξία). Цит. изд. Т. 2, с. 209. См. также: Р и х т е р Р. Скептицизм в философии. Т. 1. СПб., 1910.

С. 51. * *...Deus impossibilia non jubet...*—«Бог не требует невозможного» (лат.). Слова бл. Августина: «Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis... Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus.—Бог не требует невозможного, но повелевает делать, что ты можешь, и просить о том, чего ты не можешь сделать... Мы ясно видим, что справедливый и добрый Бог не мог предписывать невозможное; поэтому Он научает нас, что мы можем делать в пределах возможного и как мы должны просить о невозможном». Augustinus A. De natura et gratia.—Шестов приводит этот текст в кн. [SF, 246], цитируя по кн.: Denifle H. Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt. 2 Bd. Mainz, 1904, 1909. Bd. 1, S. 705.

* *Можем, как Аристотель ∞ не говорят.*—Шестов имеет в виду рассуждения Аристотеля, опровергающие тех, кто нарушает «закон противоречия». См.: А р и с т о т е л ь. Мет. Кн. IV, гл. 4—7. См. прим. к с. 319.

С. 52. * (Сноска).—Мф. 16,19: «И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». В рецензии на книгу Шестова «На весах Иова» Н. Бердяев замечает: «Впечатления Л. Шестова от христианства настолько западные, что он даже Библию цитирует по-латински, что совершенно недопустимо в русской книге» (Б е р д я е в Н. А. Древо жизни и древо познания.—Путь. № 18, 1929, с. 89).

С. 53. * *Я не привожу цитат ∞ наизусть.*—Труды католических и протестантских богословов и историков догматических учений Шестов штудировал в 1911—1914 гг. в Швейцарии, когда писал работу, составившую затем основную часть книги [SF], впервые опубликованной только в 1966 г. Мы упоминали уже сочинения А. Гарнака, Ф. Лоофса, Р. Зееберга, Ж. Тиксерона. Укажем еще несколько трудов, использованных Л. Шестовым: D u c h e s n e L. Histoire ancienne de L'Eglise. P. Vol. I, 1906; Vol. II, 1908; Vol. III, 1911 (рус. пер.: Д ю ш е н Л. История

древней Церкви. Т. I—II. М., 1912, 1914), Werner K. Die Scholastik des Späteren Mittelalters. 4 Bd. Wien, 1881—1887, Zahn J. Einführung in die Christliche Mystik. Paderborn, 1908, Pohle J. Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. 3 Bd. Paderborn, 1911/12. В связи с комментируемым местом можно привести, к примеру, следующий отрывок из труда Й. Поле, цитируемый Шестовым в [SF]: «Когда Христос передает Петру ключи царства небесного, то Он этим передает ему полноту власти распоряжаться в церкви Христовой: допускать в церковь и исключать из нее, повелевать всеми людьми и управлять всеми вещами, издавать законы и уничтожать их, накладывать наказания и прощать, короче говоря, передает всю полноту королевской и судебной власти над всей церковью, т. е. над Своими соапостолами и верующими. Что Петр делает как верховный носитель ключей, то одобряет Бог в небесах...» [SF, 195].

* *Хотя ∞ у бл. Августина нет.* — Denifle H. Luther und Luthertum. Bd. 1, S. 384—386. См.: Aug. De civ. Dei, 19, 25: «...И самые добродетели, которыми, по-видимому, располагает он (ум. — Комм.), ...если он к Богу их не относит, скорее пороки, чем добродетели». Цит. по изд.: Творения бл. Августина. Ч. IV. Киев, 1910, с. 157.

* *«corde credimus ∞ salvari credimus».* — «Веруем сердцем и исповедуем устами единую Церковь не еретическую, а святую, Римскую, католическую и апостольскую, вне которой, веруем, нет спасения» (лат.). Член католического символа веры.

С. 54. * *Лютер ∞ притязал на право последнего суда.* — В [SF] Шестов приводит следующее высказывание Лютера из «Комментария к Посланию ап. Павла к Галатам» (лекции, читанные Лютером в Виттенберге в 1513—1516 гг.): «Я ничего не слушаю, что не согласно с моим учением; я вполне убежден духом Христа, что мое учение о справедливости Христа совершенно правдиво и верно» [SF, 274].

* *...extra regulam* — в виде исключения (лат.).

* *«Nilil apud ∞ Christianism tulisti».* — «Нет ничего более близкого христианам и более прославленного у них, чем исповедание. Возвеличь исповедание, и вот ты уже получил христианство» (лат.). Источник не установлен.

* *...carpe dies...* — лови день (лат.). Гораций. Оды. I, 11:

«...Мы говорим — годы-завистники

Мчатся. Пользуйся днем, [carpe diem], меньше всего веря грядущему». См.: Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970, с. 57. (Пер. С. Шервинского.)

* *...tolle potestatem ∞ tulisti.* — Возвеличь власть ключей, и мудрость — твоя (лат.). Перефразировка вышеприведенного высказывания Лютера.

С. 55. * *Так понимал Достоевский сущность католичества.* — Тема Легенды о Великом Инквизиторе из «Братьев Карамазовых» Ф. Достоевского явно и неявно пронизывает все творчество Л. Шестова (см., напр., наст. изд., т. 2, с. 94—96). Философия «Легенды» образует один из смысловых истоков философии Шестова, именно здесь можно искать многие разгадки ее вызывающих парадоксов. «Развитая в «Легенде» идея о внутреннем смысле и назначении католичества, если в нее вдуматься, — писал Шестов в сочинении «Лютер и церковь», — может быть отнесена и в самом деле ко всей духовной жизни Европы — как она рисовалась Достоевскому. ...В этом смысле «Легенда» о великом инквизиторе говорит даже гораздо больше, чем может показаться с первого взгляда. Она подводит итоги двухтысячелетней истории Европы» [SF, 111—112]. Речь идет о той трансформации христианства, которую Н. Бердяев назвал «папоцезаризмом», сопоставляя с ним аналогичный уклон византийско-восточного христианства в форме «цезаропапизма» (см.: Бердяев Н. Судьба России. М., 1990, с. 264). Это тема о роковой подмене, об

узурпации божественной свободы авторитетом земной власти, утверждаемой от имени Бога и водворяющей теократический порядок и внешнее благополучие ценою отказа от свободы. Инквизитор принимает на себя ту власть над миром, которую предлагал Христу «страшный и умный дух» в пустыне (см.: Мф. 4, 1—11), оправдывая это «жалостью» к людям, не способным вынести дар свободы. «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести,— говорит Инквизитор Христу в «Легенде»,— но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил, как бы и не любя их вовсе... Вместо того, чтобы овладеть людскою свободой, ты умножил и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки» [Д. 14, 232]. «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать такое, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы и все уверовали в него и преклонились перед ним, и чтобы непременно *все вместе*. Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главное мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков» (там же, с. 231). Нетрудно узнать здесь всеобщие и необходимые истины метафизики, как их понимает Шестов, и определяемое ими, по его мнению, классическое богословие. Рационалистически-теистическая метафизика раскрывает над нами потому, что человек ищет не свободы, а гарантированного благополучия, не личного общения с живым Богом, а подчинения вместе со всеми надежному и понятному закону, обеспечения своей жизни определенным, раз и навсегда установленным нравственным миропорядком. «В Легенде о Великом Инквизиторе,— писал Н. Бердяев,— раскрывается гениальная экзистенциальная диалектика вековечного соблазна царством, это есть самое сильное обоснование христианского анархизма, хотя сам Достоевский не был свободен от соблазна царства православной теократии» (Б е р д я е в Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939, с. 118). Ср. также вдумчивый разбор «Легенды» В. В. Розановым: Р о з а н о в В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. М., 1990, с. 37—224. См. материалы, собранные в кн.: О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. Леонтьев, Соловьев, Розанов, Булгаков, Бердяев, Франк. М., 1991.

* *...Лютера.* — М. Лютер (1483—1546), окончив в 1505 г. Эрфуртский университет, вступил в местный монастырь августинцев. Здесь он впервые в полной мере испытал глубину пропасти, разделяющей самый суровый аскетический опыт и внутреннее движение веры, внешние дела закона и личный дар веры и благодати. Именно здесь, в личном опыте трехлетнего монашеского подвига,— экзистенциальная основа позднейшей лютеровской борьбы с католической церковью и папством. Идея «реформации» — возвращение к самому источнику, к Христу, сказавшему собственным словом в Писании и обращенному к собственной душе каждого христианина. Критическое отношение к преданию было подготовлено, в частности, оккамизмом (см. ниже прим. к сс. 122, 125), широко признанным в предреформационной схоластике, в частности в Эрфуртском университете. «Все духовенство,— писал, например, Оккам,— не составляет ту церковь, которая не может ошибаться в вопросах веры». «Только в Св. Писании непозволительно сомневаться и рассуждать, истинно или ложно то, что содержится в этих писаниях. Итак, законно сомневаться во всех писаниях Вселенских Соборов или

других толкователей и даже в писаниях римских первосвященников...» «Если бы все прелаты и все священнослужители были заражены еретической развращенностью мира, то власть судить должна была бы по праву перейти ко всем католикам как светским, так и церковным» (цит. по [SF, 190—191]). Шестов цитирует здесь Оккама по упомянутой книге Г. Денифля (т. II, с. 379, 382, 383). В 1508 г. Лютер получает должность настоятеля городской церкви в Виттенберге, где и поселяется в 1511 г. на всю оставшуюся жизнь. В 1513—1516 гг. Лютер выступает перед виттенбергскими студентами с «Чтениями» о Посланиях ап. Павла к Римлянам и к Галатам. Здесь перед нами уже сложившийся остов лютеровского учения о законе и благодати (см. ниже прим. к с. 451), противопоставляемого им как практике церкви, так и этике гуманистов. Исполнение церковных обрядов, праведная жизнь, нравственные заслуги не только не ведут к спасению, но именно нравственное самомнение и составляет главное препятствие на этом пути. Закон призван сокрушить это самомнение. Лишь сокрушенный, отчаявшийся в себе человек открыт возможному действию благодати. В октябре 1517 г. Лютер вывесил на дверях Замковой церкви 95 тезисов, направленных непосредственно против сбора индульгенций. В октябре 1518 г. Лютер был вызван на инквизиционный допрос в Аугсбург. В июле 1519 г. на диспуте в Лейпциге Лютер защищает 13 тезисов, направленных прямо против папского авторитета. В июне 1520 г. папа Лев X подписал буллу, осуждавшую учение Лютера и отлучавшую его от церкви под условием отречения. 10 декабря Лютер сжег эту буллу, публично предав анафеме папу как главу «антихристовой папской церкви». 18 апреля 1520 г., выступая на рейхстаге в Вормсе, в ответ на вопрос представителя трирского епископства Иоганна фон Эккена, готов ли он полностью или хотя бы частично отречься от своих сочинений, Лютер ответил знаменитой фразой: «...Я не могу и не хочу ни от чего отречься, ибо неправомерно и несправедливо делать что-либо против совести. На том стою и не могу иначе. Помоги мне Бог!» (См.: Соловьев Э. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984).

С. 56. * *...догмат папской непогрешимости.* — Догмат, провозглашенный на I Ватиканском соборе в 1870 г. при папе Пие IX. Догмат ставит определения, провозглашенные папой «с кафедры», на один уровень с соборными определениями. Признается, что это две равноправные формы выражения безошибочного духа совокупной церкви.

* *Словом, то ∞ тому назад Лютеру.* — О том, что Достоевский, изображая Инквизитора последователем антихриста и возлагая это обвинение на католическую церковь, следовал — зная о том или не зная — по пути Лютера, Шестов говорит в сочинении «Лютер и церковь» [SF, 11—114].

* *«Ecce, Deus ∞ vivat»...* — «Вот, Господи, я тебе посвящаю бесчестие и хулу всей моей жизни» (лат.). См. [SF, 203]. Источник не установлен.

С. 58. * *«...высшая степень веры ∞ нужды в вере».* — Шестов цитирует Лютера по изданию: Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. H. Böhlau. Weimar, 1883 г. и далее. Ср. пер. Ю. М. Каган: «Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда Он спасает столь немногих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по своей собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения, дабы казалось, как замечает Эразм, что его радуют муки несчастных и что Он более достоин ненависти, чем любви. Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере». Полагаем уместным несколько расширить цитату: «Ныне, когда понять этого нельзя, как раз есть место для обучения вере, и это следует проповедовать и возвещать. А именно то, что ко-

гда Бог убивает, то смертью Он учит вере в жизнь». М. Лютер. О рабстве воли. Цит. по кн.: Эразм Роттердамский. Философские произведения, с. 329—330.

С. 59. * «Поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой». ∞ Пушкин. — «А поэзия, прости господи, должна быть глуповата» (А. С. Пушкин в письме П. А. Вяземскому, май 1826 г., не позднее 24-го). См., напр., изд.: Пушкин А. С. Переписка. В двух томах. М., 1982, т. 1, с. 243.

С. 60. * Вл. Соловьев ∞ Пушкина. — См. статьи Вл. Соловьева «Судьба Пушкина» (1897) и «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899). В статье «Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева» (Современные записки, № 33. Париж, 1927; № 34. Париж, 1928; вошла в [УО, 25—91]) Шестов сопоставляет статью «Судьба Пушкина» с разделом «Судьба Сократа» гегелевской «Философии истории» [Г. Х, 69—88] и подчеркивает полную аналогию между «спекулятивной философией» Гегеля и «религиозной философией» Соловьева в метафизическом оправдании (объяснении) гибели индивидуальности. Как для Гегеля трагическая судьба Сократа есть лишь необходимый эпизод в развитии мирового духа, так и Соловьев видит в судьбе Пушкина «добрую» и «разумную» волю «Провидения Божия». Метафизик и моралист согласны видеть в Пушкине мудреца и пророка, но отвергают его доверие жизни, художническую внимательность к мирозданию и ум, образованный этой внимательностью, подобно тому как Сальери отвергал возможность совмещения «райских песен» и «гуляки праздного» [УО, 30—33].

С. 61. * ...*quod semper ∞ creditum est.* — ...во что верили всегда, везде и все (лат.). См.: K a t t e n b u s c h. Die römische Kirche. PRE (Pauli Real. Enc.), XVII, 104 [SF, 99].

С. 62. * ...*скоротрепходящая иллюзия.* — «Низкорослый, узкоплечий, широкобедрый и коротконогий пол мог назвать прекрасным только одурманенный половым инстинктом мужской интеллект: именно в этом инстинкте и кроется вся его красота». Шопенгауэр А. Полн. собр. сочинений. М., 1903. Т. III, с. 895 (S c h o r e n h a u e r A. Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Leipzig, 1878, Bd. 2, Cap. XXVII, § 369).

С. 64. * *Exertitia spiritualia* — Духовные упражнения (лат.). Так называлось сочинение основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы (1491—1556), излагавшее принципы и систему иезуитского воспитания. См. прим. к с. 37, т. 2.

С. 65. * ...*Толстой в последних произведениях ∞ лучше других.* — Шестов относит к ним такие произведения Толстого, написанные после 1886 г., как «Смерть Ивана Ильича», «Крейцера соната», «Отец Сергей», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», «Три смерти». См. работу «На страшном суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)», написанную в 1911 г., входившую первоначально в книгу [SF], но опубликованную впервые в 1920 г. в «Современных записках», а затем составившую часть книги «На весах Иова» (см. наст. изд., т. 2, с. 98—148). В статье «Разрушающий и созидаящий миры», написанной в России к 80-летию юбилею Толстого, Шестов говорит: «...Каждый раз, когда Толстой соприкасается с матерью-смертью, в нем рождаются новые творческие силы. Оттого, вероятно, меня преимущественно влечет к себе Толстой измененный, растерянный, испуганный, изнемогающий... Когда я в сотый раз читаю «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерову сонату», «Три смерти» — у меня дух захватывает. Я чувствую, говоря словами Лютера, что Бог взял в руки свой страшный молот-закон, но я также чувствую, что страшный молот — в руках Бога» [Ш, 6, 119].

Книга Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла» вышла в свет в 1886 г.

С. 66. * *философии истории положил начало бл. Августин.* — В сочинении «О граде Божием» (*De civitate Dei*) Августин развивает христианскую философию истории, в основе которой лежит новое, коренным образом отличное от античного чувство и осмысление исторической реальности. Осознание исторического в горизонте всегда уже совершенного космоса сменяется осознанием истории в открытой перспективе неведомого, ожидаемого, чаемого, требующего соучастия человека — одновременно фактического и чудесного, как само событие боговоплощения, — завершения истории. В духе библейской историософии Августин видит историю как богочеловеческий процесс, устремленный к метаисторической цели. Так история впервые становится предметом собственно философского осмысления. В этом смысле и можно говорить об Августине как основоположнике философии истории. Суть истории как богочеловеческого процесса Августин видит в противоборстве «земного града» (*civitas terrena*), воплощенного в Римской империи, и «града небесного» (*civitas coelestis*), богочеловеческого государства, воплощенного в христианской Церкви. Только в XVIII в. философия истории принципиально вышла за пределы августиновского учения, на котором в течение столетий основывалась средневековая историософия. См.: Майоров в Г. Г. Формирование средневековой философии... М., 1979, с. 330—340. Герье В. И. Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915. Кн. Е. Н. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М., 1892. См. прим. к сс. 120, 274.

С. 67. * *se non è vero è ben trovato.* — если это и неправда, то хорошо придумано (*ит.*).

* *...τῶν πεπρεμένῃ ∞ καὶ Θεῶ.* — ...предопределения судьбы не могут избежать и боги (*гр.*). См. прим. к с. 39.

С. 69. * *Прислушайтесь ∞ положительной мысли.* — Первые 30 лет XX века, когда формулировались и утверждались основы релятивистской и квантовой механики, — эпоха глубокого переосмысления фундаментальных принципов теоретического знания, эпоха формирования «неклассической» физики, «некартезианской» эпистемологии, «неаристотелевской» логики (см.: Башляр Г. Философское отрицание. Опыт философии нового научного духа. — Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987, с. 160—283). В эту эпоху были затронуты принципы, априорные предположения, определявшие, казалось, научный разум как таковой: универсальность теоретического мира, непрерывная причинная связность событий, их необходимый, т. е. устраняющий роль случайности, характер, наконец, объективность знания, — словом, была затронута сама идея, или идеал, научно-теоретического знания. См., напр.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.

С. 71. * *Петр Дамиани ∞ не бывшим...* — *Петр Дамиани* (ок. 1007—1072) — кардинал, епископ Остийский, приор монастыря Фонте Авеллана в Умбрии, один из инициаторов реформы монастырской и церковной жизни. Первый сформулировал принцип служебности философии по отношению к теологии. В кратком трактате «О божественном всемогуществе» (*De divina omnipotentia*. — PL, 145, col. 595—622) Дамиани утверждал неприменимость правил человеческой науки к Богу, отрицал всеобщий характер принципа противоречия. Целую главу трактата (V: *De futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus*. — *Ib.*, col. 602—604) он посвящает опровержению тезиса о том, что Бог не может сделать бывшее небывшим. См.: De Wulf M. Histoire de la philosophie médiévale. T. I—III. Louvain-Paris, 1934, 1936, 1947. T. I, p. 160—161; Blum O. St. Peter Damian: His teaching on the spiritual life. Washington, 1947; Endres J. Petrus Damian und die weltliche Wissenschaft. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII. Münster, 1910, № 3. См. далее прим. к с. 546.

С. 72. * ...*Лигуори или Гарнак*. — Св. Альфонс-Мари де Лигуори — последний католический «учитель церкви». В книге [SF] Шестов цитирует его руководство для монахинь «Истинная невеста Христова» (*La vera sposa di Gesù Cristo*. 2 vol. Torino-Roma, 1904). Адольф фон Гарнак (1851—1930) — немецкий историк христианства, представитель либеральной теологии, трудами которого Шестов широко пользуется. Умеренно-рационалистическая позиция теолога-протестанта критически рассматривается Шестовым в [SF]. В знаменитом «Учебнике по истории догматических учений» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Bd. Tübingen, 1909—1910) Гарнак последовательно проводит тезис о том, что формулировка догматического учения христианства есть продукт эллинизации первичной иудео-христианской веры, результат «усвоения греческого духа на почве Евангелия» (см.: Bd. I, S. 22. Anm. I). См. прим. к с. 91.

С. 73. * *De novissimis*. — О новейших (*лат.*).

* «*weil dadurch ∞ zu sein*» — «...так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения» (*нем.*) [К. 3, 677—678].

* ...св. Терезы, Иоанна дель Кроче... — Св. Тереза Авильская (Тереза Иисуса) (1515—1582, канонизирована в 1622 г.) и ее сподвижник в деле реформы монастырской жизни Иоанн дель Кроче (Иоанн Креста) (1542—1591, канонизирован в 1776 г., а в 1870 г. анафематствован) — испанские святые, мистики неортодоксального толка. Никогда не порывавшие с католической церковью, они могут тем не менее считаться представителями своего рода «мистической реформации». См.: М е р е ж к о в с к и й Д. С. Испанские мистики. Брюссель, 1988.

* «*...ist mit meiner ∞ werden könne...*» — «... <Вера в Бога и в загробный мир> так сплетена с моими моральными убеждениями, что, так же как я не подвергаюсь опасности утратить эти убеждения, точно так же я не беспокоюсь, что эта вера может быть отнята у меня» (*нем.*). Ср. [К. 3, 678].

С. 74. * «*Νι οὐν ὑπάρχει ∞ ἀνθρώπινον βίον*. — «Если ему (философскому характеру. — *Комм.*) свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?» (*гр.*) [П. 3 (1), 288].

С. 75. * ...*gratia gratis data*... — Милость, дарованная безвозмездно (*лат.*).

* ...<*articulus*> *stantis et cadentis philosophiae*. — <Вопрос> жизни и смерти для философии (*лат.*).

* ...если обходиться ∞ избежит пощечины? — Ср.: «Если обходиться с каждым по заслугам, кто уйдет от порки (whipping)?». — Ш е к с п и р. Гамлет. Акт 2, сц. 2, ст. 516.

* *Думаю, что нет надобности ∞ «Исторические хроники»*. — Шестов далее излагает одну из основных мыслей своего раннего сочинения «Шекспир и его критик Брандес» [Ш. 1].

С. 79. * *Sic volo ∞ voluntas*. — Так хочу, так приказываю, да первенствует воля над разумом» (*лат.*). Слова М. Лютера в ответ на упреки в своевольном искажении фразы ап. Павла из Послания к Римлянам (3, 28) («δικαιοῦσθαι τίστει ἀνθρώπων» — «человек оправдывается верою»). Лютер добавил в текст Вульгаты слово «sola»: «*justificare hominem sola fide*», — и перевел: «*der Mensch gerecht werde... allein durch den Glauben*» — «человек оправдывается только верою». См.: G r i s a r H. Luther. 3 Bd. Freiburg im Br., 1911, Bd. 3, S. 438—439 [SF, 118].

С. 80. * *Эпиктет ∞ у тебя отец был*. — Эпиктет (ок. 50—ок. 140) — фригийский раб, ученик римского стоика Музония Руфа. До нас дошли «Беседы» или «Диатрибы» Эпиктета, записанные его учеником

Флавием Аррианом, и т. н. «Руководство» («Enchiridion»). См.: Беседы Эпиктета. Пер. Г. А. Тароняна. — [ВДИ] 1975, № 2, с. 211—253; № 3, с. 219—259; № 4, с. 209—234; 1976, № 1, с. 217—249; № 2, с. 197—237.

* *...si vis tibi omnia subjicere, te subijce rationi...* — «Если хочешь, чтобы все тебе подчинилось, подчинись разуму» (лат.). Сенека. Письма к Луциллию. 37, 4. Ср. пер. С. А. Ошерова: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М., 1977, с. 66. См. прим. к с. 386, т. 2.

С. 81. * *Ἐχω οὐκ ἔχομαι...* — «я владею, не мною владеют» (гр.).

С. 82. * *Не только Спенсер ∞ обобщающих идей...* — Спенсер Герберт (1820—1903) — английский философ, один из главных представителей эволюционизма, получившего широкое распространение во второй половине XIX в. Под философией он понимал совершенно однородное, целостное, основанное на конкретных науках знание, поскольку оно достигло универсальной общности, т. е. высшей ступени познания, охватывающей весь мир. В систему философского знания Спенсер включает также и «непознаваемое», т. е. первоначальную причину, по отношению к которой понятия «материи», «движения» и «силы» оказываются только символами. См. его капитальное сочинение «Система синтетической философии» (Spencer H. A system of synthetic philosophy. 10 vol. Oxford, 1862—1896).

* *...по их мнению ∞ истинную веру.* — В исторической теории религии и мифологии эволюционизм подобного толка был присущ английской антропологической школе, к которой помимо Г. Спенсера, относились Эд. Тейлор, Дж. Леббок, Дж. Липперт, Э. Ланг и — наиболее крупный исследователь, увидевший за «верой» магический смысл первобытного ритуала, — Дж. Фрезер. Идеи Г. Спенсера на этот счет изложены им в труде «Принципы социологии» (рус. пер. Билибина. СПб., 1898). Первичным религиозным феноменом Спенсер считал культ предков. См.: Кагаров Е. Очерк современного состояния мифологической науки. — Вопросы теории и психологии творчества. Т. V. Харьков, 1914, с. 292—372; Он же. Типическое развитие религиозно-мифологического творчества. — Там же, с. 372—416.

* *...imprimatur...* — пусть печатается (лат.). Цензурная формула, разрешающая печатать текст.

С. 87. * *...in saecula saeculorum.* — Во веки веков (лат.).

С. 88. * *...притчу о фарисее и мытаре, о блудном сыне.* — Лк. 18, 10—14; 15, 11—32.

С. 89. * *Он знал ∞ библейского учения.* — Филон, разумеется, не только подчинял библейское откровение Бога как личности безличному эллинистскому уму преимущественно в его стоически-платонистской трактовке. Иудаизм позволяет ему выходить за пределы эллинистского ума и даже требует этого. Так, описывая в сочинении «О созерцательной жизни» (De vita contemplativa) обычаи общины терапевтов, он замечает, «что природа и священные законы научили их почитать Сущего (ὁ ὢν), который и лучше блага, и чище единицы, и первоначальнее монады» (см. сокр. рус. пер. М. М. Елизаровой в кн.: Тексты кумрана. Вып. I. М., 1971, с. 376). Тем самым Филон прокладывал путь неоплатоническому самотрансцендированию эллинистского ума. См. прим. к с. 23.

* *...praecursor Christi in naturalibus...* — предшественник Христа в естественном (лат.).

* *...cui est credendum, кому поверить?* — В трактате «Об истинной религии» (De vera religione) Августин пишет: Врачевание души «распадается на авторитет и разум. Авторитет (auctoritas) требует веры и подготавливает человека к разуму. Разум (ratio) же ведет к пониманию (intellectum) и познанию (cognitionem). Однако и авторитет не обходится без разума, поскольку обсуждается, кому следует верить (cui credendum sit)» Augustinus. De vera religione, XXIV, 45, 122. Рус. пер. см.: Творения

блаженного Августина. Киев, 1912, ч. 7, с. 36. Шестов опирается на книгу: T i x e r o n t J. Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. Vol. II. P., 1912, p. 361.

С. 90. * *Философия ∞ из удивления.* — См.: Платон. Тезет 155d: «Ведь именно удивление и есть страсть (τὸ τῆδός) философа, и нет другого начала философии, кроме удивления». Аристотель. Мет. I, 2 982b 12: «Благодаря удивлению люди и впервые начали философствовать, и теперь начинают» (см. ниже, с. 143). Неоплатоник *Олимпиодор* в Комментариях к «Алквиаду I» Платона пишет: «...Начало всякой философии удивление. Удивляясь, ведь мы идем от «что» к «почему». Философствовать значит отдавать себе отчет в причинах сущего, если только философия — это познание сущего или само сущее» (пер. А. Ф. Лосева). См. комментарий к вышеприведенному месту из «Тезета» — [П. 2, 563].

* *«Verum est ∞ contradicere».* — «Хотя вера и сверхразумна, однако, никакой истинной распри между верой и разумом быть не может: ибо тот же самый Бог, который являет чудеса и внушает веру, внес в человеческую душу свет разума, а Бог не мог бы отрицать самого себя и, конечно же, не мог бы себе противоречить» (*лат.*) (пер. С. С. Неретиной). В книге [SF] Шестов приводит следующие слова Фомы Аквинского: «Истины христианской веры не противоречат истинам, добытым разумом. Хотя упомянутые истины христианской веры превышают возможность понимания для человеческого разума, невозможно, чтобы природные свойства разума противоречили христианским истинам» [SF, 34—35]. Следует помнить, однако, что Фома различает теологию в аристотелевском смысле, которая, по сути своей, остается *humana doctrina de Deo* — человеческим учением о Боге, от *sacra doctrina* — священного учения, т. е. знания Бога о Боге, которому человек причаствует верой («*theologia quae sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophia ponitur* — богословие, относящееся к священному учению, отличается по роду от того богословия, которое составляет часть философии» (S. Th. I, 2, 1, ad 2. — G i l s o n E. Le Thomisme... P., 1972, p. 41). Критика Шестова, по сути дела, направлена против теологизирующей тенденции философской метафизики и не касается собственно богословия как разумящего раскрытия и словесной артикуляции содержания веры, изначального опыта христианского откровения и молитвенного богообщения. В богословских спорах первых веков христианства именно преодолевались односторонние рационализации этого опыта. «И апостольское предание веры, — пишет Г. В. Флоровский, — раскрывается и опознается как благодатная премудрость, как высшее любомудрие или философия, как разум истины и истина разума. Через умозрительное постижение и усвоение опыта веры преображается и претворяется сама стихия мысли. Выработывается новый строй понятий» (Ф л о р о в с к и й Г. В. Восточные Отцы IV-го века. Париж, 1931 (репринт: 1972), с. 24).

С. 91. * *И Гарнак, и Лоофс, и Трельч.* — См. прим. к с. 72. *Эрнст Трельч* (1865—1923) — теолог, социолог и историк религии. Вместе с Адольфом Гарнаком, Фридрихом Лоофсом, Райнгольдом Зеебергом, Альбрехтом Ричлем и др. представитель либеральной теологии в протестантизме — традиции, восходящей к романтически-спинозистской философии религии *Фр. Шлейермахера* (1768—1834). Труды либеральных теологов отличает стремление обновить протестантское вероучение путем тщательной рационально-исторической критики христианской доктрины. Ср. рус. пер. «Краткой истории догматов» А. Гарнака в кн.: *Общая история Европейской культуры.* Под ред. И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева и М. И. Ростовцева. СПб. Б/г., т. VI, с. 221—467.

* *Гарнак уверенно ∞ протестантизмом.* — «Гарнак, — пишет Шестов, — один из замечательных историков нашего времени. Его «*Dogmengeschichte*», наряду с «*Geschichte der griechischen Philosophie*» Целлера,

является положительным шедевром в своем роде. Он превосходно умеет рассказать и об Афанасии Великом, и о бл. Августине, и о Лютере. И с убежденностью, которой позавидуют многие, показывает, что весь смысл истории христианства сводится к тому, что сейчас принято называть либерально-протестантским учением... Все Тертуллианы, Амвросии, Ириней, Августины, Пелагии, средневековые мистики, схоластики, даже сам Лютер существовали, мучились, искали только для того, чтобы ныне восторжествовала истина современного либерального протестантства...» [SF, 18].

С. 92. * ...*bonus* ∞ *alio artes*. — Достойный <...> развивает искусства (лат.). Источник не установлен.

* ...*Марка Аврелия*. — *Марк Аврелий Антонин* (121—180), римский император и философ позднего стоицизма, автор единственного произведения *Τὰ εἰς ἑαυτοῦ* («К самому себе», «Наедине с собой»). См.: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. Пер. А. И. Гаврилова. Л., 1985.

* ...*Марк Аврелий о жизни*. — См. цит. соч. 7, 21: «Недалеко забвение: у тебя — обо всем и у всего — о тебе»; 7, 25: «Все, что видишь, вот-вот будет превращено природой — распорядительницей всего; она сделает из того же естества другое, а из того еще другое, чтобы вечно юный был мир»; 9, 19: «Все в превращении и сам ты в вечном изменении, и в каком-нибудь отношении, да гибнешь. И весь мир так»; 10,14: «Природе, дающей все и все забирающей, человек образованный и скромный говорит: дай что хочешь; бери что хочешь. И говорит это не дерзко, а уважительно всего лишь и преданно» (указ. изд., сс. 38, 52, 58).

С. 93. * *Передают, что Эпиктет ∞ калекой*. — См.: Римский мудрец Эпиктет, его жизнь и учение. Сост. В. Г. Чертковым. М., 1917, с. 6.

С. 94. * ...*Милль ∞ моего вопроса*. — *Милль Дж. Ст.* (1806—1873) — английский философ, психолог, социолог, экономист, особенно известный своей системой индуктивной и дедуктивной логики (*System of Logic, ratiocinative and inductive*. L., 1843, 1875/9. В рус. пер. В. Ивановского «Система логики силлогистической и индуктивной». М., 1914). Возможно, Шестов имеет в виду рассуждение Милля о том, что религиозному восприятию нравственного миропорядка и вере во всемогущее божество противоречит безразлично-разрушительный характер космических событий (см.: *Mill J. Utilitarianism*. L., 1864; рус. пер.: *Милль Дж. С. Утилитарианизм*. СПб., 1910 [3-е изд.]).

* *Caveant consules*. — *Caveant consules ne quid res publica detrimenti capiat*. — Пусть консулы будут бдительны, чтобы республика не понесла какого-либо урона (лат.). Формула сенатского постановления, означавшая введение чрезвычайного положения с предоставлением консулам диктаторских полномочий. См., напр.: *Гит Ливий*. История. III, 4, 7—9.

С. 96. * *Аристотель ∞ не может быть не-А*. — «...Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». *Аристотель*. *Мет.* IV, 3 1005b 20 [A. 1, 125], ср. также *Мет.* IV, 6 1011b 13—14, 20—21; *Аналит.* втор. I, 1 77a 10.

С. 97. * ...*πάντι λόγῳ ∞ ἀντικείμεναι* ... — «На всякое слово есть и обратное» (гр.). Одна из формул скептиков. — См.: *Диоген Лаэртский*. IX, 11 [DL, 383]. Восходит к Протагору. См. прим. к с. 192.

С. 102. * ...*μισόλογος* ∞ *опасности*. — Ненавистник разума, слова (гр.). «...Чтобы нам не сделаться чем-то вроде мизологов, как становятся мизантропами, ибо нет, говорят, более того зла, как ненависть к разуму <слову>» (*Платон*. *Госуд.* 411d).

* ...*Зоппа ∞ Платона*. — Зоппир, современник Сократа, считался основателем физиогномики. Шестов, видимо, имеет в виду следующее место «Тускуланских бесед» Цицерона: «Некий Зоппир, утверждавший,

будто он умеет распознавать нрав по облику, однажды перед многолюдной толпой стал говорить о Сократе; все его подняли на смех, потому что никто не знал за Сократом таких пороков, какими наградила его Зоппир, но сам Сократ заступился за Зоппира, сказав, что эти пороки у него действительно были, но что он избавился от них силою разума». — Тускуланские беседы. IV, 37 (пер. М. Гаспарова: Ц и ц е р о н. Избранные сочинения. М., 1975, с. 322).

* ...назвал его «злым». — Обвинителями Сократа на процессе были оратор Ликон, богатый афинский владелец кожевенных мастерских Анит и незначительный трагический поэт Мелет. По свидетельству Диогена Лаэртского (DL, 38), обвинительную речь для Мелета написал софист Поликрат [П. 1, 502]. Именно обвинения Мелета и разбирает Сократ тщательнее всего в защитительной речи. Шестов имеет в виду основное убеждение Сократа — Платона, что злой не может повредить доброму. «Разумеется, — говорит здесь Сократ, — он может убить или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю: по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаясь несправедливо осудить человека на смерть». Платон. Апол. Сокр. 30d (пер. М. С. Соловьева. — [П. 1, 99]).

С. 104. * *Aurea mediocritas*. — Золотая середина (лат.). См.: Гораций. Оды. II, 10:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit... —
Выбрав золотой середины меру
<Мудрый избежит обветшалой кровли,
Избежит дворцов, что рождает в людях
Черную зависть>.

(Пер. З. Морозкиной. — Гораций. Цит. изд., с. 105.)

* *Exegi monumentum ∞ altius...* —

Создал памятник я, бронзы литой прочней,
Царственных пирамид выше поднявшийся (лат.).

Гораций. Оды. III, 30 (пер. С. Шервинского. — Цит. изд., с. 176.)

* *Quondam citbara ∞ Apollo*. —

Не всегда и Феб напрягает лук свой:
Час придет — и звонкой струной он будит
Сонную музу (лат.).

Гораций. Оды. II, 10 (пер. З. Морозкиной. — Цит. изд., с. 105.)

* ...κοινωνία ∞ καὶ πείρατος. — Общение беспредельного и предела (гр.). — Выражение, по смыслу восходящее к пифагорейцам (см.: Gosling J. Plato: Philebus. Oxford, 1975, p. 165 f; Waterfield R. Plato: Philebus. N.-Y., 1982, p. 60, n. 1). В «Филебе» Сократ разделяет «все, что существует нынче в мире», на четыре категории: беспредельное, предел, смесь предела и беспредельного и причину этой смеси («ум») (Филеб 23cd). Сократ использует здесь термин μέγυυυυυυ, μέγυυυυυυυυ — «соединять», «смешивать», соотв. «смесь». Но однажды синонимически использует слово κοινωνία (25e); ср. также «Парменид» 152a; «Софист» 250b, 251e, 252b, 256b.

С. 105. * *Sperat infestis* ∞ *Pectus*.—

В горестях надежд, опасений в счастье
 Не теряет муж с закаленным сердцем (*лат.*).

Гораций. Оды. II, 10 (пер. З. Морозкиной.— Цит. изд., с. 105).

* *Шопенгауэр* ∞ и наоборот.— «Злополучие жизни вытекает уже в достаточной степени из простого соображения, что жизнь... не что иное, как постоянная борьба за это самое существование — с уверенностью в заключение проиграть. А стоит лишь нужду оттеснить далеко и отговаривать у нее кусочек поля, как тотчас наступает страшная пустота и скука, борьба с которой почти еще более мучительна» (Шопенгауэр А. Новые паралипомены. § 319, 320.— См.: Шопенгауэр А., цит. изд., т. IV, с. 445. Ср.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I, с. 322).

С. 107. * *Via superlacionis vel eminentiae*.— Путь превосходства или совершенства (*лат.*). Один из путей познания атрибутов Бога, признанный католическим богословием, основанный на двух принципах: аналогии и степеней совершенства. «Описать природу Бога значит приписать ему совершенства и, следовательно, дать ему разные имена. Например, назвать его благим, мудрым, всемогущим и т. д. Общий принцип подобного именованья базируется на том, что, поскольку Бог есть первичная причина, он должен обладать всеми присущими творению совершенствами в превосходной степени» (Gilson E. Le Thomisme, p. 121—122).

С. 108. * *Esse potest* ∞ (*Aug. Sermo* 169).— «Божественная справедливость может осуществляться и без твоей воли, но в тебе она не может осуществляться безотносительно к твоей воле... Следовательно, тот, кто создал тебя без тебя, не оправдывает тебя без тебя. Таким образом, он творит незнающего <об этом>, а оправдывает желающего <этого>» (*лат.*) (Августин. Проповеди, 169.— PL, 38—39). Ср.: Августин Аврелий. Избранные проповеди. Пер. Д. Садовского. Сергиев Посад, 1913.

* *...facientem* ∞ *gratiam*.— тому, кто делает все, что в его силах, Бог не отказывает в благодати (*лат.*). Это утверждение восходит к Пелагию (см. прим. к с. 45). Католическая церковь, напротив, учила, что «дар благодати превосходит все приуготовления человеческой добродетели» (Th. Aquinas. Summa Theol. 1. 2, qu. 112, a. 3). Лютер, который еще до 1514 г. сам высказывал этот пелагианский тезис, уже в комментариях к Посланию ап. Павла к Римлянам (1525 г.) называет его абсурднейшим. См. [LGW. 4, 262]: Denifle P. Op. cit., S.S. 407, 415, 554—555.

* *utrum fides meritoria est?*— является ли вера заслугой? (*лат.*) Источник не установлен.

С. 109. * *И ведь сам Августин* ∞ *для появления на свет*.— См., напр.: «...Произвол воли тогда поистине свободен, когда не служит порокам и грехам. Таким он был дан от Бога и, потерянный вследствие от него же зависевшего повреждения, может быть восстановлен только Тем, Кем мог быть дан» (Августин. De civ. Dei. XIV, 11). Цит. по изд.: Творения бл. Августина. Киев, 1907, ч. 5, с. 30.

С. 110. * *Il niente* ∞ *Certo, che no*.— «Ничто — прообраз мистической (тайной, внутренней.— *Комм.*) души. Каково же оно до того, как Бог сотворил мир? Думало ли оно о самом себе, заботилось ли о себе? Разумеется, нет» (*ит.*). Источник не установлен. Пьер Маттео Петруччи (1639—1701, кардинал с 1686 г.) — один из ведущих писателей итальянского мистического квиетизма, восходящего к немецким и испанским мистикам и представляющего собой влияние протестантизма на католичество (см. прим. к с. 73). Эта клонящаяся к пиетизму мистика подвер-

глась церковному осуждению в 1695 г. Иннокентий XI (папа с 1676 по 1689 г.) был одним из главных противников квиетистов.

С. 113. * *Замечательный* ∞ *умирает молодым*. — Источник не установлен.

С. 117. * *Τί ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμώτατον*. — «Что такое философия? Важнейшее» (*гр.*). Во всех своих произведениях, начиная с того времени как Шестов стал изучать Плотина (см. прим. к с. 325 т. 2 наст. изд.), а именно с 1916 г., когда в первой за этот год книжке «Русской мысли» были опубликованы 18 афоризмов, вошедшие впоследствии в комментируемую книгу, он постоянно приводит это полюбившееся ему платиновское «определение» философии. Воспроизведем поэтому контекст, в котором стоит это «определение» у Плотина: «Ведь она <диалектика>, говорит <Платон>, чистейшая <часть> ума и рассудительности <Филеб, 58d>. Поскольку, стало быть, она есть самая важная <почетная, значительная, ценная> из наших внутренних способностей, она должна быть тем, что занято сущим и наиболее ценным, — рассудительность — сущим, ум же тем, что по ту сторону сущего. Что же такое философия? Важнейшее. Не одно ли и то же философия и диалектика? Диалектика — это важная часть философии» (Enn. I, 3, 5, 5—9). (Коммент. использует изд.: Plotin's Schriften. Übers v. R. Harder. 6 Bd. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956—1971.) Философия, говорит далее Плотин, имеет и другие части — физику, арифметику, этику, но все они зависят от диалектической способности, поскольку каждая из «логических способностей» получает от диалектики свои начала (Enn. I, 3, 6, 1—9). Приведенное рассуждение Плотина целиком основывается на известном определении диалектики у Платона, прежде всего в «Государстве» 531c—535a. См. также: Софист 253c—d и Федр 265d—266a. Так же характеризует «первую философию» и Аристотель, см.: Met. VI, 1 1026a 21.

* *...начало всех вещей* ∞ *χρόνου τάξιν*. — [DK 12 A9; B1—Simpl. Phys. 24, 13.] Аутентичными словами Анаксимандра признается только вторая часть фрагмента (см.: Kirk G., Raven J. The presocratic philosophers. Cambridge, 1957, p. 105—107; Guthrie W. A history of Greek philosophy. Vol. I, Cambridge, 1962, p. 76; Kahn Ch. Anaximander and the origins of Greek cosmology. New York, 1960). Филологи подчеркивают правовые коннотации Анаксимандрова языка. Ср. перевод А. В. Лебедева: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени» [ФРГФ, 127]. Ср. также истолкование фрагмента М. Хайдеггером. — Heidegger M. Der Spruch des Anaximander. In: Heidegger M. Holzwege. Fr. am Main, 1950, S. 296—343.

С. 118. * *...corpus delicti*... — Вещественные доказательства, улики или состав преступления (*лат.*).

С. 119. * *Он, по-видимому*, ∞ *Порфирий*. — *Порфирий* (ок. 232—ок. 301) начинает свое сочинение «Жизнь Плотина» словами: «Плотин, философ нашего времени, казался, всегда испытывая стыд от того, что жил в телесном облике... Поэтому он избегал рассказывать свою биографию и позировать живописцам». См.: Порфирий. Жизнь Плотина. I, 1.—Диоген Лаэртский, цит. изд., с. 462.

* *«Le moi est haïssable»*. — «Я — ненавистно» (*фр.*). «Я имеет два свойства, — говорит далее в этом фрагменте Паскаль, — оно несправедливо само по себе, поскольку делает себя центром всего; оно докучливо для других, поскольку хочет их поработить: ибо Я каждого человека враждебно всем другим Я и хотело бы тиранически господствовать над ними» [Р, 455; МП, 90—91].

* *«...denn alles* ∞ *zu Grunde geht»*... —

...Denn alles, was entsteht,
Ist wert das es zugrundegeht,
Drum besser wärs, daß nichts entstünde.—

«...Ибо все, что возникает, заслуживает гибели, посему лучше было бы ничему не возникать» (*нем.*). Гете. Фауст. 4. I. Ср. также несомненно известную Шестову мысль Шопенгауэра: «Если только подумать, то приходишь к заключению, что все, что погибает, собственно никогда взаправду и не было» (Новые паралипомены, § 913.— Шопенгауэр А. Цит. изд., т. IV, с. 441).

* *Cur Deus homo?* — Почему Бог — человек? (*лат.*) Название трактата Ансельма Кентерберийского (см. также прим. к с. 124): Anselm von Santebrury. *Cur Deus homo?* Hrsg. v. H. Laemmer. Berlin, 1857. Бог, утверждает здесь св. Ансельм, должен был воочеловечиться, чтобы спасение, оправдание, искупление человека могло совершиться «от человека», по-человечески свободным существом. Между тем свободно падший человек своим падением как раз утратил свободу и уже не способен подняться собственной волей. Только чистый от греха может поднять грехи мира. См.: Карсавин Л. П. Культура средних веков. Пг., 1918, с. 135—138. Тема *Cur Deus homo?* традиционна для средневековых диспутов. См., в частности, знаменитое сочинение П. Абеляра (1079—1142) «Да и Нет»: Abélard P. Sic et Non. Sententiae [PL, 178]. Проблема восходит к христологическим спорам IV—V вв. См., напр., сочинение Афанасия Великого (295—373) «О воочеловечении Слова» [PG, 25, col. 96—197, § 21].

С. 119—120. * *...размышления Григория Великого ∞ данного Им Слова.* — Григорий I, Великий (ок. 540—604, папа с 590 по 604 г.). В своем учении следует Августину. У Августина же находят и понимание искупления как выкупа человека у дьявола. Крестная смерть Христа есть sacrificium pro peccatis (жертвоприношение за грехи). Христос оплатил своей кровью «счет» дьявола (Augustinus. De Trin. 13, 12—19). См.: Loofs F. Leitfaden zum Studien der Dogmengeschichte. Halle a. S., 1906, S. 309—310; 447—449.

* *...initium peccati superbia.* — Начало греха — гордыня (*лат.*). Ср.: «Initium omnis peccati superbia. Initium superbiae hominis apostare a Deo. — Начало всякого греха — гордыня. Начало гордыни человеческой — отступничество от Бога» (Augustinus. De nat. et grat. 29, 33). Шестов приводит эти слова в [SF. 209] из книги: Loofs F. Leitfaden... S. 382.

* *Humilitas* — смирение (*лат.*).

* *...псалмопевец.* — См., напр., Пс. 9. 23: «По гордости своей нечестивый преследует бедного: да уловятся они ухищрениями, которые сами вымышляют».

* *...amor sui ∞ ad contemptum sui...* — «<Итак, два града созданы двумя родами любви — > земной любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, и небесной любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе» (*лат.*) (Augustinus. De civ. Dei XIV, 28). Цит. по изд.: Творения бл. Августина, ч. 5, с. 63.

* *...враги человеку домашние его...* — Мф. 10, 35—37.

* *...если не возненавидишь отца и мать...* — Лк. 12, 51—53; 14, 26.

С. 121. * *...не напрасно ∞ Григория VII святым Сатаной.* — Григорий VII Гильдебранд (между 1015 и 1020—1085, папа с 1073 по 1085 г.). «Святым Сатаной» назвал его кардинал Петр Дамиани (см. прим. к с. 71).

* *Недаром Шопенгауэр ∞ De Intellectus Emendatione.* — Речь идет об одном из наиболее ранних произведений Спинозы, «Трактате об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей», над которым Спиноза работал в 1661—1662 гг. См. [С. 1, 317—358]. В доступных комментатору тек-

стах Шопенгауэра удалось найти только одно упоминание этого трактата, где он характеризуется как «очень неудовлетворительный». См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Пер. Ю. И. Айхенвальда. Т. I, с. 400. См. прим. к с. 298.

С. 122. * ...*potentia absoluta* и *potentia ordinata*... — власть (могущество) абсолютная и власть установленная (*лат.*). Схоластические термины, определяющие характер божественного всемогущества. Божественная воля всемогуща и не связана никакими нормами (*potentia absoluta*), однако она как бы самоограничена благодатью и мудростью Бога (*potentia ordinata*). Фома Аквинский говорит: «*Nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult et quod non continetur sub ordine, quem stabuit rebus (praescientia et praedestinatione). quod attribuitur potentiae secundum se consideratae dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam...; quod autem attribuitur potentia divina secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata.*» — Ничто не препятствует тому, чтобы во власти Бога была <возможность> чего-либо, чего он не хочет и что не содержится в порядке, который он установил для вещей (силоу предвидения и предопределения), <...> то, что приписывается божественному могуществу самому по себе, говорится верно, поскольку Бог может <действовать> сообразно абсолютной власти...; то же, что приписывается могуществу Бога сообразно осуществлению власти его праведной воли, называется так, поскольку Бог может действовать сообразно установленной власти» (S. Th. I, 25, 5, ad. I). Если св. Фома видит причину самоограничения всемогущества Бога в Его природе и мудрости («*Ideo Deus aliquid facit quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura.*» — Бог делает что-либо, поскольку хочет; однако же не потому он может, что хочет, а потому, что он таков по своей природе». — Ibid., то Дунс Скот (см. прим. к с. 126) укореняет волю Бога в самой себе («*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitationis in voluntate.*» — В воле только воля является необходимой и достаточной причиной воления». — Duns Scot. Opus Oxoniense. II, dist. 25, quaest. 22. «*Et ideo hujus quae voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas.*» — Почему Его воля пожелала этого, тому нет другой причины, кроме той, что Его воля есть Его воля». — Ibid. I, dist. 8, quaest. 5, 24). Бог, — излагает учение Скота Шестов, — «установил известный порядок вещей *potentia ordinata* (установленной властью), но Он мог Своей *potentia absoluta* — Своей ничем не ограниченной властью, установить и другой порядок. *Sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia, si statueretur a Deo, recta esset, quia nula lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur.*» — Так Он (Бог) может действовать иначе; Он может объявить справедливым другой закон, который и стал бы справедливым, как Богом установленный, так как никакой закон не может быть справедливым, если он не исходит из Божественной воли» (Шестов цитирует по кн.: Seberg R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig, 1900, S. 162 [SF,95]. См. прим. к с. 126). Реформаторы — не без влияния оккамистов — совсем оставляют «упорядочивающую» почву. Скрытый Бог полностью непостижим в своих решениях, его премудрость и благодать невразумительны для людей и представляются произволом. Лютер говорит: «*Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio Omnipotentium Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus.*» — Бог таков, что для его воли нет ни причины, ни основания ... Всемогуществом Божиим я называю не то могущество, которое не делает многого из того, что может, а то действительное могущество, которое мощно делает все во всем» [LGW. 18, 712, 718]. См.: Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bd. München, 1962, Bd. 3, S. 108—109. «Своеволие, — пишет Шестов в другом месте, — почему-то всегда казалось угрожающим. Прав-

да и то, что человек никогда не умел — даже в собственной голове — так представить себе жизнь, чтобы совершенно выгравировать из нее этот раздражающий его элемент свободного творчества. Все шло на компромиссы, т. е. соглашались допустить каприз, но в возможно малой дозе. Выражаясь языком схоластиков — принимали *causa ordinata*, т. е. раз навсегда установленный — хотя бы и капризом — порядок, но *causa absoluta* бежали, как головы Медузы» [SF, 29—30].

С. 123. * *To feel ∞ bear a crown.* — Переживать одиночество королей, но не иметь силы, которая позволяет им носить корону (англ.). Ву г о п G. Profh. of Dante. Эти стихи, возможно, запомнились Шестову по Шопенгауэру, который цитирует их во втором томе книги «Мир как воля и представление». См.: Ш о п е н г а у э р А. Мир как воля и представление. Пер. Ю. И. Айхенвальда. Т. 2. М., 1902, с. 143.

* *...causa sui...* — Причина самое себя (лат.). Понятие *causa sui* появилось в схоластике. Фома Аквинский определяет, напр.: «*Liberum dicimus hominem, qui causa sui est.* — Мы называем свободным человека, который есть причина самого себя» (S. Th. II, 16, 1). В философии этот термин связан прежде всего с понятием субстанции у Спинозы: «Под причиною самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представлена не иначе, как существующей». — Этика. Ч. I, опред. 1 [С. 1, 301].

С. 124. * *Вспомните классические ∞ к «пониманию» сущего.* — (См. также прим. к с. 119.) «Ансельм Кентерберийский, рационалист *par excellence*, т. е. человек, который в такой же мере, как и Сократ, не примет и не услышит слова, хотя бы это было слово Божие, если оно не будет ему понятно, т. е. если оно не будет находиться в соответствии с теми нормами истины и лжи, добра и зла, которые должны быть для всех обязательными, человек, написавший книгу «*Cur Deus homo*», где доказывается *mode geometrico*, что Бог не мог воплотиться, — этот же человек пишет: «*non tento, Domine, penetrare altitudine tua, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum*» (Proslogion, chap. I) (Я не пробую, Господи, проникнуть в Твои высоты, так как я никак не могу сравнивать с ними мой разум; но я хочу как-нибудь постигнуть Твою истину, в которую сердце мое верит и которую оно любит)» [SF, 26—27].

* *Или и здесь ∞ отец всякой лжи?* — Такое истолкование греха и метафизического разума как искусителя Шестов развил подробнее в кн. [КЭФ].

* *...De carne Christi...* — «О плоти Христовой» (лат.). Название сочинения Тертуллиана. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160—ок. 220), родом из Карфагена. Сначала известный ритор и юрист, после принятия христианства в 196 г. апологет и полемист. О нем см.: Ш т е р н о в Н. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. М а з у р и н К. М. Тертуллиан и его творения. М., 1892. П р е о б р а ж е н с к и й П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965, с. 163—393. М а й о р о в Г. Г. Цит. соч., с. 110—127.

С. 125. * *Crucifixus est ∞ quia impossibile.* — «Распят Сын Божий — не стыдно, потому что вынуждает стыдиться; и умер Сын Божий — оттого и заслуживает веры, что нелепо; и похороненный воскрес — достоверно, потому что невозможно» (лат.). — T e r t u l l i a n u s. De carne Christi V, 806B [PL, II, 2, col. 761]. Одно из наиболее часто цитируемых Шестовым изречений (см. [Ш. 6, 294], наст. изд., т. 1, с. 528; т. 2, с. 15—16, 289, [КЭФ, 97], [SF, 93]).

* *est articulus ∞ lapidem vel lignum* — «То, что Бог принял человеческую природу, является вопросом веры. Не заключает в себе противоречия то, что Бог примет ослиную природу; на том же основании он мо-

жет принять <природу> камня или дерева» (лат.). — O s s a m. Sentilog., concl. 6. Шестов цитирует по кн.: W e r n e r K. Die Scholastik des späteren Mittelalters. 4 Bd. Wien, 1881—1887. Bd. 2, S. 356. Оккам Уильям (ок. 1300—1349), монах-францисканец, один из виднейших представителей номинализма; благодаря владению искусством диалектики получил прозвище «doctor invincibilis» (непобедимый учитель). В 1323 г. был обвинен в ереси и провел в заключении в Авиньоне 4 года.

С. 126. * «*Sicut omne ∞ ideo acceptatum*». — Шестов дает перевод этой фразы ниже на этой же странице. В кн. [SF] Шестов приводит цитату в большем объеме: «Все другое, что от Бога, хорошо потому, что Богу угодно, а не наоборот; для Бога все хорошо постольку, поскольку это соответствует его воле, а не наоборот. Поэтому и жертва Христа была постольку хороша, поскольку она была принята Богом, и постольку заслугой, поскольку она была признана Богом; признание Богом есть самая могучая причина и основа всякого добра» (лат.) [SF, с. 94]. Ср. также тексты Дунса Скота, приведенные в прим. к с. 122. Иоанн Дунс Скот (род. между 1266 и 1277 г., ум. 1308 г.) — шотландский теолог-схоласт, францисканец, по прозвищу «doctor subtilis» (тонкий, изощренный учитель). Шестов видит в учении Скота восстановление тертуллиановской традиции. Легко заметить, что в своем оспаривании теологизирующего разума или рационализирующей теологии Шестов находит опору в схоластике францисканской школы, противостоящей интеллектуализму доминиканской традиции, крупнейшим представителем которой был Фома Аквинский. Шестов изучал Дунса Скота по кн.: S e e b e r g R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Отсюда же взяты и цитируемые им тексты.

* Если Дунс Скот ∞ еще дальше... — В книге [SF] Шестов приводит такие, напр., высказывания Оккама: «От природы никто не может быть достоин вечной жизни, даже при обладании какими бы то ни было дарованиями, полученными от Бога. Только в том случае он заслуживает вечной жизни — при таких дарованиях, — если это Бог свободно и милостиво повелел; ничто не может принудить Бога дать кому-либо вечную жизнь»; «Нельзя доказать наглядно (demonstrative probare), что существует единый Бог»; «Нельзя доказать естественным образом, что желание не может быть исполнено и успокоено никем, кроме Бога»; «Нельзя удовлетворительно доказать, что Бог есть конечная причина». Ученик Оккама говорит, что Оккам «допускает и не находит непристойным, что созданная воля может ненавидеть Бога, не впадая в грех, потому что Бог может это предписать». А вот слова самого Оккама: «Бог может предписать разумному существу ненавидеть Бога, и это повиновение будет большей заслугой, чем любовь к Богу, потому что это существо будет повиноваться с большим усилием, ибо поступает против своей склонности» [SF, 101—102]. Эти цитаты Шестов приводит по следующим трудам: H e r z o g s Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. XIV, S. 274; D e n i f l e H. Luther und Luthertum. Bd. II, S. 304, 305, 306; W e r n e r K. Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. 2; I d e m. Die Nachscotistische Scholastik. Wien, 1883, S. 356.

С. 128. * «*Deus non est ∞ vocare nigrum*». — «Бог не благой, не более благой, не всеблагой. Я, стало быть, говорю плохо, когда называю Бога благом, — это все равно, что назвать белое черным» (лат.). Источник не установлен.

С. 131. * *Pro domo mea*. — В защиту моего дома (лат.); обыч. в смысле: о себе, в свою защиту или для домашнего употребления. Традиционное название речи Цицерона (правильнее — *De domo sua*), произнесенной им по возвращении из изгнания, в которой он потребовал признания незаконным постановления о конфискации его дома.

С. 133. * *Sursum corda!* — Горé сердца! (выше сердца!) (*лат.*) — Возглас священника во время Литургии «Горé имеем сердца» в начале евхаристического канона. Источник: Плач Иеремии 3, 41. Ср: Кол. 3, 1—3.

С. 134. * *...reservatio mentalis...* — Мысленная оговорка, невысказанная оговорка, изменяющая смысл сказанного (*лат.*). Источник — анонимный трактат «Тайные наставления» (*Monita Secreta*, 1614), приписываемый иезуитам.

С. 138. * *...το γάρ αὐτο ∞ εἶναι.* — Одно и то же мышление (мыслить) и бытие (быть) (*гр.*). [DK 28 В3; ФРГФ, с. 287].

* *...ὁρθῶς ἀρα ∞ εἶναι*.... — Правильно, стало быть, <сказано>: «Одно и то же мышление (мыслить) и бытие (быть)» (*гр.*). Епп. V, 1, 8, 17; ср. I, 4, 10, 6; III, 8, 8, 8.

* *«cogitationis nomine ∞ quod cogitares.* — «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I, 9. — Декарт Р. Соч. в двух томах. М., 1989, т. 1, с. 316.

С. 139. * *Плотин ∞ мира чувственного.* — См., напр.: Епп. V, 8 (О красоте умопостигаемого). — Рус. пер. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 453—465.

С. 140. * *Ни Платон ∞ возможных миров.* — Жизнь в умном мире, — говорит Плотин, — «есть мудрость, а мудрость не обретаема умозаключениями, потому что она всегда уже была <и есть> вся целиком, ни в чем не ущербная, чтобы ее еще надо было разыскивать» (Епп. V, 8, 4, 36).

* *...νῶ καθαρῶ ∞ ἀληθές*... — Созерцать истину чистым умом (*гр.*). Епп. V, 3, 6, 11.

* *πειθῶ* — убеждение (*гр.*).

* *...δεῖ δὲ πειθῶ ∞ βίαις.* — Следует, однако, убеждать словом, не довлея силой» (*гр.*). Епп. I, 2, 1, 52.

С. 141. * (*Сноска 1*). — Лучшее же по природе первое (*гр.*). См. начало Епп. V, 9, 4, 1—3: «Почему же надо превзойти также и душу? Почему ее нельзя принять в качестве первого? Во-первых, ум отличен от души и лучше; лучшее же по природе первое...»

* (*Сноска 3*). — См. прим. к с. 140.

С. 142. * *...arbiter elegantium...* — Арбитр изящного, законодатель общественных вкусов (*лат.*). Так называл Нерон Петрония (см.: Тацит т. Annals. XVI, 18).

* *«Der erste Schritt ∞ Reale sei.* — «Первый подступ к философии и условие, без которого никто не в состоянии даже войти в нее, — понимание того, что абсолютно идеальное есть также и абсолютно реальное» (*нем.*). Schelling F. Zusatz zur Einleitung in Die Ideen zu einer Philosophie der Natur. — Schelling F. Sämtliche Werke. Stuttgart, 1856—1861. Abt. 1, Bd. 2, S. 58.

С. 143. * *Wenn man anfängt ∞ absolute Grundlage.* — Начиная философствовать, душа должна сперва омыться в этом эфире единой субстанции, в котором потонуло все, считавшееся истинным; отрицание всего особенного, к которому должна прийти эта философия, есть освобождение духа и его абсолютное основание» (*нем.*). Источник не установлен.

С. 143. * *Шопенгауэр же ∞ не будет философом.* — «Мир есть мое представление — вот истина, которая имеет силу по отношению ко всякому живому и возникающему существу, хотя один только человек в состоянии перенести ее в рефлексивное, отвлеченное сознание: и как скоро он это делает, то философское самосознание в нем наступило» (пер. А. Фета). Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1888, с. 3.

С. 144. *...*amor Dei* ∞ *ad contemptum Dei*. — См. прим. к с. 120.

*...*κατ' ἐξοχήν*... — по преимуществу (*sp.*).

*...*verum index est sui et falsi*... — истина есть критерий себя и лжи (*лат.*). См.: С п и н о з а. Этика. II, теор. 43, skol.: «Sane sicut lux se ipsum et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi. — Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и лжи» [С. 1, 440]. Ср. письмо Спинозы Альберту Бургу (LXXVI), где это определение дано со словом *index* [С. 2, 638].

С. 146 *...*fru <i>tio Dei*... — (вар. — *fruitio Deitatis*) божественное наслаждение (*лат.*). «В отличие от наших представлений об удовольствии и наслаждении, «fruitio» обозначает то, что называется радостью» (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, S. 238). Ср. с традиционным русским выражением «радость о Боге».

С. 147. *...*sed omnia* ∞ *rara sunt*. — «Но все прекрасное так же трудно, как и редко» (*лат.*). — С п и н о з а. Этика. V, теор. 42, skol. [С. 1, 618].

* (*Сноска 1*). — Перевод Шестова (см. след. стр.) тем не менее вполне соответствует тексту.

С. 148. * (*Сноска 1*). — См. [П. 2, 22]; [П. 1, 361].

*...*fata volentem* ∞ *trabunt*. — Покорных рок ведет, влечет строптивного (*лат.*). (Пер. С. А. Ошерова.) В 107-м письме к Луциллию Сенека цитирует стихи греческого поэта *Клеанфа* (331—325 гг. до н. э.), содержащие эту формулу, ставшую впоследствии почти пословицей. См.: Луцилий Анней Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М., 1977, с. 270.

С. 149. * *«ego non praesumo* ∞ *est cerebrum*». — «...Я вовсе не претендую на то, что открыл лучшую философию, но я знаю, что постигаю истинную. Если же Вы спросите: каким образом я знаю это? — то я отвечу: таким же образом, каким Вы знаете, что три угла треугольника равняются двум прямым. Ни единый человек не станет отрицать, что этого уже совершенно достаточно, если только он находится в здравом уме...» (*лат.*). — С п и н о з а. Письмо LXXVI (в тексте ошибочно LXXIV) Альберту Бургу [С. 2, 638].

* *«ea enim omnia* ∞ *expertus est*» — «Ведь все то, что мы ясно и отчетливо понимаем, все это нам подсказывает идея Бога (как мы только что указали) и природа, и притом не словами, но гораздо более превосходным образом, лучше всего согласующимся с природой души, как, без сомнения, всякий отведавший достоверности разума на себе испытал» (*лат.*). С п и н о з а. Богословско-политический трактат. I, 5 [С. 2, 18].

* *«qui veram* ∞ *potest dubitare*». — «Тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее, и в истинности вещи сомневаться не может» (*лат.*) [С. 1, 440].

С. 150. * *Cogitata metaphysica... Dari voluntatem*. — «Метафизические размышления» (*лат.*) — трактат, примыкающий к «Основам философии Декарта, доказанным геометрическим способом». «Дарованная воля» (*лат.*) — 10-ый разд. 12-ой гл. II ч. «Размышлений».

С. 150—151. *... *«si enim hominem* ∞ (*Cogit. metaph. XII, 10*). — «Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды» (*лат.*) [С. 1, 312].

С. 151. *... *«dico, me omnino* ∞ *et siti peribit*». — «...Я скажу, что я совершенно согласен, что человек, находясь в таком равновесии (именно человек, который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды» (*лат.*) [С. 1, 452]. «Если меня спросят, — продолжает Спиноза, — не должно ли считать такого человека скорее ослом, чем человеком, то я скажу, что я этого не знаю, так же как не знаю — кем должно считать того, кто вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумас-

шедших и т. д.» (там же). Это противоречие Спинозы самому себе отметил уже А. Шопенгауэр. См. его сочинение «О свободе воли». — Шопенгауэр А. Полное собр. соч. М., 1910, т. 4, с. 91—92.

* *«...unusquisque qui ∞ expertus est»*. — «...всякий, отведавший достоверности, на себе испытал» (лат.). См. прим. к с. 149.

* *«...gustamus certitudinem...»* — вкушаем достоверность (лат.).

* *Certitudo certitudini...* — Достоверность достоверности (лат.). С. 153. * *διὰ τὸ θαυμάζειν* — через удивление (греч.). См. прим. к с. 143.

* *«...философскому идеалу Демокрита»*. — Единственное свидетельство, в котором упоминается *ἀθαυμάσια* (неудивление) в связи с Демокритом — «География» Страбона (I, 3, 21): «Они добавляют <рассказы> и о переменах в результате переселений, желая создать в нас как можно большую способность ничему не удивляться (*τῆν ἀθαυμάσιαν*); эту способность воспевают Демокрит и все другие философы». См.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970, фр. 744, с. 374 [DK 68 A 168]. Более аутентичные термины Демокрита — *εὐθυμία* («благодущие»), *εὐεστώ* («благосостояние»), *ἀθαυμία* («бесстрашие»). См.: Там же, фр. 734, с. 372 [DK 68 B 4].

* *Habent sua fata... libelli...* — Свою судьбу имеют... книги (лат.). Источник: Теренциан Мавр. О буквах, слогах и размерах, 1286.

* *«...homines»* — люди (лат.).

С. 154. * *«...bellum omnia contra omnes...»* — война всех против всех (лат.). См.: Гоббс Т. Левиафан, 18. Источник последнего — Платон. Законы 626d [П 3 (1), 87].

* *«Зачем же мог я ∞ на моих устах»*. — Шекспир. Макбет. Акт 2, сцена 2.

But wherefore could not I pronounce «Amen»?
I had must need of blessing, and «Amen»
Stuck in my throat.

Ср. пер. Б. Пастернака:

Что помешало мне сказать «аминь»?
Я жаждал благодати, и, однако,
«Аминь» застряло в горле у меня.

См. анализ этой сцены в [Ш. 1, 266—268]. Решимость убить Дункана убивает в Макбете «благодать», способность молиться, сон.

С. 157. * *«Ведь идея ∞ позитивизм»*. — Ср., напр.: «Исходя из предпосылки мистического реализма, мы должны мыслить национальность как некоторое субстанциальное бытие, существующее прежде сознания и составляющее его бытийный *prîus*. Мы *сознаем* себя членом нации и что мы *реально принадлежим* к ней как к живому духовному организму» (Булгakov С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов, т. 1—2. М., 1911, т. 2, с. 281). «Реальность» эта, однако, поздного происхождения. Усмотрение «нации» как исторического субъекта стало вообще возможным только после распада идеи христианской империи и окончательного формирования национальных государств в Европе. Понятие «духа народа» складывается в эпоху Просвещения. В его основе лежит идея Руссо о «народе-суверене» и «гражданском состоянии», в котором люди, преодолевая свою естественную эгоистическую разобщенность, образуют органическую целостность, нравственный субъект, государство, объединяющее людей общей волей

к соблюдению общего блага. Определение Руссо гласит: «L'Etat ou la cité n'est qu'une *personne morale*, dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et... le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation. — Государство или гражданская община — это не что иное, как *нравственная личность*, жизнь которой состоит в единстве ее членов, и... самая важная забота — это забота о самосохранении» (Rousseau J.-J. Du contrat sociale. Livre II, ch. 4). Выражение «*personne morale*» можно перевести как «духовная личность», но перевод «условная личность», как это сделано в изд. Жан-Жак Руссо. Тракаты. М., 1969, с. 171, невольнито сужает его смысл. Показательно, что А. Н. Радищев, цитируя это определение Руссо, передает его так: народ — это не собрание «единственников», — «оно представляет *нравственную особу*, общим понятием и хотением одаренную» (цит. по статье: Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века. — Руссо. Тракаты. Указ. изд., с. 566. Подчеркнуто всюду комментатором). Радищев не слишком отстает от Руссо, когда ставит здесь «народ» на место «государства», поскольку для него источником и носителем суверенитета является народ «в соборном его лице» (там же, с. 567). Второй составляющей идеи «духа народа» было руссоистское же различие идеального, или зрелого, «народа-суверена» и реальных, естественно сложившихся народов, еще не достигших гражданской зрелости, обремененных разнородными традициями и обычаями, с которыми следует считаться законодателю. Не следует механически учреждать гражданские законы там, где народ к этому не готов, как это сделал Петр в России, замечает, в частности, Руссо. «Он хотел сразу просветить и благоустроить свой народ, в то время как его надо было еще приучить к трудностям этого. Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских» (указ. соч., с. 183).

Дальнейшее развитие идея «духа народа» получила в философии истории И. Г. Гердера. В единой истории народа человеческого Гердер усматривал народы, различающиеся своим «органическим строением»,сообразно особыми природными условиями существования. На пути к общечеловеческой гуманности особый образ жизни, особые традиции и привычки образуют «гений народа», который определяет место и роль данного народа в истории (см.: Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977). Романтикам осталось только углубить эту идею, окончательно укоренить «дух народа» в «почве» — уже не натуралистической, а мистической, почве мифа, предания, языка, — чтобы «душа нации» приобрела тот метафизический смысл, который имеет здесь в виду Шестов.

С. 158. * *Не думайте ∞ реализма...* — Идея «соборности» — одна из основных идей русской религиозной философии — впервые была выдвинута и развернута А. С. Хомяковым. Речь у него идет об одном из догматических определений Церкви в Символе веры («единая, святая, соборная, апостольская»). Соборность означает, *во-первых*, вселенский (кафолический) характер Церкви, принадлежащей миру, а не общине, местности или народу. Это значит, *во-вторых*, что Церковь есть мистическое согласие по вере и любви силою благодати Духа, а не внешняя связь общины, корпорации или группы единомышленников. *В-третьих*, Церковь соборна, поскольку каждый приобщающийся Духу общается в нем со всеми, т. е. становится «зрящим кафоликом» в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит как ее неотъемлемая часть (Хомяков А. С. Полное собр. соч. М., 1886, т. 2, сс. 6, 12, 21, 26, 72, 77, 114, 321—328). «Соборность» для Хомякова, — писал о. Г. Флоровский, — никак не совпадает с «общественностью» или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви» (Флоровский Г. В.

Пути русского богословия. Париж, 1981, с. 277). Шестов имеет в виду позднейшие псевдоморфозы идеи соборности, понятой в духе «общинности», «коллективизма» и пр., — т. е. в духе того метафизического позитивизма, который он здесь критикует. См.: Х о р у ж и й С. С. Хомяков и принцип соборности.— Вестник РХД. № 162/163. Париж — Нью-Йорк — Москва, 1991, с. 85—103.

В специальной статье «Письмо к редактору «L'union chrétienne» о значении слов «каθολическая» и «соборная» (1860 г.) А. С. Хомяков разъясняет, что слово «соборная» наилучшим образом передает по-русски смысл греческого слова «каθολическая», что значит «всеобщая», «все-ленская». См. цит. изд., т. 2, с. 321—328.

С. 160. * «*Что ∞ здесь, долу.*» — «τί δ' ἄν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὡς τ' ἄν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω πάντων τούτων καὶ οὐδενός ἐπι τῶν κάτω ἐξηρημένου; — Что человеческое столь велико, чем человек не пренебрежет, поднявшись выше всего этого и не завися ни от чего низшего?» (Енн. I, 4, 7, 15—18).

* «*Ибо ∞ собственного отечества?*» — Енн. I, 4, 7, 19—23. См. прим. к с. 395.

С. 161. * «*Если он ∞ жизнь в теле.*» — Енн. I, 4, 7, 24—27.

* «*Прекрасное ∞ пугающими детей.*» — Енн. I, 4, 8, 23—28. Начало фразы: «Κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι — прекраснее не поддаваться тому, что...».

* *Быть может ∞ пред философами.* — Этот вопрос вводит в средоточие одной из основных апорий рационалистической метафизики. Метафизический дуализм «чувственного» и «сверхчувственного» сам по себе чреват нигилизмом. Именно потому, что метафизическое, сверхчувственное нигилистически относится к чувственному, возврат в мир приобретает характер нигилизма по отношению ко всем сверхчувственным ценностям. «Метафизика — это платонизм, — говорит М. Хайдеггер. — Ницше характеризует свою философию как перевернутый платонизм. Когда метафизика переворачивается, как это произошло уже у Карла Маркса, достигнута предельная возможность философии». — He i d e g g e r M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969, S. 63. См. прим. к с. 31.

С. 162. * «*Ἀναβατέον ∞ ἀπὸς καλόν.*» — (*сп.*) Енн. I, 6, 7, 1—3. Ниже Шестов дает свой перевод этих строк, равно как и почти всей 7-й гл. 6-й кн. I эннеады (см. след. прим.).

С. 163. * «*...такого пафоса.*» — Глава эта наполнена скрытыми и явными цитатами из Платона: Пир 211e, 211a, 211d; Федр 247b.

* *Он говорит ∞ ριζώματα πάντων.* — Речь идет об Эд. Гуссерле (см. ниже статью «Memento mori»). Обосновывая философию как строгую вневременную науку, Гуссерль отрицает ее психологические или исторические (докусографические) основания. Не от философских воззрений и учений исходит философское озадачивание мысли, а от самих вещей. «Философия же, по своей сущности, есть наука об истинных началах, об истоках, ο ριζώματα πάντων. Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясных вещей» (Эд. Гуссерль. Философия как строгая наука. — Логос. М., 1911, кн. I, с. 55).

* (Сноска 2). — См. прим. к с. 117.

С. 165. * *Так, в одном месте ∞ принуждения.* — См. прим. к с. 140.

* *Но в другом месте ∞ разумом истину.* — Наше рассуждение, — говорит Плотин, — доказало, что существует нечто такое, что мыслит само себя. «Но обладает ли доказанное таким рассуждением также и энергией убеждения? Нет — таким путем мы достигли принудительной не-

обходимости, но не убеждения; ведь одно дело необходимость в уме, другое — убеждение в душе, а мы, кажется, более предпочитаем быть убежденными, чем чистым умом созерцать истину» (Епп. V, 3, 6, 1, 8—12).

* (Сноска 2). — Ср.: Тезтет 189е—190а.

С. 166. * *Раз есть слово ∞ диалектика...* — Само слово «диалектика» от διαλέγουμαι — разговаривать, беседовать, обсуждать — означает «искусство беседы», в особенности философской беседы, проходящей в вопросах и ответах. Аристотель говорит: «диалектика — [искусство] допытываться того, относительно чего философия есть [искусство] знания» (Аристотель. Мет. IV, 2, 1004b 26—27). Для Шестова же подлинная философия начинается там, где умолкают все «размышления» и «разговоры»: «Можно прямо сказать: философия начинается там, где человек прекращает разговор не только с другими, но и с самим собой» [SF, 76].

С. 167. * *А может быть ∞ влияния на душу.* — См.: Платон. «Горгий» 463b—465e. Платон называет здесь «лестью» или «угодничеством» — для тела — поварское искусство, а для души — красноречие, противопоставляя им соответственно — медицину и правосудие.

С. 168. * (Сноска 1). — Плотин использует здесь сравнение страстной земной жизни с театральным представлением, где все не настоящее, и умершие или убитые, оплаканные или высмеянные возвращаются за кулисами к жизни, по отношению к которой все представленное на сцене — только игра. «...Не следует считать стоны и плач свидетельством несчастья, ведь малые дети плачут и хнычут, когда нет несчастья» (Епп. III, 2, 15, 60).

* (Сноска 1). — Епп. III, 2, 1, 28—31.

* (Сноска 3). — [П. 2, 270].

* ...νῶ καθαρῶ ∞ τὸ ἀληθές. — ...чистым умом созерцать истину (гр.). См. прим. к с. 165.

С. 169. * *Плотин продолжает ∞ второй природы.* — Епп. III, 2, 2, 1—9.

С. 170. * (Сноска 1). — Епп. II, 9, 9, 75.

* (Сноска 2). — Епп. II, 9, 4, 24.

* (Сноска 3). — Епп. I, 4, 12, 9—13.

С. 171. * *...der feierlichste Tag!* — ...торжественнейший день! (нем.)

* *я себе часто ∞ а он-то — святой.* — Источник не установлен.

С. 172. * (Сноска 1). — Овидий. Метаморфозы. Кн. 2, ст. 327—328.

* *Τὴν πετρωμένην ∞ судьбы.* — Геродот. История. I, 91. См. прим. к с. 39.

С. 173. * *...da, quod jubes, et jube, quod vis...* — «Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» (лат.) (Augustinus. Confessiones 10, 29). См.: Исповедь блаженного Августина, епископа Иппонийского. М., 1991, с. 262.

* *Оттого-то он ∞ невозможного.* — В книге [SF. 246] Шестов приводит это высказывание Августина в более широком контексте: «Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere, quod non possis. — Бог не требует невозможного, но повелевает делать, что ты можешь, и просить о том, чего ты не можешь сделать...» И далее: «Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facillibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus. — Мы ясно видим, что справедливый и добрый Бог не мог предписывать невозможное; поэтому Он поучает нас, что мы можем делать в пределах возможного и как мы должны просить о невозможном» (Augustinus. De nat. et gratia). Шестов цитирует по кн.: Denifle H. Luther und Luthertum. Bd. I, S. 705. См. также прим. к с. 51. О выражении *cui est credendum* см. прим. к с. 537.

С. 175. * *...orbis terrarum...* — круг земель, т. е. вся земля (лат.).

С. 178. * *Лучшие и наиболее искренние ∞ в жизни.* — VIII кн. сочинения Августина «О граде Божием» посвящена полемике с «естественным

богословием», т. е. с рационалистической философией, прежде всего с платоновской. Poleмика со стоиками ведется преимущественно в кн. IX. Ср. также кн. X, гл. 6. и кн. XIX, гл. 4. «В этих людях, — говорит Августин о стоиках, — полагающих, что конец блага здесь и что блаженными они делаются сами собою, так велика гордая тупость, что хотя бы их мудрец, т. е. каким они представляют его себе в своем удивительном пустомыслии, и ослеп, оглох, онемел, потерял члены, подвергся страданиям, и хотя бы обрушилось на него другое подобное бедствие, которое можно назвать или придумать, чтобы понудить его к самоубийству, они и такую бедственную жизнь не стыдятся называть блаженною. Нечего сказать, блаженная жизнь, которая, чтобы покончить с собою, обращается за помощью к смерти!» (Творения бл. Августина, ч. 6, Киев, 1910, с. 111—112.)

С. 178—179. * *В этом отношении ∞ Толстого.* — «Исследование догматического богословия» — сочинение, над которым Л. Толстой работал в 1879—1880 гг. Под названием «Критика догматического богословия» впервые опубликовано в Женеве, в 1891 и 1896 гг. В России оно было впервые опубликовано в полном объеме в 1908 г. В качестве основного предмета критики Толстой избрал «Православно-догматическое богословие» московского митрополита Макария (М. П. Булгакова). См. [Т. 23, 60—303].

С. 179. * *«Как бы вы ни ∞ от вечной гибели».* — Это резюме Шестова, не слова Августина. Ср.: Августин. О граде Божиим. XIV, 228.

* *«Если вы утверждаете ∞ находите утешение!»* — Ср.: Августин. О граде Божиим. XIX, 4. — Творения бл. Августина, ч. 6, с. 112.

С. 180. * *Потому-то ∞ спасении верой.* — В оспаривании самостийной «апатии» стоического мудреца, как, впрочем, и в оспаривании Пелагия, Августин утверждает радикально иное понимание самого блага, соответственно и радикально иной путь праведности. «... Праведник от веры жив будет», — цитирует Августин Авв. 2, 4; Рим. 1, 17; Гал. 3, 12; Евр. 10, 38. — «Так как блага своего мы не видели, то и нужно, чтобы искали его верою; да и самая праведная жизнь для нас не по нашим силам, если по нашей вере и молитвам не поможет нам Тот, Кто дал нам самую веру, в силу которой мы веруем, что Он должен помочь нам» (О граде Божиим. XIX, 4. — Творения бл. Августина, ч. 6, с. 108).

С. 181. * *(Сноска 1).* — «Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле» (Пер. М. Гаспарова). Ц и ц е р о н. Избранные сочинения. М., 1975, с. 326.

* *...superbia initium peccati...* — См. прим. к с. 120.

* *Ведь он ∞ был осужден.* — См. прим. к с. 45.

С. 182. * *«ego vero ∞ auctoritas».* — «Конечно, я не веровал бы в Евангелие, если бы меня не подвигнул к тому авторитет католической Церкви» (лат.) [SF, 137]. Шестов цитирует по книге — Н а г н а с к А. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, S. 74.

* *...compelle intrare...* — заставь войти (лат.). Лк. 14, 23: «Et ait Dominus servo: Exi in vias et saepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea. — И приказал господин рабу: пойди вдоль улиц и изгородей и заставь войти (рус. синод. пер. — «убеди прийти». — Комм.), чтобы наполнился дом мой». «Прилагая это изречение к церкви, — пишет Б. Н. Чичерин, — Августин освящал им насильственное присоединение еретиков. Знаменито его compelle intrare сделалось впоследствии лозунгом инквизиции» (Ч и ч е р и н Б. Н. История политических учений. М., 1869, ч. 1, с. 112). См. также трактат П. Бейля «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти»». — Б е й л ь П. Исторический и критический словарь, т. 2, с. 265—342.

* В своей «Исповеди» ∞ обретет Тебя. — «Tu... fecisti nos ad te et inquitum est cor nostrum donec requiescat in te. — Ты... создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Augustinus. Confess. I, 1.). Пер. М. Е. Сергеевко см.: Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского. М., 1991, с. 53.

* ...*complexio oppositorum* — соединение противоположностей (лат.). См. с. 433.

С. 183. * ...*апологетов*. — «Апологеты», т. е. защитники христианской религии перед лицом враждебного им мира, прежде всего римской официальной религии и эллинско-римских интеллектуалов. Деятельность первых апологетов относится ко II в. Наиболее значительны труды Иустина Философа, или Мученика, обезглавленного в Риме в 165 г., его ученика сирийца Татиана (в знаменитой «Речи против эллинов» развенчивающего всю эллинскую культуру как «творение дьявола»), афинянина Афинагора, защищавшего христиан перед Марком Аврелием, антиохийского епископа Теофила, Мелитона, епископа Сард, Минуция Феликса, автора знаменитого диалога между апологетом сократического агностицизма Цецилием и апологетом христианства Октавием, именем которого и назван диалог. В третьем веке, в трудах Ириния и Ипполита, апологетика принимает характер опровержения ересей. См.: Евсей и Памфил. Церковная история. Кн. IV—V. — [БТ] 1983, сб. 24; 1984, сб. 25. Ранние отцы церкви. Брюссель, 1978. Переизд.: 1988. Майоров Г. Г. Указ. соч., гл. 4.

* «*Sanctas quidem ∞ erudiunt nos*». — «Мы признаем, что священные страницы принадлежат апостолу и ни по какой иной причине, кроме той, что они просвещают нас, согласуясь с разумом, благочестием, верой» (лат.). См. прим. к с. 45.

* И сейчас ∞ теологом. — См. прим. к с. 90.

С. 187. * «*Должно тебе ∞ достоверности*». — [DK 28 VI, 28—30] Ср. пер. А. В. Лебедева:

«...Ты должен узнать все:

Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,

Так и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности» [ФРГФ, 287].

С. 189. * *Вернее, нельзя ∞ другая наука*. — Ни Платон, ни Аристотель не утверждали, что философия имеет ту же логическую структуру, что и прочие науки. Напротив, именно потому, что философия имеет своим предметом «аксиомы», основоположения, первые начала и причины, ее логическая структура необходимо должна быть иной, нежели логическая структура «дианоетических» или «аподиктических» «эпистем» (см. Платон. Госуд. VI, 511a—e; Аристотель. Вторые аналитики II, 19 100b 5—17 и комм. 4 к гл. 23 Первой аналитики [А. 2, 641]). Поскольку в отличие от «наук» в философии речь идет о последнем «негипотетическом» основании, возможен метафизический образ философии как высшей науки. Поскольку же философия втягивается в решение парадоксальной задачи обоснования этого по определению необосновываемого основания, она обнаруживает сущностный проблематизм истины как таковой. С той же трудностью в Новое время сталкивается философия, осознающая себя так или иначе в контексте наукоучения, — как метафизическое, гносеологическое, методологическое или феноменологическое обоснование, оправдание научного знания. Обосновывающее не может иметь логическую структуру обосновываемого.

* «*Философия как строгая наука*». — Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1911, кн. 1, с. 1—56.

С. 190. * *Противупоставление ∞ оригинально.* — Ср. статью Г. Г. Шпета «Мудрость или разум». — Мысль и слово. Философский ежегодник, издаваемый под ред. Г. Шпета. М., 1917, 1, с. 1—69. Здесь нетрудно распознать полемику, в частности, и с Л. Шестовым.

С. 192. * *...доказывал невозможность метафизики...* — Понимая свою «Критику» как «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», Кант доказывал невозможность не метафизики вообще, а именно метафизики как науки. Речь у Канта идет не только о критике претензий метафизики на научную достоверность, но и о критике претензий научного знания на метафизическую безусловность.

* *«Всякому положению ∞ всех вещей».* — Тезисы софиста Протагора: 1) δύο λόγους εἶναι περὶ πάντων πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. — О всякой вещи существуют два противоположных друг другу рассуждения. — D.L. IX. 8, 51 [DK 80 A1]. 2) πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. — Человек есть мера всех вещей, существующих, — что существуют, несуществующих — что не существуют. — D.L., ibid. [DK 80 B1]. См. также: Платон. Тезет. 151e, 152a.

С. 193. * *Противники создали ∞ людей.* — «Ксенофонт в своих знаменитых воспоминаниях о Сократе и Платон в своих еще более знаменитых диалогах сделали все, чтобы изобразить софистов жуликами, интеллигентными парвеню, а подчас даже дураками и идиотами». — Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 42.

С. 193—194. * *«ничего искать ∞ лучше ее нет».* — [А.1, 69—70].

С. 194. * *«Платон изгнал поэта из своего».* — Платон. Госуд. X, 595b [П. 3 (1), 421].

* *«На вопрос о том ∞ оснований и начал».* — [А.1, 67]. См. также прим. к с. 163.

* *...ancilla theologiae...* — Служанка богословия (лат.).

* *...superlativa...* — Превосходные степени (лат.).

С. 195. * *«быть может ∞ авторитета».* — Логос, с. 8.

* *«правильно называть ∞ делание»...* — Аристотель. Мет. II, 1 993b 20—23.

* *«Общие утверждения ∞ ее целей».* — Логос, с. 9.

* *Roma locuta, causa finita.* — Рим высказался, дело кончено (лат.), т. е. папская курия вынесла свое окончательное решение. Так начинается специальная булла папы Иннокентия, которую он в 416 г. утвердил решение Карфагенского синода об отлучении от церкви противников бл. Августина.

С. 196. * *«научно ∞ образом».* — В тексте статьи Гуссерля фраза не найдена.

С. 197. * *«Мы должны ∞ печать вечности».* — Логос, с. 51—52.

* *«в теории ∞ метафизике».* — Там же.

С. 198. * *«Логических исследований».* — Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 1. Prolegomena zur reinen Logik (рус. пер. С. Л. Франка. — Логические исследования. Ч. I. Пролегомены к чистой логике. СПб., 1909). Bd. 2, Т. 1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis; Bd. 2, Т. 2. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.

С. 199. * *Психологизм же ∞ Липпс...* — Дж. Ст. Милль (см. прим. к с. 94) и его единомышленник А. Бэн, английские эмпирицисты, а также немецкий психолог неокантианского толка В. Вундт, логик Х. Зигварт, философ-неокантианец, ученик Гельмгольца Б. Эрдманн и психолог Т. Липпс упомянуты Э. Гуссерлем («Лог. иссл.», с. 107) в качестве представителей крайней и последовательной формы психологизма в логике, методической критике которого и посвящен I том «Логических ис-

следований». Основной тезис психологизма состоит в том, что все так называемые общие понятия и принципы суть результаты обобщения тех ментальных фактов, «которые встречаются постоянно и без которых невозможно обойтись в рассуждениях» (Милль). Законы мышления отражают лишь прирожденное устройство нашей психической деятельности. См.: Ба к р а д з е К. С. Психологизм и «чистая логика» (Гуссерль). — Ба к р а д з е К. С. Избранные философские труды. Тбилиси, 1973, т. 3, с. 298—384.

С. 200. * *«Die Möglichkeit ∞ zufälliges Meinens»*. — «Возможность установить критерии и правила необходимого и общезначимого прогресса в мышлении основывается на способности отличить объективно необходимое мышление от мышления, лишённого такой необходимости. Способность эта проявляется в непосредственном сознании очевидности, сопровождающем необходимое мышление. Переживание такого сознания и вера в его надёжность является постулатом, от которого нельзя отступить. — Когда мы спрашиваем себя, возможно ли вообще решить так поставленную задачу, а если возможно, то как именно это сделать, ... — на это, собственно, нет другого ответа, кроме как взывания к субъективно переживаемой необходимости, к внутреннему чувству очевидности, сопровождающему часть нашего мышления, к сознанию, что при данных предпосылках мы не можем думать иначе, чем думаем. Вера в правоту этого чувства, в его надёжность — последний оплот всякой достоверности вообще. Кто этого не признает, для того не существует никакой науки, а только случайные мнения» (нем.). Sig w a r t Ch. Logik. Bd. I—II. Tübingen, 1904, Bd. I, S. 24. См. рус. пер. И. Давыдова: З и г в а р т Хр. Логика. Т. 1—2. СПб., 1908—1909. Т. 1, с. 428—429. Ср. утверждение Э. Гуссерля: «Истину мы «воспринимаем» не как эмпирическое содержание, всплывающее и вновь исчезающее в потоке психических переживаний; она не есть явление среди явлений, а переживание в том совершенно особом смысле, в каком общее, идея есть переживание» (Лог. иссл. Ч. 1, с. 111).

С. 201. * *Лотце Рудольф*. — (21.V.1817 — 1.VII.1881). В капитальном труде «Mikrokosmos». 3 Bd. 1856—1864, 1923 (рус. пер.: «Микрокосм». Ч. 1—3. М., 1866—1867) развивал метафизико-космологическую антропологию, стремясь синтезировать принципы немецкой классической философии и создать единую картину мира, базирующуюся на результатах современной ему науки. В сочинении «Logik» (1874) ввел понятие «значимость» (das Gelten), усвоенное впоследствии Риккертом и Гуссерлем.

С. 202. * *«Это должно быть сказано в ее защиту»*. — См. прим. к с. 192.

С. 203. * *«Мы не допускаем ∞ на этом»*. — Лог. иссл. Ч. I, с. 149. Ср. также с. 130—131; 142.

* *«Для нашей ∞ интереса»*. — Там же, с. 214.

С. 204. * *«...ἀρετή ἀδέσποτος...»*. — Неподвластная добродетель (гр.). См.: П л а т о н. Госуд. 617e [П. 3 (1), 450].

С. 205. * *«На этой теории ∞ подробнее»*. — В I т. «Лог. иссл.» Гуссерль утверждает идеальную независимость логических законов как «нормативных», как «правил», сообразно которым нечто может считаться правильным или неправильным независимо от того, как реально осуществляется акт мышления и осуществляется ли он вообще. Во II т. он все еще держится этой формальной точки зрения, но акцент смещается на понятие идеальности логического закона, понятие идеального вообще, очевидности, истины в себе и бытия в себе. Феноменология, замысел которой впервые формулируется здесь, мыслится как дескрипция феноменов «присутствия» идеального (сущностного) в непосредственном переживании первичной очевидности.

С. 207. * *«Декарт, как известно, ∞ существовать»*. — «Однако ведь есть

какой-то обманщик, весьма могущественный и хитрый, который употребляет все свое искусство для того, чтобы меня всегда обманывать. Но несомненно, что я существую, если он меня обманывает; и пусть он меня обманывает сколько ему угодно, он все-таки никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто» (Декарт Р. Метафизические размышления, 2.—Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 342).

* *...asylum metaphisicum...*— Метафизическое убежище (лат.).

* *...asylum ignorantiae...*— Убежище неведения (лат.). Ср. у Спинозы: «И таким образом, не перестанут спрашивать о причине причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле Бога, т. е. к *asylum ignorantiae*» (Этика. I, Теор. 36 [С. I, 398]).

* *...testimonium paupertatis.*— Свидетельство о бедности (лат.); *не-пен.*— признание слабости, несостоятельности в ч.-л.

С. 208. * *«oportet ergo ∞ implorari».*— «Человек не должен доверять собственным делам, и, словно паралитик с расслабленными руками и ногами, должен он со слезами умолять Создателя о милости» (лат.) [LGW. 2, 420]. См.: Denifle H. Luther und Luthertum. Bd. 1, S. 559. В книге [SF, 213] Шестов приводит схожие слова Лютера: «При получении первой благодати, как и при получении славы Божией, мы должны быть пассивны, как женщина при зачатии...» Шестов цитирует по кн.: Griesar H. Luther. 3 Bd. Freiburg im Br., 1911. Bd. 1, Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1513, S. 201. Ср. также слова, которые Шестов приводит здесь же без ссылки на источник: «Считай за ничто, ради Христа, духовные блага и справедливые дела. Как паралитик с расслабленными руками и ногами...» [SF, 214—215].

С. 209. * *...Учение Риккерта ∞ «должное».*— По Риккерту, необходимость истинного суждения держится отнюдь не только логической связью, но, в первую очередь, ценностной установкой на истину. Эта необходимость — необходимость долженствования (Sollen). Она требует от нас признавать или не признавать. Истинное требует признания. Предмет познания — не бытие, не реальность, а долженствование. См.: Rikert H. Der Gegenstand des Erkenntnis. 1892 (рус. пер.: Рикерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Казань, 1904).

С. 210. * (Сноска 1). — Что значит «Н. 22 стр.», установить не удалось.

С. 212. * *Log. Unt. II, 99.*— *...συμβάλλειν εἰς ἓν...*— Сходиться в одно (гр.). Цитируемое место находится на с. 100.

С. 213. * *...aufklären...*— разъяснять, прояснять (нем.).

С. 215. * *...aquae et ignis interdictio...*— Отлучение от воды и огня (лат.). У древних римлян — один из видов наказания за особо тяжкие преступления, означавшее лишение гражданских прав и изгнание.

* *«wir werden ∞ widersinnig ist».*— «Мы не решимся утверждать, что психологически возможно то, что абсурдно с точки зрения логики и геометрии» (нем.).

С. 217. * (Сноска 1). — [Т. 23, 59].

С. 218. * *как ибсеновский Бранд...*— Шестов посвятил творчеству Ибсена специальную статью: «Победы и поражения (Жизнь и творчество Генриха Ибсена)» [Ш. 6, 154—273].

С. 219. * *...vérités de raison et vérités de fait*— рациональные истины и фактические истины (фр.). «Связь явлений, гарантирующая фактические истины относительно чувственных вещей вне нас, проверяется при помощи рациональных истин, подобно тому как оптические явления находят себе объяснение в геометрии» [Л. 2, 382].

* ...λόγος ἀδέσποτος.— Неподвластный, суверенный разум (*гр.*). См. прим. к с. 204.

С. 220. * (*Сноска 1*).— «Никаких утверждений о реальном существовании и «существуют ли вообще человек и природа» (*нем.*).

С. 221. * ...μετάβασις εἰς ἄλλο γένος...— «Переход в другой род» (*гр.*). Логическая ошибка, состоящая в замене по ходу доказательства класса объектов, относительно которых ведется доказательство, другим классом. В психологическом обосновании логики Гуссерль видит подобную ошибку. См. Лог. иссл., ч. I, с.126.

* ...вполне допустимо ∞ намеченному плану.— См.: Гуссерль Э. Лог. иссл., ч. I, с. 130. См. также: Милль Дж. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914, с. 514—515 [Ш. 3, 189].

С. 222. * Но даже Гуссерлю ∞ говорит...— Источник не установлен.

С. 223. * ...lucida intervalla — Светлые промежутки (*лат.*). Как медицинский термин, «моменты прояснения сознания», когда у душевнобольных восстанавливается нормальное разумение.

* ...τὸ αὐτό ∞ и т. д.— τὸ αὐτό — само по себе (*гр.*); προσιθίντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ρῆμα τὸ αὐτό — присоединив к чувственно воспринимаемому выражение «само по себе» (*гр.*); αὐτοάνθρωπος — человек сам по себе (*гр.*); αὐτοῖππος — лошадь сама по себе (*гр.*). Соответствующее место «Метафизики» Аристотеля: «...Ясно, что никакое общее не существует обособленно от единичных вещей; те же, кто говорят об эйдосах, отчасти правы, считая их обособленными, поскольку они сущности, отчасти же не правы, поскольку они считают «эйдос» единым, существующим над многим (τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν). Они не правы <по той причине>, что не могут объяснить, что это за непреходящие сущности, которые существуют наряду с единичными и чувственно воспринимаемыми; вот они и делают их того же вида, что и преходящие, <ведь их мы знаем>: человек-сам-по-себе, лошадь-сама-по-себе, — присоединив к <именам> чувственным воспринимаемых <вещей> выражение «само по себе» (Аристотель. *Мет.* VII, 16 1040b 26—1041a 1).

С. 224. * ...hic et nunc...— Здесь и теперь (*лат.*).

* Καὶ τὰ μὲν ∞ ὁρᾶσθαι δ'οὔ — «Одни <вещи>, говорим мы, могут быть видимы, но не мыслимы, тогда как идеи могут быть мыслимы, но не видимы» (*гр.*) (Платон. *Гос.* VI 507c). См. прим. к с. 44.

* Таков же ∞ подъема.— Имеется в виду «миф о пещере» (Платон. *Госуд.* VII 514a—517d [П.3 (1), 321—325]).

С. 225. * ...ἐπιστήμη.— Наука, достоверное знание (*гр.*).

* ...ideelle also starr...— Идеальное, стало быть, застывшее (*нем.*).

* ...ille effectus ∞ imperfectus est...— «То действие есть самое совершенное, которое производит непосредственно Богом, и чем больше нужно посредствующих причин, для того чтобы что-либо произошло, тем оно несовершеннее» (*лат.*) [С. 1, 397].

* (*Сноска 1*).— В гл. 7 первой книги пятой эннеады Плотина («О трех изначальных ипостасях») речь идет о порождении единым умом и умом души. Ум есть совершеннейший образ и полное подобие единого. «Единое, обратившись к себе, увидело себя, и это видение есть ум» (5—6). «Ибо достойно ума, чистейшего, возникнуть не иначе, как из первого начала, родившись же, породить вместе с собой и все сущее, всю красоту идей и всех умных богов» (27—30).

С. 227. * В примечании ∞ ни твердости.— См.: Sigwart Ch. *Logik.* Bd. 1, S.23—24. См. также прим. к с. 200.

* ...οἱ πολλοί.— «многие», «толпа» (*гр.*). См. прим. к с. 43.

С. 228. * Ein verbeirateter ∞ Komödie.— «Женатый философ — персонаж комедии» (*нем.*). Источник не установлен.

С. 229. * «глубокомыслие ∞ ясный порядок». — Логос, с. 54.

* ...ζῶον πολιτικόν... — политическое животное (*гр.*). Ср.: «Человек по природе животное политическое <государственное, городское, общественное>» (*гр.*). — Аристотель. Полит. I, 2 1253a 3; IV, 6 1278b 19.

С. 231. * «Ein Philosoph ∞ zu sich zukommen». — «Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них; которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как привычные для него события и грозные удары; который, быть может, сам представляет собой грозную тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом и треском и всякими жутями. Философ: ах, существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, — но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не «приходить в себя», не возвращаться к самому себе» (*нем.*) (пер. Н. Полилова). — Н и ц ш е Ф. По ту сторону добра и зла. Отд. IX. Что аристократично? Аф. 292 [Н. 2, 401]. Ср.: Отд. VI. Мы, ученые. Аф. 205 [Н. 2, 326—327].

С. 232. * Дильтей пишет ∞ связь бытия». — Гуссерль цитирует статью В. Дильтея «Типы мировоззрений». См. сб.: Weltanschauung. Philosophie und Religion. Berlin, 1911 (рус. пер. в сб.: Новые идеи в философии, № I. Философия и ее проблемы. СПб., 1912, с. 119—181).

С. 234. * *Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*. — Безграничность объективного разума (*нем.*). См. далее, с. 238.

С. 235. * *Also sprach Zarathustra*. — «Так говорил Заратустра» (*нем.*). Сочинение Ф. Ницше. См. [Н. 2].

С. 237. * ...πολλά ψεύδονται ἄοιδοί. — Много лгут певцы (*гр.*). См. прим. к с. 32.

* ...*Deus, qui summe perfectus et verax est*... — Бог всесовершенный и всеправдивый (*лат.*). См. след. прим.

* Но и декартовское ∞ метафизическое. — Разум, — говорит Декарт, — «...ясно указывает, что все наши представления или понятия должны иметь какое-либо основание истины, ибо невозможно, чтобы Бог, всесовершенный и всеправдивый, вложил их в нас без такового» (Декарт Р. Первоначала философии. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. — Декарт Р. Соч. в двух томах, т. 1, с. 273). Ср.: «Первейший из атрибутов Бога — ...его высочайшая правдивость: он — даритель всех светочей истины, так что полностью немислимо, чтобы он вводил нас в заблуждение» (там же, с. 325). Ср. также прим. к с. 207.

С. 238. * «субъективным связям ∞ или нет». — Husserl E. Log. Unt., Bd. II, S. 100.

С. 239. * «*Spiritus Sanctus ∞ firmiores*». — «Святой Дух — это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта» (*лат.*) (пер. Ю. М. Каган). — Лютер М. О рабстве воли. В кн.: Эразм Роттердамский. Философские произведения, с. 298.

С. 240. * «*Der Esel ∞ in die Hand*». — «Ослу нужны удары, и черню надо управлять насилием, потому-то гневный Бог и дал в руки властям не лисий хвост, а меч» (*нем.*). Так писал Лютер в 1525 г., в памфлете, направленном против восставших крестьян: «Против разбойничьих и грабительских шаек крестьян».

С. 241. * ...*bene de me scripsisti*... — «хорошо написал обо мне» (*лат.*). Рассказывают: когда Фома должен был трактовать перед учеными Сорбонны о природе пресуществления хлеба и вина, он молился дольше обычного, а потом бросил свой труд к ногам Распятого и снова опустился на колени. «Но братья наблюдали за ним, и они утверждают, что Хри-

стос сошел с креста перед их смертными глазами и сказал: «Фома, ты написал хорошо о таинстве Моего Тела». По преданию, именно после этого он чудесным образом поднялся в воздух» (Честертон Г. Св. Фома Аквинский. — Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991, с. 326).

С. 242. * *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοῦσενος...* — См. прим. к с. 530 (сноска 1). Епп. V, 3, 12, 47; 13, 2; 14, 6.

С. 243. * *Вячеслав Великолепный*. — Осенью 1914 г. Шестовы поселились в Москве, куда к тому времени съехались Вяч. Иванов, Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон и другие участники «симпозиона», домашние заседания которого сразу же возобновились. «Нас с сестрой, — вспоминает Е. Герцык, — особенно тешило эстетически, когда сходились Шестов и Вяч. Иванов — лукавый, тонкий эллин и глубокий своей одной думой иудей... Парадоксом казалось, что изменчивый, играющий Вяч. Иванов строит твердыни догматов, а Шестов, которому в одну бы ноту славить Всевышнего, вместо этого все отрицает, подо все ведет подкоп. Впрочем, он этим на свой лад и славил» (Герцык Е. Воспоминания. УМСА-PRESS, Париж, 1973, с. 110—111). В это время у Шестова и сложился замысел статьи, которую он писал летом 1916 г. Статья была опубликована в октябрьском номере «Русской мысли» за тот же год, а 4 ноября Шестов прочитал доклад под тем же названием в Религиозно-философском обществе.

Л. Шестов и Вяч. Иванов были людьми слишком разного интеллектуального склада и художественного вкуса, чтобы отношения их складывались просто. «Поверить ему, — писал Вяч. Иванов о Шестове, — значит допустить червоточину в собственном духе» (эти слова приводит О. Дешарт, ссылку см. ниже). В 1915 г. Вяч. Иванов закончил «лирическую трилогию», озаглавленную — «Человек». Третья часть «Человека» (венок сонетов — «Два Града»), опубликованная в «Русской мысли», посвящена Льву Шестову. Когда через двадцать три года Вяч. Иванов готовил окончательный текст мелопеи для парижского издательства «Дом Книги», он посвятил все произведение памяти только что скончавшегося философа, снабдив посвящение следующим комментарием: «Памяти Льва Шестова, который, услышав стихи «Человека», определил орбиту лирического цикла произнесенными на память словами св. Августина (De civ. Dei. XIV, 28): «Fecerunt igitur civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» («Создали две любви два града: град земной любовь к себе до презрения к Богу; град же небесный любовь к Богу до презрения к себе»). — Иванов Вяч. Собрание сочинений. В 4-х т. Брюссель, 1979, т. III, с. 195. О. Дешарт, комментируя это посвящение, вспоминает: «Сказав на память слова св. Августина, Шестов добавил: «А за мою догадку посвятите мне «Человека»». В. И. несколько растерялся: ему вовсе не хотелось соглашаться на такое предложение, но он не решился отказать. Когда «Человек» издавался полностью, Шестова уже не было в живых. Не мог же В. И. отказаться от когда-то данного обещания» (там же, с. 738).

В дни 70-летнего юбилея Л. Шестова, в феврале 1936 г., Вяч. Иванов писал ему из Рима: «Ваше единое и апофатическое исповедание было *transcensus unius cuiusque formae in majorem Dei gloriam* (превосхождение единым всякой формы к вящей славе Божией. — *Комм.*). И поэтому Вашему единому слову суждено, думается, вечно звучать: ибо, если строить культуру с Вами нельзя, то нельзя строить ее и без Вас, без Вашего голоса, предостерегающего от омертвения и от духовной гордости... Я с годами все больше Вас люблю и все больше, мне кажется, принимаю» [БШ. 1, 146].

Об отношениях Л. Шестова и Вяч. Иванова см. также: А да м о в и ч Г. Вяч. Иванов и Лев Шестов.—А да м о в и ч Г. *Одиночество и свобода*. Нью-Йорк, Изд. им. Чехова, 1955, гл. 13; Hill K. *The early life and thought of Lev Shestov* (Master of arts Thesis). Washington, 1976, p. 107.

С. 243. * *«Борозды и межи»*.—Иванов Вяч. *Борозды и межи*. Опыты эстетические и критические. М., Мусагет, 1916. В дальнейшем используется сокращение [БМ].

С. 245. * *(Сноска 1)*.—Иванов Вяч. *По звездам*. Статьи и афоризмы. СПб., «Оры», 1909.

С. 246. * *«не пей ∞ не противься злу»*.—[БМ, 79].

* *«как монах ∞ прутья»*.—Там же.

С. 249. * *Недаром ∞ а религия*.—См., напр., статью С. Н. Булгакова «К. Маркс как религиозный тип» в кн.: Булгаков С. Н. *Два града*.

С. 253. * *«Драма отрешается ∞ дифирамбического подъема»*.—По звездам, с. 58—59.

С. 255. * *«печатающуюся ∞ работу Булгакова»*.—Речь идет о работе С. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» (Вопросы философии и психологии. Кн. 124, сент.—окт. 1914, с. 580—652; кн. 125, ноябрь—дек. 1914, с. 728—780), составившей впоследствии введение («Вопросы религиозного сознания») к кн. «Свет невечерний. Созерцания и умозрения». Сергиев Посад, «Путь», 1917, с. 1—95.

* *(Сноска 1)*.—См.: Бердяев Н. *Этическая проблема в свете философского идеализма*.—Проблемы идеализма. М., 1902, с. 91—136.

С. 258. * *Булгаков ∞ от Европы*.—Возможно, речь идет о лекции С. Булгакова «Русские думы», прочитанной 6 октября 1914 г. в обществе памяти Вл. Соловьева (Русская мысль. Дек. 1914, № 12, с. 108—115). (Сообщено А. В. Соболевым.)

С. 259. * *«Пафос Толстого-художника ∞ сущность»*.—[БМ, 81].

С. 260—261. * *«...Не позволительно ли ∞ Сократ выбрал бедность и разум»*.—[БМ, 85—86].

С. 261. * *О Сократе то, что рассказывает Иванов ∞ со своей болезнью...*—Уже в «юношеском труде», т. е. в «Происхождении трагедии из духа музыки» (*Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik—1872*) Ницше описывает явление Сократа как знамение упадка «трагического мировоззрения» и заката «трагической эпохи». См.: Ницше Ф. *Полн. собр. соч.* М., 1912, т. 1, с. 109 [Н. 1, 114]. В сочинении «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом», написанном шестнадцать лет спустя, уже на пороге крушения, Ницше посвятил «проблеме Сократа» специальный раздел [Н. 2, 563—567]. Упадок (*décadence*) эллинской жизненности выражается в сократовской мудрости (как, впрочем, и в мудрости «мудрейших людей всех времен»), стремящейся диалектическими ухищрениями развенчать инстинкт жизни и преодолеть его как чувственный соблазн чистого в своих абстракциях разума. (Ср. дальнейшее развитие этих идей в посмертно опубликованных записях: Ницше Ф. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. 1884—1888.—*Полн. собр. соч.* М., 1910, т. 9, с. 194—195). «Это самообман со стороны философов и моралистов,—пишет далее Ницше,—будто они уже тем выходят из *décadence*, что объявляют ему войну. Выйти из него—выше их сил: то, что они выбирают как средство, как спасение, само опять-таки является выражением *décadence*—они изменяют его выражение, они не устраняют его самого» [Н. 2, 567].

* *«...Wille und Vorstellung...»*.—Воля и представление (*нем.*).

С. 264. * *Когда немецкие ∞ назад к Канту*.—Пожалуй, первым заговорил о необходимости вернуться к Канту знаменитый историк грече-

ской философии Эд. фон Целлер (Zeller Ed. von. Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Heidelberg, 1862). В 1865 г. О. Либман опубликовал книгу «Кант и эпигоны» (Liebmann O. Kant und Epigonen. Stuttgart, 1865), каждая глава которой заканчивалась словами: «Нужно поэтому вернуться назад к Канту». В связи с текстологическими штудиями возникает целая наука Kantphilologie. В конце столетия начинает выходить журнал «Kant-Studien» (1897).

* *реакция против Канта*. — Речь может идти о возрождении онтологической проблематики у О. Кюльпе, Н. Гартмана, М. Шелера и др. В 1934 г. Н. Гартман писал в предисловии к своей книге «К обоснованию онтологии»: «Мы много слышали об онтологии в последние десятилетия. Об этом свидетельствуют не только названия работ, как у Х. Конрад-Марти и Гюнтера Якоби. В этом ряду надо назвать также теорию предмета Мейнонга, метафизические начинания Шелера, «Бытие и время» Хайдеггера, равно как и другие, менее известные попытки. Эта тенденция возникла в тесной связи с возрождением метафизики, которая, в свою очередь, утвердилась как реакция против пустоты содержания пришедших в упадок в начале нашего столетия неокантианства, позитивизма и психологизма» (Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin — Leipzig, 1935, S. V). См. след. прим.

С. 266. * *Кантианство было заклеено ∞ назад к Платону и онтологизму*. — Учитывая время написания статьи (1916 г.), можно предположить, что Шестов имеет в виду прежде всего гуссерлевскую феноменологию с ее платонистски понимаемым тезисом «к самым вещам!». Возрождение философской онтологии, происходившее в 20—30-е гг. в Германии, связано с именами либо прямых учеников Гуссерля («фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, «реальная онтология» А. Райнаха и других представителей так называемой «мюнхенско-геттингенской школы»), либо философов, усвоивших основную идею «феноменологической онтологии чистого сознания», — Н. Гартмана, М. Шелера.

С. 267. * *Философу ∞ непосредственно видит*. — «Интуиция» (Anschauung) — одно из центральных понятий феноменологии, задача которой и сводится, по существу, к уяснению, осознанию первичных интуиций сознания, в которых интенциональный акт сознания непосредственно совпадает с сущностной данностью «самой вещи». В «Идеях» Гуссерль формулирует следующий «Принцип всех принципов»: «...Всякая первично данная интуиция (Anschauung) является правомочным источником познания... все, что в «интуиции» (Intuition) дается нам первичным образом (так сказать, в ее живой действительности), следует просто принимать так, как оно дается, но и только в тех границах, в которых оно дается». — Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a.d.S., 1922, S. 43. В русской философии независимую систему онтологического интуитивизма развивал Н. О. Лосский. См.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. (См.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991, с. 11—334.)

* *Спиноза говорил ∞ виде познания*. — Tertium genus cognitionis — третий род познания (лат.); cognitio intuitiva — интуитивное познание (лат.). Спиноза. Этика. Ч. II, теор. 40, скол. 2; теор. 41—43 [С. 1, 438—441]. Спиноза различает: первый род познания — познание через беспорядочный опыт, мнение и воображение; второй род познания — рассудок, составляющий общие понятия и адекватные идеи, и третий, интуитивный род познания, ведущий «от адекватной идеи каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (цит. соч., ч. V, теор. 25). «Из третьего рода познания возникает необходимо ин-

теллеktуальная любовь к Богу (*amor Dei intellectualis*)» (там же, теор. 32).

* *...sentimus experiturque nos aeternos esse.* — «Мы ощущаем и на опыте узнаем, что вечны» (лат.). Спиноза. Этика. Ч. V, теор. 23, схолия [С. 1, 606].

С. 268. * «Каждый раз ∞ fortissimus». — *Adventavit asinus pulcher et fortissimus* — «пришел осел, прекрасный и пресильный» (лат.). Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Отд. 1. О предрассудках философов. Аф. 8 [Н. 2, 246]. О средневековой мистерии «Праздник осла» см. примечание К. А. Свасьяна к соответствующей главе «Так говорил Заратустра» [Н. 2, 776—777].

С. 269. * *пусть все гармонии ∞ пожить.* — Достоевский Ф. М. Записки из подполья. — [Д. 5, 113].

* *...доклад о Скрябине.* — Речь, видимо, идет о лекции В. И. Иванова «Взгляд Скрябина на искусство», читанной на вечерах-концертах Скрябинского общества в Петрограде в декабре 1915 г., в Москве в январе 1916 г. и в Киеве в апреле 1916 г. Л. Шестов слышал лекцию в Москве, где в это время жил. Статья опубликована впервые в кн.: Иванов Вяч. Собрание сочинений. Т. III, Брюссель, 1979, с. 172—189. В 1917 г. В. Иванов многократно произносил речь «Скрябин и дух революции», которая в переработанном виде вошла в сб.: Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1918. О близости идей «соборного действия» В. И. Иванова и А. Н. Скрябина писал в те же времена С. Н. Булгаков в статье «Сны Геи» (см.: Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1918, с. 141—142). Сам Вяч. Иванов рассказывал, что, познакомившись близко со Скрябиным, был изумлен сходством их воззрений. «...Теоретические положения его о соборности и хоровом действе проникнуты были пафосом мистического реализма и отличались от моих чаяний, по существу, только тем, что они были для него еще и непосредственными практическими заданиями. Мы могли, пожалуй, должны были спорить только о высших формах религиозного сознания или исповедания; мистическая подоснова мирозерцания оказалась у нас общей...» (Иванов Вяч. Взгляд Скрябина на искусство. Цит. изд., с. 183).

* *«Scelestissime hominum... parce unicae spei totius orbis».* — «О, нечестивейший из людей... пощади единую надежду целого света» (лат.). Источник цитаты не установлен.

С. 270. * *Свое неверие ∞ о непреходящем.* — Шестов затрагивает мировоззрение русского символизма, главным теоретиком которого был Вяч. Иванов. Он улавливает в «мистическом реализме» романтическое смешение рассудочных конструкций и художественных интуиций, пронизанных неопределенной утопической религиозностью. Ср. замечание А. Блока 1906 г.: «Религия и мистика. Они не имеют общего между собой... Мистика — богема души, религия — стояние на страже» (Блок А. А. Записные книжки 1901—1920. М., 1965, с. 72). О «позитивизме» подобного реализма ср. прим. к с. 158.

С. 271. * *...nous avons changé tout ça...* — мы все это изменили (фр.).

С. 274. * *В последнем ∞ почему я так говорю.* — Пер. изречения Августина см. в прим. к с. 120. О появлении этого эпиграфа и о посвящении поэмы «Человек» Л. Шестову см. прим. к с. 243.

С. 275. * (Сноска 1). — См. прим. к с. 147.

С. 277. * *...предоставим другим ∞ слушать друг друга.* — Точный пер. см. в прим. к с. 140.

С. 278. * «Кто знает ∞ общих понятий». — Ближайшее к этой цитате место, найденное комментатором, звучит следующим образом: «...Но если мы знаем, что такое философия, то мы не будем обращать внимание

на такие выражения и будем понимать, что именно хотел сказать Платон». — Гегель Г. Лекции по истории философии. Т. II. [Г. 10, 140]. Ср. [Г. 9, 83].

С. 280. * *Также остается ∞ бытия Божия.* — См. прим. к с. 25.

С. 281. * *В своем моральном пафосе ∞ для языческого.* — Пер. слов Горация: «Если бы на него обрушился весь мир, он без страха встретил бы смерть под его развалинами» (Оды, III, 3. См. [Г. НЛ. 1, 148]). См. прим. к с. 284 наст. т. и с. 397 т. 2.

* *...фрагменте Анаксимандра.* — См. прим. к с. 118.

С. 281—282. * *...articulus ∞ philosophiae.* — См. прим. к с. 75.

С. 282. * *...magister dixit* — учитель сказал (лат.).

С. 283. * *И Шопенгауэр ∞ атеистическая.* — «...Учение о первородном грехе (утверждение воли) и об искуплении (отрицание воли) — это великая истина, и она составляет ядро христианства, между тем как остальное по большей части только оболочка и покров или деталь. Поэтому Христа надо всегда понимать в общем смысле как символ или олицетворение отрицания воли к жизни, но не в индивидуальном — все равно опираться ли на его мифическую историю в Евангелиях или на ту вероятную и истинную, которая лежит в основе первой. Ибо ни та, ни другая не могут дать полного удовлетворения. Они представляют собой только внешнюю форму правильного взгляда на него, форму, приуроченную для народа, который всегда требует чего-нибудь фактического...» — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление (пер. Ю. Айхенвальда), т. 1, с. 423 (в пер. А. Фета это место изъято). Шопенгауэр полагает, что его философия вполне согласуется с истиной христианства, понятого как отрицание воли к жизни. В этом же истина и буддизма, с его учением о нирване. По этому поводу Шопенгауэр говорит: «Никогда не было и не будет другого мифа, который бы теснее сливался с философской истиной, доступной столь немногим, — чем это древнее учение благороднейшего и старейшего народа. ...Древняя мудрость человечества не будет вытеснена событиями в Галилее. Напротив, индусская мудрость устремляется обратно в Европу и совершит коренной переворот в нашем знании и мышлении» (там же, с. 369, 370).

* *...justum et tenacem propositi virum* — «мужа правого, твердого намерения» (лат.). Гораций И. Оды, III, 3, ст. 1.

С. 284. * *...Гегель вторит ∞ чем язычнику.* — См. прим. к с. 281.

* *Даже Шопенгауэр ∞ бесстрашен, как лев.* — См.: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости, гл. IV. — Шопенгауэр А. Полное собр. соч., т. III, с. 339.

С. 285. * *Задача для него ∞ intelligere.* — «...Я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать (intelligere)». — Спиноза. Богословски-политический трактат. I, 4 [С. 1, 288].

* *Pictoribus ∞ aequa potestas.* —

«...Художникам, как и поэтам,

Издавна право дано дерзать на все, что угодно!» (лат.).

(пер. М. Гаспарова). См.: Гораций И. Искусство поэзии (Ars poetica), ст. 9—12. Цит. изд., с. 383.

Имеет смысл привести контекст этого изречения: ...Мне возразят:

«Художникам, как и поэтам,

Издавна право дано — дерзать на все, что угодно!»

Знаю, и сам я беру и даю эту вольность охотно —

Только с умом, а не так, чтоб недоброе путалось с добрым».

Ср. также (ст. 23):

«Стало быть, делай, что хочешь, но делай простым и единым».

* в христианскую философию.— См. прим. к с. 23.

С. 286. * В языке ∞ человека.— В «Федоне» же Сократ рассказывает, как, убедившись однажды в тщетности попыток понять причины вещей прямым разглядыванием их и как бы опасаясь ослепнуть и оглохнуть душою в этом чувственном мире, он решил, что «нужно, убегая в рассуждения (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), в них рассматривать истину существующих вещей» (Федон. 99е).

* Ни Алкивиад ∞ послушания и связности.— В анонимных «Прологемонах к платоновской философии», ходивших в Александрии в VI в. н. э., высказывается идея «диалога-космоса». Автор пишет: «Теперь скажем о причинах, побудивших его (Платона) обратиться именно к этому жанру <диалога>. Сделал он это, утверждаем мы, потому, что диалог — это своего рода космос... Так что Платон поступил таким образом ради подражания божественному творению, под каким я разумею космос» (Платон. Диалоги. М., 1986, с. 490). См. также пояснения Ю. А. Шичалина (там же, с. 579). Эта идея «диалога-космоса» исследуется в кн. Coult er J. The Literary microcosm. Leiden, 1976.

* Назвав человека ∞ понятностью.— Нетрудно заметить, что Шестов держится номиналистической традиции и резко оппонирует всем формам «реализма». Тема философии имени широко дебатировалась в русской философии 10—20-х гг. в связи с так называемым «имеславием» или «имебожием». Реалистическую философию имени развивали С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. См. прим. Л. А. Гоготишвили к «Философии имени» А. Ф. Лосева в изд.: Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990, с. 602—619, а также прим. игумена Андроника (Трубачева) к «Имеславию как философской предпосылке» в изд.: Флоренский П. А. Соч. В 2-х т. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990, с. 424—433.

С. 288. * *benefitium inventarii*...— опись благодеяний (лат.).

* «каждый человек ∞ целостный дух».— Источник не установлен.

С. 289. * Это тем более ∞ другое.— «Как ни настаивает Гегель на абсолютной значимости своего метода и учения — в его системе все же отсутствует критика разума, только и делающая вообще возможною философскую научность. А в связи с этим находится то обстоятельство, что философия эта, как и вся романтическая философия вообще, в последующее время оказала дурное действие в смысле ослабления или искажения исторического влечения к построению строгой философской науки» (Логос, с. 4).

С. 290. * *Si quis ∞ anathema sit*.— Если кто отрицает, что мир создан для славы Божией, анафема (лат.). См. прим. к сс. 113, 219, т. 2.

С. 291. * ...и рече безумец ∞ не <сть> Бога.— Пс. 13, 1; 52, 2. Вокруг этого псалма и вращается онтологическое доказательство бытия Бога у Ансельма Кентерберийского (см. прим. к с. 23).

С. 291—292. * «О Сократе говорят ∞ философия Сократа».— Гегель Г. Философия истории. Т. 2. [Г. 10, 86—87]. Разрядка Шестова.

С. 292. * «что Бог дал ∞ самих себя».— Ср. пер. С. С. Аверинцева: «То, что Бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом, либо каким бы то ни было приступом одержимости» (Тимей. 71е [П. 3 (1), 517]; ср. диалог «Ион»).

С. 294. * *Если искать ∞ и треугольники.* — «Итак, я буду трактовать о природе и силе аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях о Боге и душе, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (С п и н о з а. Этика. Ч. III. Предисловие [С. 1, 455])

С. 295. * *der natürliche ∞ am Menschen ausübt* — «...Естественная смерть есть абсолютное право, которое природа осуществляет по отношению к человеку» (нем.) [Г. 10, 87]. См. с. 29.

* *В истории ∞ не сознательно.* — Источник не установлен. Ср.: «Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивиды приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплывает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов». — Гегель Г. Философия истории. Введение [Г. 8, 32].

* *...die Idee ∞ vollbracht wird.* — Идея, которая осуществляется естественным образом (нем.).

С. 296. * *«Res nullo ∞ productae sunt».* — «Вещи не могли быть созданы Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» (С п и н о з а. Этика. Ч. I, теор. 33 [С. 1, 390]).

* *Передают ∞ не слышит сама себя.* — «Диоген Синопский... сравнивая Антисфена с его речами, ...иногда упрекал его самого за излишнюю мягкость и, бранясь, называл его трубой, потому что она, хотя и очень громко трубит, но себя не слышит». На х о в И. М. Антология кинизма. М., 1984, с. 112.

С. 297. * *Биография Спинозы ∞ преклоняются.* — «В этом человеке, — пишет, напр., Куно Фишер, — был воплощен дух его учения. Он вполне освободился от вожделений и страстей, потому что вполне постиг их. Он был полным хозяином самого себя, ясность его духа никогда не омрачалась ничем, никакое чувство не подавляло его, ни радость, ни горе не захватывали его. Он был серьезен, как серьезно познание истины» (Ф и ш е р К. История новой философии. Т. 2. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. Пер. С. Франка. СПб., 1906, 184).

С. 298. * *...в осуществление ∞ Кириллова.* — Как известно, «идея» Кириллова, персонажа романа «Бесы», состоит в том, чтобы «заявить своеволие», т. е. добровольным самоубийством отказать жизни, миру и Богу во власти над человеческой свободой: «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и страшную свободу мою». Шестов считает именно Кириллова настоящим героем «Бесов» — см. наст. изд., т. 2, с. 76. В одном из фрагментов, относящихся к весне 1888 г., Ницше назвал формулу Кириллова классической в «логике атеизма» (N i e t z s c h e F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin, 1970. Abt. VII, Bd. 2, S. 386).

* *...de natura rationis ∞ contemplari.* — Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые (лат.). — С п и н о з а. Этика. Ч. II, теор. 44. [С. 1, 441]. Tractatus de intellectus emendatione... — «Трактат об усовершенствовании разума» (лат.). Спиноза начал работать над ним в возрасте 29 лет (1661 г.) и оставил незаконченным. Опубликовано посмертно. Первые слова трактата: «После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни пусто и пусто, и я увидел, что все, чего я опасаясь, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (animus)...» [С. 1, 320]. См. прим. к с. 121.

* *Гегель ∞ противоположения.* — По Гегелю, мысль по сути своей есть самооткровение, она конкретна в себе и есть вообще лишь постольку,

поскольку повсюду проницаема для себя (всюду есть «у себя», как он выражается). Ссылка на эзотерическое содержание, на нечто глубокое, но всего лишь подразумеваемое, свидетельствует, по Гегелю, лишь о том, что перед нами мнение абстрактного рассудка, умеющего лишь многозначительно намекать, но не способного раскрыть предносящееся ему содержание в адекватной этому содержанию форме. Эзотерическое есть всего лишь самоомнение мнения. В разных поворотах эта мысль присутствует едва ли не во всех сочинениях Гегеля, см., напр.: [Г. 1, 234—237; Г. 9, 84—85; Г. 4, 17; Г. НЛ. 2, 168].

С. 300. * *...divitiae, honores, libidines.*— богатство, почести, жажда наслаждений (лат.). См. [С. 1, 320—321].

* *Как человек ∞ отречение.*— Гегель, пользуясь одной из биографий Спинозы для характеристики его личности, говорит: «Под портретом Спинозы немецкий переводчик этой биографии (написанной протестантским священником Колерусом.— *Комм.*) пишет: «*characterem reprobatum in vultum gegens*» (носит на лице печать отвержения) и обозначает этим то, что представляет на этом лице омраченность глубокого мыслителя... Впрочем, «*reprobatio*» (отвержение) все же правильное выражение; но это не пассивная отверженность, а активное неодобрение мнений, заблуждений и бессмысленных страстей людей».— Гегель Г. История философии. Т. III [Г. 11, 283].

* *...amor erga rem aeternam...*— любовь к вечной вещи (лат.). С п и н о з а. Трактат об усовершенствовании разума [С. 1, 322].

* *И вот в своем Tractatus ∞ изгнаны из рая.*— В этом фрагменте Шестов близко пересказывает вступительные к трактату размышления Спинозы [С. 1, 320—322].

* *...omnia praeclara ∞ rara sunt...*— «Все прекрасное так же трудно, как и редко» (лат.) [С. 1, 618].

С. 301. * *...πόλλημος πατήρ πάντων...*— «Война отец всех» (гр.).¹ Слова Гераклита — [DK 22 B53; ФРГФ, 202].

* *...non ridere ∞ sed intelligere...*— См. прим. к с. 285.

* *«je n'approuve ∞ en gémissant».*— См. прим. к с. 36.

С. 302. * *vernünftiger Unglück*— разумное несчастье (нем.). См. [Г. X, 86].

* *Sapiens uno ∞ denique regum.*—

...Мудрец — одного лишь Юпитера ниже: богат он, Волен, в почете, красив, наконец он и царь над царями (лат.) (пер. Н. Гинцбурга). Г о р а ц и й. Послания. I, ст. 105—106. Цит. изд., с. 324.

С. 303. * *...audire...*— слышать (лат.).

С. 304. * (Сноска 1).— [DK 31 B6; ФРГФ, 356].

* *«posse non existere ∞ existit».*— «Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать — способность... Следовательно, абсолютное бесконечное существо, т. е. Бог, необходимо существует» (лат.). Спиноза. Этика. Ч. I, теор. 11, док. 2 [С. 1, 370].

С. 306. * *У него разум ∞ блудница.*— «Подобно тому как мозг, этот паразит, питаемый организмом, непосредственно ничем не способствуя внутренней его экономии...» Ш о п е н г а у э р А. Парерга и паралипомена. Гл. 1. О методе философии, § 52.— Ш о п е н г а у э р А. Полное собр. соч. Пер. и ред. Ю. И. Айхенвальда. Т. III, ч. 2, с. 516. Сравнение это развивается далее Шопенгауэром, однако в совершенно противоположном направлении: как мозг «ведет самостоятельную и независимую жизнь у себя наверху», так и высокоодаренный духовно чело-

век ведет чисто интеллектуальную жизнь, умея сохранять независимость и обособленность от чувственной, определяемой волей, жизни.

С. 307. * *С ним произошло ∞ благословлял его.* — История заговорившей ослицы Валаама — Чис. 22, 24—27. Инвективы Шопенгауэра касаются только «догматического» разума, стоящего на службе «воли», трансцендентальный же разум развеивает иллюзии, внушаемые разумом догматическим, и освобождает «гения» из-под власти всеобщей воли.

С. 308. * *«Метафизика половой любви».* — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2, гл. 44. — Шопенгауэр А. Полное собр. соч. Т. II, с. 548—589.

С. 309. * *Недаром он столько говорил ∞ обоняние, вкус.* — См.: Шопенгауэр А. О сущности музыки. Пер. Ю. Айхенвальда. Пг.—М., 1919. Основная идея философии музыки А. Шопенгауэра изложена в § 52 «Мира как воли и представления» (Ср. пер. А. Фета, с. 310—325; ср. также пер. А. В. Михайлова в кн.: Музыкальная эстетика Германии XIX в. М., 1981. Т. 2, 1982. С. 154—169. Музыка, по определению Шопенгауэра, есть непосредственное отображение воли и реальное философствование не сознающей этого души. Соответственно и философствование как жизнь идеи, а не поиски оснований, есть музыка разума. В философии помимо того, что прямо говорит философ, едва ли не более существенно то, что при этом сказывается само собой. Это единство предельно сознательного и глубинно бессознательного в подлинном философствовании сближает философию с искусством и делает его «органом философии» (Шеллинг). Говоря о «музыке философии», Шестер имеет в виду скорее психологический, чем метафизический аспект.

О «духовном осязании» Плотин говорит в связи с трудностью мыслить единое, которое не может быть «предметом». Единое, которым все есть и все мыслится, само не есть ни нечто сущее, ни некая мысль. Оно ближе каждому, чем его собственное бытие, и вместе с тем — самое далекое, «...присутствие, оно, однако, присутствует только для способных воспринять его, приуготовивших себя к тому, чтобы быть ему подходящими и как бы охватить его, коснуться его уподоблением (οἱ οὖν ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν ὁμοίωσιν)». Епн. VI. 9, 4, 25—27. См. прим. к с. 337, т. 2.

* *«Die Philosophie ∞ nachweisen lässt».* — «Ценность и достоинство философии состоит в том, что она чурается всех не допускающих обоснования предположений и принимает в качестве данных — будь то внешнего, чувственного мира, или форм, создаваемых нашим интеллектом для постижения этого мира, или фактов общего всем сознанию собственной индивидуальности лишь то, что может быть надежно доказано» (Ср. пер. Ю. Айхенвальда в изд.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. II, кн. 4, гл. 48, с. 636).

С. 310. * *Он беседует ∞ theologia deutsch...* — Ангелус Силезиус (Силезский Ангел) — псевдоним Иоганна Шеффлера, религиозного мыслителя и поэта (1624—1677). В 1675 г. во Вроцлаве (Бреслау) вышел ставший впоследствии широко известным сборник его афористических стихов «Херувим странник» (Herubinische Wandersman). Парадоксальность этих стихов тесно связана с традицией немецкой мистики Майстера Экхарта (Мейстера Экхардта) и Иоганна Таулера. Майстер Экхарт Иоганн (ок. 1260—1327), немецкий философ-мистик, монах-доминиканец. Широко известны его «Проповеди». (См. рус. пер.: Проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта. М., 1912.) Его учение связано с традицией апофатического богословия. Оказал влияние на Николая Кузанского, Я. Беме, М. Лютера. *Theologia deutsch* — «Немецкая теология», анонимный трактат, появившийся в конце XIV столетия. См.: *Theologia Deutsch. Sprachlich*

gestaltet von P. Kroedel. Leipzig, 1940. *Микаэлис де Молинос* — испанский пиетист XVII в.

* *«Jede Philosophie ∞ falsch sein muss»*. — «Всякая философия, последовательно применяющая только такой метод мышления... с необходимостью будет ложной» (нем.). За противоречием, которое подчеркивает Шестов, кроется простое рассуждение Шопенгауэра: там, где для рациональной философии кончается сфера «надежно доказуемого», открывается сфера мистических постижений, примеры которых Шопенгауэр и приводит. Помимо перечисленных Шестовым, Шопенгауэр упоминает Плотина, Скота Эриугену, мусульманских суфиев, индийских буддистов. См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2, кн. 4, гл. 48, с. 637—639.

* *«novi quosdam ∞ terminus mundi»*. — «Я знаю некоторых людей, ворчащих: как же, ведь если все захотят воздерживаться от совокупления вообще, как же тогда смог бы существовать человеческий род? О, если бы все захотели этого, только — в любви, с чистым сердцем, чистой совестью и неложной верой: тогда скорее пришло бы Царство Божие, ибо быстрее наступил конец мира» (Augustinus. De bono conjugali, 10). См.: Шопенгауэр А. Указ соч., с. 643.

С. 311 * *«...sic volo ∞ ratione voluntas»*. — См. прим. к с. 79.

С. 312 * *«мадам Гюйон...»* — *Мадам де ла Мот Гюйон* (1648—1717). Шопенгауэр указывает на автобиографию этой пиетистки настроенной писательницы (Vie de madame de la Mothe Guion, écrite par elle-même. Cologne, 1720) как на сочинение, близкое ему по духу. См.: Шопенгауэр А. Указ. соч., с. 638.

АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ

Книга «Афины и Иерусалим» была впервые опубликована по-французски — «Athènes et Jérusalem (Essai de philosophie religieuse)» — в начале 1938 г. В нее вошли работы, написанные Шестовым за последние 10 лет, большинство еще до 1934 г. Над статьей «Скованный Парменид», составившей затем первую часть сочинения, Шестов работал с 1929 г. Здесь, как и в IV части (см. аф. «Оглядка» и «Комментарий к предыдущему» — с. 600—602 наст. изд.), нашли отражение беседы с Э. Гуссерлем в период их первого личного знакомства. В начале 1930 г. Л. Леви-Брюль принял французский перевод статьи в редактируемый им журнал «Ревю философик», где она и была опубликована в № 7/8 за июль — август 1930 г. По совету Э. Гуссерля, Р. Кронер опубликовал ее по-немецки в журнале «Логос» (1931, № 1, март). В начале 1932 г. издательство YMCA-PRESS опубликовало «Скованный Парменид» отдельной книгой. По приглашению М. Бубера Шестов делает доклад по материалам этой работы 26 мая 1930 г. во Франкфурте, 27 мая повторяет его в Кантовском обществе в Галле, а 28-го в берлинском Кантовском обществе [БШ. 2, 50—51]. В конце 1931 г. Шестов начал работу, называвшуюся в черновиках «Свобода воли и мораль», или «Свобода воли и знание», составившую впоследствии II часть книги под названием «В фаларийском быке». Он закончил ее к началу 1932 г., и Л. Леви-Брюль сразу же опубликовал ее французский перевод в «Ревю философик» (№ 1/2 и № 3/4 за 1932 г.) — [БШ. 2, 87]. Пять глав этой работы посвящены творчеству С. Киркегора — первое, что было написано Шестовым для печати о философе, которым он усиленно занимался все это время.

С творчеством Киркегора Шестов познакомился довольно поздно. В апреле 1928 г. Шестов встречался во Франкфурте с М. Бубером. «Когда я приехал во Франкфурт, — рассказывал Шестов Б. Фондану, — там

все говорили о Киркегарде. Избежать этого было невозможно. Я вынужден был признаться, что не знаю его, его имя совершенно неизвестно в России». И добавил: «Даже Бердяев, который читал все, его не знает» [ВФ, 114; БШ. 2, 12]. В ноябре того же года, во Фрейбурге, Э. Гуссерль познакомил Шестова с Хайдеггером. К тому времени Шестов уже прочитал книгу Хайдеггера «Бытие и время», опубликованную в 1927 г. «Тогда я не знал, — рассказывал позже Шестов, — что написанное им отражало мысли, влияние Киркегарда, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить эти мысли в рамки гуссерлианства... Когда Хайдеггер ушел, Гуссерль снова обратился ко мне и заставил пообещать, что я буду читать Киркегарда. Я не понимал, почему он так настаивал на моем знакомстве с Киркегардом, так как философская мысль Киркегарда не имеет ничего общего с мыслью Гуссерля. Сейчас мне думается, что он хотел, чтобы я читал Киркегарда для того, чтобы я лучше мог понять Хайдеггера» [ВФ, 114; БШ. 2, 21; УО, 306]. Первоначально отметил лишь некоторые общие с Киркегором мотивы, Шестов с течением времени все более увлекается его идеями. «Читаю понемногу из Киркегарда, — пишет он в феврале 1929 г., — действительно нахожу общее... Иногда кажется, что он читал «Апофеоз беспочвенности» или я читал его книги. Разница только в том, что он, полемизируя с Гегелем, все же хочет использовать диалектику Гегеля против Гегеля же, и мысль о беспочвенности ему, вероятно, показалась неприемлемой, даже не мыслью. Но все же он пишет: «die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit» (страх есть возможность свободы. — *Комм.*): Или «in der Möglichkeit ist alles gleich Möglich» (в возможности все одинаково возможно. — *Комм.*). Или «das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür gegen Tür mit jedem Menschen zusammenwohnt» (ужасное, гибель, уничтожение живут бок о бок с каждым человеком. — *Комм.*) и т. д. Все это будто из «Апофеоза беспочвенности» взято...» [БШ. 2, 26]. В письмах этого времени Б. Ф. Шлецеру, музыкальному и литературному критику, другу Шестова и переводчику его сочинений на французский язык, Шестов постоянно возвращается к Киркегору: «Прошедший год — моя встреча с Киркегардом — был для меня особенно трудным. И до сих пор еще каждый раз, когда я вспоминаю про эту «душу», с которой я столкнулся в своих странствованиях, мне приходится делать величайшее напряжение, чтобы не свернуть на путь кантовской критики, который неизбежно ведет назад к Спинозе». «Меня прошлую зиму в связи с изучением Киркегарда измучили». «Очень хотелось потолковать с Вами на эти темы: а то все приходится в себе самом вынашивать, и иногда это очень трудно бывает» [БШ. 2, 77, 88]. Б. Фондан в одной из статей (F o n d a n e В. Héraclite le pauvre. — Cahier du Sud, № 177, 1935, p. 579) пишет: «Шестов... сказал однажды, когда я заметил, что он выглядит похуевшим и усталым: «Ничего, в это состояние привела меня борьба с Киркегардом»» [БШ. 2, 88]. В декабре 1932 г. Шестов уже читал в Сорбонне курс «Достоевский и Киркегард». Видимо, именно в это время Шестов окончательно определил для себя ключевую тему философии Киркегора — толкование библейского рассказа о грехопадении человека, которому посвящено, в частности, сочинение Киркегора «О понятии страха». Эту тему Шестов впервые затрагивает в рецензии, которую попросил его написать М. Бубер и которая разрослась в статью, посвященную творчеству Бубера в целом. Первоначально она была опубликована по-русски в журнале «Путь» (№ 39, июнь 1933 г.), а в декабре 1933 г. — по-французски в журнале «Ревю философий». Впоследствии статья вошла в кн. [УО, 113—124]. Когда Шестов писал этот обзор опубликованных к тому времени книг М. Бубера и переписывался с ним по этому поводу, ему в общих чертах был уже ясен сюжет будущей книги

о Киркегоре. Шестов представляет жизнь и творчество мыслителя как неизбежное драматическое противоборство двух экзистенциальных «патосов» — абсурда Авраамовой веры и автаркии сократовского разума, который со змеиным лукавством поработает не только мысль, но и самую жизнь Киркегора. 16 сентября Шестов сделал доклад «Религиозно-философские идеи Киркегарда» на публичном собрании Религиозно-философской академии. А в октябре он писал Шлецеру: «Начал писать доклад о Киркегарде. Дьявольски трудно и страшно волнует. Ни один из писателей мне не был так близок, как Киркегард, — ни один, насколько я знаю, так страстно и беззаветно не искал в Св. Писании ответа на свои вопросы. От Гегеля и от «греческого симпозиона» он ушел к Иову и Аврааму, от разума к Абсурду и Парадоксу. Но от Сократа он не мог отречься и, в конце концов восставая против умозрительной философии, исправлял Евангелие, поскольку оно не выдерживало критики Сократа, и пытался диалектически вывести воплощение Бога в человека. И, конечно, — тем самым возвращался к греческому симпозиону, совсем как это сделал Филон. Почему это? Филона я понимаю, — но «страх перед Ничто», отгоняющий человека от Бога, — неужели даже киркегардовский «опыт» не может этот страх отогнать?» [БШ. 2, 121]. В начале 1933 г. Шестов приступает к работе над книгой «Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне». Черновую рукопись книги он заканчивает в марте — апреле 1934 г. Опубликовать книгу в то время по-французски, как предполагалось, однако, не удалось. Только в начале 1936 г. по случаю 70-летнего юбилея Шестова образованный друзьями Шестова Комитет взял на себя издание этой книги, организовав на нее подписку. Книга вышла по-французски в июле 1936 г. в философской серии издательства «Vrin», а 8 июля издательство «Современные Записки» и «Дом Книги» выпустили книгу по-русски тиражом 400 экземпляров [БШ. 2, 212—213].

В 1934 г. «Ревю филозофик» заказал Шестову статью о книге Жильсона «Дух средневековой философии». В этой связи он вновь обращается к трудам средневековых богословов. Б. Фондан, навестивший Шестова в октябре 1934 г., рассказывает: «„Summa Theologica“ Фомы Аквинского на столе. Шестов говорит: «Закончив чтение книги Жильсона, я снова принялся за «Сумму». Какая вещь! Собор! Каждая деталь, каждая страница, каждый кусок завершены; но, однако, все составляет одно целое. Какое искусство! Увы: только искусство. Советую Вам прочитать, книга вызывает на размышления! Полезно читать своих противников и восхищаться ими» [BF, 21; БШ. 2, 131]. Работу над статьей Шестов закончил в феврале 1935 г., и она была опубликована по-французски в двух номерах «Ревю филозофик» (ноябрь/декабрь 1935 г. и январь/февраль 1936 г.) под названием «Athènes et Jérusalem» [БШ. 2, 136]. Так появилось заглавие будущей книги, в которой названная статья составила III часть. Прочитав статьи, Э. Жильсон писал Шестову (11. 03. 1936 г.): «Я только что проглотил обе Ваши статьи. Разумеется, у меня к ним особый интерес, но, думается, они вызовут интерес всеобщий, так серьезны затрагиваемые Вами проблемы и так просто, живо и проникновенно Вы обсуждаете их. Замечательно, что в докладе о гуманизме св. Фомы, который я читал на конгрессе в Неаполе в 1924 г., я тоже приводил вопрос Тертуллиана, но и отвечал на него: Что общего между Афинами и Иерусалимом? Ответ: Рим. В этом вся суть спора. Вы возвращаетесь к Лютеру, по меньшей мере к тому, что есть от Лютера в вашем любимом Достоевском. Я же, наоборот, полагаю, что Бог говорит через Римскую Церковь, что благодаря ей продолжается откровение, более того, что ее цель — представить нам откровение во всей полноте. В Ветхом Завете множество более чем спорных мест. Но все дело в отноше-

нии к целому, которое не может подорвать никакой изолированный текст; отношение к целому господствует над текстами» [БШ. 2, 136—137]. Незадолго до смерти, в письме к С. Н. Булгакову (26.10.1938) Шестов заметил: «По авторитетному признанию такого историка, как Жильсон, средневековые теологи, читая Писание, невольно вспоминали аристотелевское «много лгут певцы». Отсюда уже рукой подать до нитшевого «мы убили Бога»» [БШ. 2, 193].

68 афоризмов, составивших IV часть книги, были написаны Шестовым в 20-е годы и подготовлены к печати к началу 1930 г. В первом номере сборника «Числа», который начали выпускать в феврале 1930 г. И. В. де Манциарли и Н. А. Оцуп, были опубликованы 27 афоризмов Шестова под общим названием «Добро зело. Из книги „Exercitia spiritualia“» («Числа». Кн. I. 1930, с. 169—188). 26 из этих афоризмов вошли затем в IV часть кн. «Афины и Иерусалим» (аф. 43—68). Шестов исключил 27-й афоризм, давший название всей группе афоризмов, поскольку его текст представляет собой отрывок из статьи «Скованный Парменид» (см. с. 354—360, т. 1 наст изд.). Афоризмы 1—42 были опубликованы в «Современных записках» (№ 43, 1930) под заглавием «О втором изменении мышления» [БШ. 2, 193].

В марте 1938 г. австрийский почитатель творчества Л. Шестова, издатель из Граца Ф. Шмидт-Денглер (F. Schmidt-Dengler) опубликовал «Афины и Иерусалим» на немецком языке в пер. Г. Руофа. В 1949 г. Ф. Шмидт-Денглер организовал в Граце общество Шестова, заседания которого длились в течение пяти месяцев 1950 г. (март — июль). В заседаниях принимали участие профессора и студенты местного университета. Общество ставило целью распространение работ и идей Шестова в немецкоязычных странах и учреждение шестовского архива. Издательство Шмидта-Денглера помимо перевода двух последних книг Шестова успело опубликовать еще две работы — немецкий перевод книги русского философа А. Лазарева (L a s a r e w. Leo Schestow. Verlag Schmidt-Dengler, Graz, (Sonderausdruck zur Gründung des Schestow-Gesellschaft). Autoris. Übers. von H. Ruoff, Erste Aufl., 1950) и книгу Георга Яноски (J a n o s k a G. Kant und Schestow. Ein Beitrag zum Glaubensproblem (Zweite Sonderausdruck der Schestow-Gesellschaft), Graz, 1951). В 1952 г. издательство Шмидта-Денглера вынуждено было прекратить свою деятельность [БШ. 2, 228—229]. Один из участников Общества, д-р. Р. Галлер, ныне заведующий кафедрой философии в университете Граца, защитил в 1952 г. докторскую диссертацию, посвященную творчеству Шестова: H a l l e r R. Leo Schestow. Eine monographische und sociologische Betrachtung. (Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Karl-Franzens-Universität zu Graz), Weinachten, 1952*.

В 1966 г. книга «Афины и Иерусалим» вышла по-английски в переводе с французского Бернара Мартина (изд. Ohio University Press). В 1968 г. она была переиздана в Нью-Йорке издательством Simon and Shuster (A Clarion book). Первые три части этой книги были изданы по-итальянски в Милане издательством Бока в виде трех отдельных книг: Parmenide Incatenato. 1944; Ye sapere e la Libertà. 1943; Concupiscentia Irresistibilis (della filosofia medioevale). 1946.

* Комментатор выражает признательность проф. Галлеру за представленную возможность познакомиться с его диссертацией и изданиями Шмидта-Денглера.

* * *

Около 20 октября 1938 г. вышла книга «Современных записок» № 67 со статьей Шестова «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия». См. [УО, 261—296]. Прочитав статью, протоиерей Сергей Булгаков пишет Шестову: «...Я всегда знал, а здесь определенно почувствовал, что Ваш апофеоз беспочвенности таит в себе абсолютную почву ветхозаветного откровения, которое в сознании Вашем, конечно, давно уже стало новозаветным. На склоне дней отрадню почувствовать именно это чрез индивидуальную идеологию и вопреки ей» (22.10.1938). В ответном письме Шестов пишет: «...Радостно и отрадню встретить сочувствие своим заветным мыслям в человеке, который, как Вы, всю жизнь свою отдал на служение религиозному делу <...> Я поэтому теперь охотно посылаю Вам свою последнюю книгу «Афины и Иерусалим», над которой я работал больше десяти лет <...> Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк. 12, 29), какая первая из всех заповедей, он ответил: «слушай Израиль», и т. д., а в «Апокалипсисе» (2,7): «побеждающему дам вкушать от древа жизни». «Знание» преодолевается, откровенная истина — «Господь Бог наш есть Бог единый» — в обоих Заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни. Это предмет книги «Аф. и Иерусалим...» (26.10.1938). — [БШ. 2, 191—193].

С. 313 * (*Эпиграф*) — «Что общего у Афин и Иерусалима?» (*лат.*) Tertullianus. De praescriptionibus adversus haereticos, 7 (Т е р т у л л и а н. О праве давности против еретиков, гл. 7). В этой главе Тертуллиан стремится доказать, что все ереси коренятся в философии. Тирада, открываемая этими знаменитыми словами, звучит так: «Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами? Наше учение происходит из портика Соломона, который сам учил, что искать Бога надо в простоте сердца. Пусть разберутся между собою те, которые изобрели и открыли стоическое, платоническое или диалектическое христианство! Мы не увлекаемся любопытством после Иисуса Христа, не имеем нужды в изысканиях после Евангелия! Верую им, мы не желаем верить ничему другому. Думаем даже, что и верить больше нечем» (пер. К. М. Мазурина). Цит. по кн.: М а з у р и н К. М. Тертуллиан и его творения. М., 1892, с. 125. Отметим, что друг Л. Шестова Г. Г. Шпет поставил те же слова Тертуллиана — но с противоположным акцентом — эпиграфом к своей программной статье «Мудрость или разум», опубликованной в издававшемся им ежегоднике «Мысль и слово» в 1917 г.

С. 318. * *Лейбниц ∞ его согласия.* — См. прим. к с. 546, 575 и 600.

* *У Канта ∞ необходимых суждений.* — См. прим. к с. 398.

С. 319 * *Если, писал Декарт ∞ о горе.* — «Я нахожу очевидным, — пишет Декарт в пятом «Метафизическом размышлении», — что существование не может быть отделено от сущности Бога, подобно тому как от сущности прямолинейного треугольника не может быть отделено равенство суммы его углов двум прямым или подобно тому как от идеи горы нельзя отделить идею долины» (Д е к а р т Р. Избранные произведения, с. 384). См. также ниже, с. 550.

* *Бэйль ∞ будет счастливей.* — «Я сделал все возможное для себя, чтобы хорошо понять это учение и чтобы разрешить связанные с ним затруднения. Откровенно признаюсь, что при всем этом я не вполне еще достиг цели; но это не лишает меня надежды, и я думаю, так же как и другие философы в иных случаях, что время обнажит этот прекрасный парадокс» (Б е й л ь П. Продолжение «Разных мыслей», или Ответ

на некоторые возражения, сделанные автору господином***. — В a y l e R. Continuation des Pensées diverses <...> ou Réponse à plusieurs difficultés que M^g*** a proposé à l'auteur. P., 1704. Ch. 114).

* *Лейбниц же ∞ мог соблазниться.* — «Г-н Декарт, кажется, недостаточно ясно выражается о свободе, — замечает в этой связи Лейбниц, — и имеет о ней весьма оригинальное понятие, потому что он расширил ее до того, что желал, чтобы утверждения необходимых истин были свободны в Боге. Все его учение направлено только к сохранению понятия об этой свободе» (Лейбниц Г. Теодицея. Ч. 2, § 186 [Л. 4, 262]).

* *Аристотель ∞ нельзя думать.* — См.: Аристотель. Мет. IV, 3 1005b 25: «...Не обязательно думают то, что утверждают на словах», ср. там же: гл. 4 1006b 35; гл. 5 1010b 9: «...Что на самом деле они так не думают, это очевидно...».

С. 320. * *Лейбниц говорил ∞ они убеждают.* — «Эти законы (вечные истины. — Комм.) не принуждают этого судью (Бога. — Комм.), но они более сильны, потому что убеждают его. Мудрость указывает Богу наилучшее употребление, какое только можно сделать из его благодати; вытекающее отсюда зло есть неизбежное следствие наилучшего» (Лейбниц Г. Теодицея. Ч. 2, § 121 [Л. 4, 208]).

С. 321. * *«Ich musste ∞ Веры».* — Ср. пер. Н. Лосского: «Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере» [К. 3, 95].

* *«So bleibt es ∞ существование».* — Ср. пер. Н. Лосского [К. 3, 101].

С. 322. * *Кант ∞ можно избрать.* — Письмо Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 г. Ср. рус. пер. по изд.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 529. Герц М. (1747—1803) — слушатель Канта, позже врач, затем профессор философии в Берлине.

* *И еще ∞ всякую философию.* — В письме Герцу этих слов нет. Источник не установлен.

С. 323. * *Кант ∞ со Спинозой.* — Об отношении Канта к спинозизму см., напр., письмо Фр. Якоби от 30 августа 1789 г. (Кант И. Трактаты и письма, с. 570). К. Фишер отмечает, впрочем, что о Спинозе Кант «имел лишь неопределенное и вовсе неправильное представление» (Фишер К. История новой философии. Т. 4. СПб., 1901, с. 237).

С. 324. * *«Acquiescentia ∞ какое может быть дано».* — Спиноза Б. Этика. Ч. IV, теор. 52. Ср. пер. Н. А. Иванцова: «Самодовольство может возникнуть вследствие разума, и только то самодовольство, которое возникает вследствие разума, есть самое высшее, какое только может быть» [С. 1, 563].

* *«postquam ∞ лучше всего воздействует».* — Спиноза Б. Этика. Ч. I. Прибавление [С. 1, 399].

* *Соответственно этому ∞ ненавидят.* — Место не установлено.

С. 324—325 * *«quae tametsi ∞ что приятны чувствам».* — Место не установлено.

С. 326. * *«... flere...»* — плакать (лат.).

С. 327. * *Как говорит Аристотель ∞ истинной...* — Аристотель говорит о ранних философах: «Προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνενάγκασε ζητεῖν — Но по мере того, как они продвигались в этом направлении, само дело указало им путь и заставило искать дальше» (Аристотель. Мет. I, 3 984a 19). И далее: «ὕπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας... ἀναγκαζόμενοι τῆν ἔχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. — Принужденные самой истиной <...> искать следующее начало» (там же, 984b 10). О Пармениде же говорится: «ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις. — Принужденный согласовываться с явлениями <...>» (там же, 5986b 32. Ср.: [А. I, с. 72, 73, 78]). См. также: Аристотель. Физика. I, 5 983b 3 [А. 3, 72].

* ...ἡ ἀνάγκη ∞ *убеждений*. — См. ниже, с. 337, эпитафия.

С. 330. * *Когда в средние века* ∞ *небывшим*. — См. прим. к с. 71.

* *Жильсон*. — *Жильсон Этьен* (13.6.1884 — 19.9.1978) — французский философ, профессор Сорбонны, один из виднейших представителей неомомизма, автор многих трудов по истории средневековой философии и теологии. Разбору его сочинения «Дух средневековой философии» Шестов посвятил специальную работу, составляющую третью часть книги «Афины и Иерусалим». Реферативный обзор некоторых трудов Э. Жильсона см. в сб.: *Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли*. Реферативный сб. ИНИОН АН СССР. Вып. 1, М., 1987. Вып. 2, М., 1988.

* *верную* ∞ *чтоб я знал*. — Жильсон цитирует строки, открывающие трактат Дунса Скота «О первоначале всех вещей» (*De primo regum omnium principio*. 1, 1): «Господь и Бог мой, когда Моисей спросил Тебя как верного учителя, каким именем назвать Тебя перед детьми Израиля, то, зная, что может постичь о Тебе разум смертных и открывая ему Свое благословенное имя, Ты ответил: Ego sum qui sum (синод. пер. — «Я есмь Сущий»). Исх. 3, 14. — *Комм.*), — и Ты поистине есть Бытие, полнота Бытия. Вот и я, Господи, верую, но если бы было можно, хотел бы и знать» (*Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale*. P., 1948, p. 51—52). Ср. аналогичную молитву Ансельма Кентерберийского, предвещающую его «онтологическое доказательство»: «...Господи, который даруешь вере уразумение, даруй мне, насколько Ты находишь это полезным, понимание того, что Ты есть, как мы и веруем, и что Ты есть именно то, чем Ты являешься по верованию нашему...». Цит. по кн.: *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Указ. соч., с. 157.

С. 331. * (*Сноска 1*). — См. т. 2, с. 42. Зимой 1934 г. Шестов заметил в беседе с Б. Фонданом: «По этому поводу я мог бы сказать, что подлинную критику чистого разума написал не Достоевский, а сам Бог, когда он сказал: «Если получишь Познание, умрешь». Разумеется, мне возражат, что это не критика» [BF, 73]. См. также кн.: *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.

* *Уже первый* ∞ *Гегель*... — См., напр., [Г. 1, 60—61].

С. 332. * *Человек хочет* ∞ *древа жизни*. — «Primum vivere — deinde philosophari. — Сперва жить — потом философствовать» [SF, 31]. Этот ведущий тезис философии Шестова позволяет отнести ее к «философии жизни», точнее же, — поскольку в основе человеческой жизни Шестов видит не нечто заранее данное (волю, инстинкт, порыв и прочее в этом духе), а трагическую открытость веры, — к традиции религиозного экзистенциализма. «На этом пути у Шестова четкая генеалогия вождей: апостол Павел, Тертуллиан, Августин, Лютер, Паскаль — знакомая иудео-реформатская линия» (*Федотов Г. П.* Шестов: На весах Иова. — *Федотов Г. П.* Лицо России. Статьи 1918—1930 гг. Париж, 1988, с. 317). Шестов фактически авторизует экзистенциалистское понимание своей философии в кн.: [КЭФ] См. также его статью «Киргегард — религиозный философ» в кн. [УО, 233—259].

* *...скованный Парменид*. — Аналогия с названием трагедии Эсхила «Скованный Прометей». Имеется в виду и характерная терминология самого Парменида, говорящего, напр., о том, что «мощная Необходимость держит сущее в оковах нерушимых границ» [DK 28 B8, 30—31; ФРГФ, 291].

С. 333. * *Философия есть* ∞ *борьба*. — В статье «Памяти великого философа» [УО, 299—326] Шестов рассказывает о споре с Гуссерлем по вопросу о том, что такое философия: «Я сказал, что философия есть великая и последняя борьба, — он мне резко ответил: Nein! Philosophie ist

Besinnung» («Нет, философия — это осмысление», рефлексия, «оглядка», как нарочито любит переводить это слово Шестов) — [УО, 305]. См. ниже, ч. 4, аф. X («Оглядка»), с. 660. В своем определении философии Шестов имеет в виду слова Плотина: «Великая и последняя борьба ожидает души» (Епп. I. 6, 7, 32). См. прим. к с. 390 т. 2.

* *«смертию умрешь»* — Быт. 2, 17.

* *Говоря словами Паскаля ∞ Бог философов.* — Фраза из так называемого «Мемориала» или «Амулета» Паскаля. Рус. пер. см. в кн.: Т а р а с о в Б. Паскаль. М., 1979, с. 207—208. См. прим. к с. 317—318 т. 2.

* *«будет тебе по твоей вере».* — «...По вере вашей да будет вам» (Мф. 9, 29).

С. 334. * *И точно ∞ всех нас.* — В 53-й главе Книги пророка Исаии говорится о «рабе Иеговы», в котором «не было ни вида, ни величия» (53, 2). Он «был презрен и умален перед людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что не ставили его» (53, 3). В том, на кого «Господь возложил... грехи всех нас» (53, 6), «кто истязуем был, но страдал добровольно...» (53, 7), кто «понес на Себе грех многих и за преступников сделанся ходатаем» (53, 12), апостолы и позднейшие экзегеты видели Иисуса Христа и толковали всю главу как кульминационный пункт всего ветхозаветного пророчества о Христе-Мессии. См.: Ин. 12, 37—41; Рим. 10, 15—16. См. комментарий к этой главе в Толковой Библии, изданной преемниками А. П. Лопухина: СПб., 1904—1913. Т. V, 1908, с. 477—492.

* *Лютер ∞ никто в мире не был.* — Luther M. Ad Gal. 3, 13 [LGW, 40 (1), 433]. Лютер ссылается на Ис. 53, 12.

* *И еще более наглядным ∞ всех людей.* — Ad Gal. 3, 13 [LGW, 40 (1), 437].

С. 335. * *...смерть, где твое жало, ад, где твоя победа.* — Ос. 13, 14; 1 Кор. 15, 55.

* *не видел того глаз ∞ любящим Его.* — Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9.

* *Но для Бога ∞ ничего невозможного* — «...Для Бога — все возможно. В том и состоит борьба веры: безумная борьба о возможности. Только возможность открывает путь к спасению... В последнем счете остается одно: для Бога все возможно... Бог значит, что все возможно, и что все возможно — значит Бог» [KGW. 8, 35]. Ср. рус. пер. С. А. Исаева в кн.: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения, 1990. М., 1990, с. 388. «Не будет для вас ничего невозможного» (Мф. 17, 20; Мк. 9, 23; 11, 23; Лк. 17, 6).

С. 336. * *чудовище ∞ не может жить.* — Источник не установлен.

С. 340. * *«зреять о сущем ∞ ісєіѵ».* — Платон. Госуд. VII 533 с [П. 3 (1), 345]. Напомним, что прорыв сквозь научные предположения к мышлению сущего самого по себе совершается, по Платону, методом диалектики, то есть чисто логическим обсуждением и никаким другим способом. Ср. Госуд. 533а; Софист 235с; Федр 265а—266а и др. места.

* *Met. 984b 1.* — Ссылка Шестова неточная. См. прим. к с. 327.

С. 341. * *...Эвен... — Эвен, философ и ритор V в. до н. э.* Аристотель цитирует след. стих Эвена: «Коль вещь необходима, в тягость нам она» (Аристотель. Мет. 1015а 30. [А. 1, 151]).

* *...ἀνάγκη στήναι.* — Необходимо остановиться (*gr.*). Этими словами Аристотель часто отмечает невозможность двигаться в дурную бесконечность (εἰς ἄπειρον ἵέναι) в логике, в онтологии и в любой науке, поскольку наука как таковая имеет начала. См., напр.: Мет. 12, 3 1070а 4. См.: Index Aristotelicus. Ed. Herm. Bonitz. Berolini, 1870, p. 348. См. также с. 8 т. 2.

* *Пусть отсохнет ∞ Иерусалим.* — Пс. 136, 5—6.

С. 342. * *(Сноска 1).* — См. прим. к с. 333 т. 1. и 390 т. 2.

* (Сноска 2). — П л а т о н. Теэтет. 196с [П. 2, 298].

* Кто читал ∞ преодолеть. — А р и с т. Мет. XII, 7—10 содержит учение о перводвигателе, набросок космологии и учение об уме, энергия (т. е. действительность) которого есть жизнь (7, 1072b 27). Поскольку существует постоянное движение, необходимо существует неизменное, неподвижное движущее. Этот двигатель существует необходимо. «И поскольку необходимо, то и прекрасно (καλώς), это и есть начало. Необходимость же имеет следующие значения: одно — насильно, поскольку против стремления, другое — то, без чего нет хорошего (εὖ), и еще — то, что не может быть иначе, а есть просто (ἀπλῶς)» (1072b 11—13). Ср. пер. по изд. [А. 1, 310]. «Так вот, — продолжает Аристотель, — от такого начала зависят небеса и <вся> природа. И жизнь его самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, и лишь через них — надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее» (там же, 1072b 14—19). С этим местом «Метафизики» связаны рассуждения в кн. 10 «Никомаховой этики»: Интеллектуальное созерцание, или «теоретическая энергия» (1177a 15—20), во-первых, как предельно всеобщее, является источником самого прочного и интимного общения, т. е. дружбы, (1171b 30), во-вторых же, доставляет высшее удовольствие, поскольку приобретает самодовлеющему, само-довольному, самому довольству, а «удовольствие делает всякую деятельность совершенной» (1175a 21). Стало быть, «теоретическая жизнь» — самая деятельная, самая общительная, самая довольная и потому — самая счастливая жизнь (1178a 7). См. [А. 4, 267—293].

* В Платоне ∞ им не дано. — В «Тимее» Платон говорит, что космос возник из смешения ума и необходимости в силу того, что благоустроивший ум сумел возобладать над слепой и беспорядочной необходимостью силою «разумного убеждения» (Тим. 48a). Речь идет о «стихийной» необходимости, присущей материалу самому по себе, о необходимости, с которой должен считаться мастер в своем замысле и которую он должен уметь «убеждать». Платон подходит здесь к понятию третьей — между образцом и произведением — причины, к понятию материи («вид, который темен и труден». Тим. 49a), вид неуловимый, видимый «как бы в грезах» и мыслимый «посредством некоего незаконного умозаключения» (Тим. 52b) [П. 3 (1), 488—493]. Именно здесь, в размышлениях о «материальной причине» Платон ближе всего к Аристотелю, различавшему, как известно, четыре «причины» (т. е. четыре «необходимости») — целевую, формальную, движущую и материальную, которую и Аристотель считал «непознаваемой» (Мет. VII, 10 1036a 8) и выявляемой только через отрицание (Мет. X., 1 1058a 24).

С. 345. * ...открылось Юму. — С «Опытов» Локка и Лейбница или, вернее, с самого возникновения метафизики не было события столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм. — К а н т И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могут появиться как наука. Предисловие [К. 4 (1), 71].

* Юм вернул ∞ шла математика... — [К. 3, 84, 87].

С. 346. * Вместе с юмовским ∞ веру в себя. — Кант, как известно, говорил, что Юм пробудил его от догматического сна. Шестов утверждает, что с помощью разума — пусть и критического — вообще нельзя проснуться от метафизического сна, что только экзистенциальная «критика» (ср. «абсурд веры» и «отчаяние» Киркегора) пробуждает человека от чар рациональной метафизики. См.: J a h o s k a G. Kant und Schestow. Ein Beitrag zum Glaubensproblem. Graz, 1952, S. 63.

- * ...незыблемейшим из начал... — А р и с т. Мет. IV, 3 1005v 10—13.
 С. 347. * сам основатель ∞ повелел. — Источник не установлен.
 С. 349. * Я не повинуюсь ∞ необходимо. — Источник не установлен.
 * Или еще ∞ тащит. — См. сноску на с. 148.
 * Но я думаю ∞ на древних. — См., напр.: Д и л ь т е й В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах. — Новые идеи в философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912, с. 166.
 С. 351. * Того более ∞ и бытие. — [DK 28 ВЗ; ФПГФ, 287]. См. прим. к с. 138.
 С. 353. * ...как власть имеющий. — Слова евангелиста о Христе: «И дивились Его учению, ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники» (Мк. 1, 22). Ср.: Мк. 2, 10; Лк. 5, 24.
 С. 354. * Хотел бы я ∞ всевластен. — См.: [ВДИ], 1975, № 3, с. 254.
 С. 355. * «Что Сократ ∞ философа. — Источник не установлен.
 С. 357. * «творца и отца ∞ λέγειν». — П л а т о н. Тимей 28 с. Ср. пер. С. С. Аверинцева: «Творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [П. 3 (1), 469].
 * «Все, что соединено ∞ вы родились». — П л а т о н. Тимей. 41b. Ср. пер. С. С. Аверинцева: «Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно сложенное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас более мощной и неодолимой связью, нежели те связи, что соединили при возникновении каждое из ваших тел» [П. 3 (1), 481]. Так «родитель Вселенной» обращается к небесным телам и богам.
 С. 358. * ...в «определении ∞ можно выбрать». — См. прим. к с. 322.
 * «*zhi sagen ∞ zu Grunde richten*». — «Сказать, что высшее существо уже мудро возжило в нас такие понятия и основоположения (a priori), означает уничтожить всяческую философию» (нем.). См. прим. к с. 322.
 * ...*jeder Grille Vorschub gibt*. — «поощряет... всякий каприз» (нем.). Слова Канта из упомянутого уже письма Герцу. См. прим. к с. 322.
 С. 362. * ...*in saeculo saeculorum*... — Во веки веков (лат.).
 * ...*ignava ratio*... — ленивый разум (лат.).
 * «*non pari ∞ praegordinatur*». — «Удел всех тварей не одинаков, но одним предопределена жизнь вечная, другим — вечное проклятие» (лат.). См. сноску на с. 659.
 С. 364. * ...*donum maximum et lucem divinam*... — «величайший дар и божественный свет» (лат.). С п и н о з а Б. Богословско-политический трактат. Гл. XV [С. 2, 195].
 * «*quae arant ∞ rationis laedit?*» — «...ибо какой алтарь может приготовить себе тот, кто оскорбляет величие разума?» (лат.). Там же [С. 2, 202].
 С. 365. * «*Acquiescentia ∞ potest dari*». См. пер. на с. 324.
 С. 366. * Здесь я ∞ в другом месте. — См. статью «Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы». Наст. изд. Т. 2, с. 253—277.
 С. 367. * Он учился ∞ неустрашимую тревогу... — См. П л а т о н. Апол. Сокр. 30e—31a [П. 1, 99—100].
 С. 369. * ...*justus titulus*. — Законное основание (лат.).
 С. 370. * ...царство Божие берется силой. — Мф. 11, 12.
 С. 372. * ...*λιττρηῖναι*... — огорчения, печали, скорби (гр.).
 * Душа начинает чувствовать ∞ Фед. 64 с. — Место указано Шестовым ошибочно. Ср.: «Когда душа и тело соединены, природа велит телу под-

чиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою». Платон. Федон. 80а [П. 2, 45].

* В «Федоне» ∞ такого учения. — См. Федон. 97с—d.

С. 373. * «нижние категории ∞ более слабые». — См., напр., Scheleg M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Darmstadt, 1928. См. рус. пер. А. Филиппова: Шелер М. Положение человека в Космосе. — Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 31—95.

С. 374. * (Сноска 1) — Платон. Госуд. VI, 509b [П. 3 (1), 317].

С. 375. * «всякое удовольствие ∞ тенеподобное». — Платон. Госуд. X, 5 583b [П. 3 (1), 407].

* (585 e, 586 a) — См. [П. 3 (1), 409].

С. 376. * «...другое несправедливый». — [ДК 22 В102; ФРГФ, 241].

С. 377. * Горгий 484 В. — Платон цитирует стихи Пиндара (фр. 169. Snell). Ср. пер. М. Л. Гаспарова:

Обычай — владыка над всеми,
Над смертными и бессмертными...

Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980, с. 219.

С. 378. * бегство единого ∞ говорил Плотин. — Епп. IV, 9, 11, 50. См. прим. к с. 568 т. 1 и с. 364 т. 2.

* Оно начинается ∞ разумного знания. — См. прим. к с. 242.

С. 379. * Правда, разум ∞ ἀρχοντος. — См. прим. к с. 342.

С. 380. * Иначе нельзя ∞ неверие. — См.: Платон. Федон. 69e. В издании Бернета (Platonis opera. Ed. I. Burnet. Oxford, t. 1) эта фраза обозначена как вставка. В рус. пер. [П. 2, 29] — отсутствует. В [SF] Шестов переводит: «толпа неверующая» (с. 46).

С. 381. * «философия» ∞ самой себе. — Платон. Федон. 83b. Философия, — говорит здесь Платон, — берет под свое покровительство стремящуюся к познанию душу, «советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считает истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязательных и видимых...» [П. 2, 48—49].

С. 382. * «...наш дух — воспринимающая». — Николай Кузанский. Простец об уме. Гл. 7, 99 [НК. 1, 410].

* (Бог, говоря, ∞ Его деянием.) — Ср.: ὁσα ἄν λέγη θεός οὐ ρήματα ἐστίν, ἀλλ' ἔργα. — Слова Бога не только речения, но и деяния (De dec. or. 11, II, 188 М). Филон опирается на стих псалмопевца: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст его — вся сила их» (Пс. 32, 6).

* «...et dixit Deus. — И сказал Бог (лат.).

* У Николая ∞ разрывается. — Множество текстов Кузанца противоречат этому утверждению Шестова. Он полностью принимает и применяет в своих рассуждениях христианское учение о творящем Слове Божиим. «...Как Словом все сотворено — Бог сказал, и стало быть, — так тем же Словом, или Логосом (ratio), все и судится» (Об ученом незнании. II, 10, 239). «<Как> человеческие слова изображаются в знаках письма, <так> «словом Господа сотворены небеса», и все сотворенные вещи знаки Божественного Слова» (там же, 11, 247). См. далее: Простец о мудрости. 1, 21; Простец об уме, 2, 68; О видении Бога. 10, 41—42. «Поистине, в повелевающем Слове Всемогущего, который сказал — и сделалось, открывается само всемогущество, которое есть Бог-Творец и Отец всего; и ни в чем ином не может оно открываться, как только в Его Слове» (О возможности-бытии, 36).

* «...facere... videre...conspiciendo assimilare... — делать... видеть... воспринимать мышлением (лат.).

* *...adaequatio rei et intellectus...*—См. прим. к с. 560.

С. 383. * *Бог не может ∞ властью.*—См. прим. к с. 122 и 126.

* *Божья справедливость ∞ твоей воле.*—Augustinus. Sermones. 169.—См. прим. к с. 108.

* (*Сноска 1*)—Аристотель говорит в «Никомаховой этике»: «Предметом сознательного выбора не может быть нечто в прошлом; так никто не собирается разрушить Илион, ибо о прошедшем не принимают решений, [их принимают только о будущем] и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон:

Ведь только одного и богу не дано:

Не бывшим сделать то, что было сделано».

А р и с т. Эт. Ник. VI, 1139b 7—10 [А. 4, 174]. Цитата из афинского трагика Агафона (ок. 445—ок. 401 г. до н. э.) передает популярную античную сентенцию (см. [А. 4, 725, прим. 13]). Фома Аквинский ссылается на Аристотеля, утверждая: «Quod praeterita non fuerit, cum contradictionem implicet, non subjacet divina potentia.—Чтобы бывшее стало не бывшим, не подлежит всемогуществу Бога, поскольку содержит в себе противоречие» (S. Th. I, 25 qu. 4 [SF, 179]).

С. 384. * *...ex nihilo nihil fit...*—из ничего ничто не происходит (*лат.*).

* *«Логика ∞ конечного духа».*—[Г. НЛ. 1, 103].

* *«Система ∞ конкретности».*—[Г. НЛ. 1, 113].

С. 385. * *...дух будет ∞ истине.*—Ср.: Ин. 15, 26; 1 Ин. 5, 6.

С. 386. * *Второз. 23, 13—14.*—«Кроме оружия твоего должна быть у тебя лопатка; и когда будешь садиться вне стана, выкопай ею яму, и опять зарой ею испражнение твое».

* *Отхожие места ∞ откровенно.*—См. [Г. ФР. 1, 377—378].

* *Гегель ∞ форма знания.*—[Г. ФР. 2, 305].

* *Он мог бы сослаться на Цельса.*—Цельс (Кельс — Celsus) — римский философ-платоник второй пол. II в. н. э. В книге «Ἀληθῆς λόγος» (Истинное слово) дал первую систематическую критику христианства. Большая часть текста этой книги и основная аргументация сохранились благодаря известному апологетическому сочинению александрийского богослова и философа Оригена (185—254) «Против Цельса» (рус. пер. первых четырех книг: О р и г е н. Против Цельса. Ч. I. Казань, 1912). Текст Цельса заново переведен и воспроизведен в кн.: Р а н о в и ч А. Античные критики христианства (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.). М., 1935, с. 33—100.

С. 387. * *...противуставляется знанию.*—Христианская вера представляется Цельсу темным варварским суеверием, сродни древнему магическому ведовству. «Но воспринимать какое-нибудь учение, — говорит философ, — <надо, > следуя разуму и разумному руководителю, кто примыкает к каким-либо <учителям> не на таких основаниях, тот поддается обману... <Христиане же> не хотят ни давать, ни получать объяснения насчет того, во что веруют. Они отделяются <фразами вроде>: «не испытывай, а веруй», «вера твоя спасет тебя»; они говорят: «мудрость в мире — зло, а глупость — благо...» (цит. изд., с. 35). «Если, заставив умолкнуть чувство, — поучает платоник христиан, — вы воззрите умом и, оторвавшись от тела, раскроете очи души, то только таким образом вы увидите Бога», (а не труп, который вы почитаете в качестве бога) (там же, с. 88).

* *«...если будете ∞ ἕμῖν».*—Мф. 17, 20.

* *«Das Wunder ∞ над духом».*—[Г. ФР. 2, 308]. «Главное в отношении чудес состоит, таким образом, в том, что мы оставляем их в стороне» [Г. ФР. 2, 208]. См. след. прим.

* Но тут Гегель ∞ словом «Свобода». — «Какой же интерес могут представлять чудеса? Относительное доказательство могло представлять интерес для стоявших вонне, так сказать, для наставления иудеев и язычников. Но для общины, которая сформирована, чудеса уже не нужны; она имеет в себе дух, который водительствует во всякой истине и который благодаря своей истине как дух является истинной властью над духом, то есть такой властью, в которой духу предоставляется вся его свобода. Чудо — это власть лишь над природными связями и тем самым власть лишь над таким духом, который ограничен сознанием этих ограниченных связей» [Г. ФР. 2, 307—308]. Цитату из Эпиктета в сноске см.: [ВДИ], 1975, №3, с. 234.

C. 388. * (Сноска 1) — См.: K r o n e r R. Von Kant bis Hegel. Bd. 1—2. Tübingen, 1921. Ср. статью Л. Шестова «Две книги Рихарда Кронера» [УО, 103—111].

* «Die Fähigkeit ∞ zeigen können». — «Сила понятия состоит в способности быть негативным по отношению к самому себе, в умении сдерживать себя перед лицом существующего, сделаться пассивным, чтобы оно не определялось субъектом, а само могло обнаружить себя в том, каково оно в самом себе». Источник не установлен.

* «in der glaubensvollen ∞ erfüllt». — «В преисполненном верой благоговении индивидuum забывает о себе, он наполнен своим предметом» (нем.) [Г. ФР. 1, 373].

* «in der Philosophie ∞ sich bewähren soll». — «В философии религия получает свое оправдание со стороны мыслящего сознания <...> Мышление — это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить» (нем.) [Г. ФР. 2, 311].

* «Der wahrhafte ∞ zu rechtfertigen» — «Истинное содержание христианской веры следует оправдывать философией» (нем.). Ср. пер. П. П. Гайденко: «Истинное содержание христианской веры должно быть засвидетельствовано философией, а не историей» [Г. ФР. 2, 311].

C. 388—389. * «Wie der Mensch ∞ gefallen lassen». — «Подобно тому, как человек должен учиться чувственному миру, подчиняясь ему, как авторитету, поскольку он наличен, поскольку он есть; подобно тому, как он должен примириться с Солнцем, поскольку оно налично, — точно так же он должен примириться и с учением, с истиной» (нем.). Ср. пер. П. П. Гайденко [Г. ФР. 2, 316]. Следует иметь в виду, однако, что для Гегеля такое отношение — только первая ступень приобщения к духу. «Содержание веры может быть постигнуто мной через поучение, чудо, авторитет и т. д.; это может быть основой веры как веры субъективной, однако, если содержание должно стать для меня основой, этот путь для меня невозможен, в самой вере отпадут эти внешние черты, — веруя, я делаю своим то, что воспринято мной, и оно перестает быть для меня другим» [Г. ФР. 1, 377].

C. 390—391. * «Wenn der Mensch ∞ innerlich». — «Когда человек совершает что-то злое, оно присутствует одновременно как нечто в себе ничтожное, над чем властен дух, так что дух имеет власть сделать зло не бывшим. Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а в духовной, внутренней форме» (нем.). Ср. [Г. ФР. 2, 317].

C. 392. * «Der Glaube ∞ geringes Interesse». — «...Вера основана на свидетельстве духа не о чудесах, а об абсолютной истине, о вечной идее, следовательно, об истинном содержании; и с этой точки зрения чудеса представляют интерес незначительный» [Г. ФР. 2, 309]. Ср. [Г. ФР. 1, 372, 377 и прим. к с: 387].

С. 393. * *Consensu sapientium...*—согласием мудрых (лат.).

* «*Worin das Erste ∞ das Erste ist*». — «...в котором первое есть также и последнее, а последнее — первое» (нем.).

С. 394. * «*мы никоим образом ∞ естественным путем*». — Ср.: «...Мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы...» [К. 5, 428].

* «*wenn wir alle ∞ erkennen können*» — «...Если бы мы могли исследовать до конца все явления его (человеческой) воли (Willkür), мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий» (нем.) [К. 3, 489]. Необходимо напомнить, что в этом разделе «Объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью» речь у Канта идет о различении двух возможных способов описания и понимания человеческих поступков: феноменального и ноуменального. Цитируемый Шестовым отрывок продолжается следующим образом: «...Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму... поскольку разум есть порождающая их причина..., то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный» (там же). «...Всякий поступок независимо от временного отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями» [К. 3, 491—492].

* «*...ἀληθινὴ ἐγρήγορσις* Плотина... — «...истинное пробуждение...» (гр.). «Поскольку душа в теле, она спит; истинное же пробуждение есть истинное восстание из тела, а не вместе с телом» (Plot. Еп. III. 6, 6, 72. См. с. 325 т. 2).

С. 395. * *Новейшие попытки ∞ на неудачу*. — «Материальная этика» или «этика ценностей» — философия этики, противопоставлявшая себя формальной этике Канта. Термин «материальная этика» предложил М. Шелер (см.: Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle a. d. Saale, 1921).

С. 396. * «*Долг! ∞ дать себе сами?*» — [К. 4 (1), 413].

* «*Эта вызывающая ∞ в жизни*». — [К. 4 (1), 414—415].

С. 397. * *Человек ∞ такое равнодушие*. — [Г. НЛ. 1, 148]. См. также прим. к с. 281.

С. 398. * *Уже в самом начале ∞ удовлетворяет...* — Шестов цитирует «Введение» по первому изданию (А. 1781 г.), в последующих изданиях не воспроизводившееся. См. изд.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Ph. Reclam Verl., 1945, S. 44.

* «*Notwendigkeit ∞ a priori*...» — «Необходимость и строгая всеобщность суть надежные признаки знания a priori» (нем.) [К. 3, 107].

С. 399. * *Если в «опыте» ∞ кто-то озабочен*. — См. напр., [К. 5. 409]. См. также специально посвященную этому вопросу книгу: Veihinger H. Die Philosophie des Als-Ob. Berlin, 1911.

* *Зато людям ∞ разума*. — [См. К. 4 (1), 482—484].

С. 400. * *Super hanc petram...* — «На сем камне» (лат.). Слова Христа Петру: «...На сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18). См. прим. к с. 52.

С. 401—402. * «*Предположим ∞ ему неизвестной!*» — [К. 4 (1), 346—347].

С. 403. * *А в «Песни Песней» ∞ как смерть*. — Песн. П. 8, 6: «...крепка, как смерть, любовь...»

С. 404. * *...non omnes ∞ praeordinatur*. — См. прим. к с. 362.

С. 405. * *пишет Кант ∞ р<азума>* — «Все интересы моего разума, и спекулятивные и практические, объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?

2. Что я должен делать?

3. На что я могу надеяться?» [К. 3, 661].

* *...Hirngespinnst и Grille*. — Химеры и капризы (нем.). См. прим. к с. 358.

С. 411. * *философия ∞ назидательности*. — Ср. пёр. Г. Шпета [Г. 4, 5].

С. 413. * *Спиноза в «Этике» ∞ нечестивых*. — Прибавление к I части. [С. 1, 296].

С. 414. * *(...насколько познание ∞ и неудачи)* — [С. 1, 452].

* *(человек должен ∞ в этом безразличии)* — См. прим. к сс. 281, 397.

С. 416. * *(между тем ∞ заблуждение)* — [Г. 4, 42].

С. 417. * *...laesio majestatis*. — Оскорбление величества (лат.). См. прим. к с. 364.

С. 418. * *(...В другом виде ∞ добро и зло)* — [Г. 9, 98].

С. 419. * *...Разум жадно ∞ (первое издание)*. — См. [К. 3, 766, сн. 21].

* *знание ∞ и необходимое*. — См.: А р и с т. Мет. XI, 1 1059b 26; 1060b 20; XIII, 10 1086b 36; см. также: Index Aristotelicus, p. 279. Ср.: «Наука есть образование понятий (ὑπόληψις) о вещах общих и необходимых» (Эт. Ник. VI, 6 1140b 31).

С. 420. * *...идут за истиной ∞ источнику*. — Платон. Госуд. X 602e—607e.

С. 422. * *(О богах ∞ не существуют)* — [ДК, 80 Б4].

С. 424. * *(Величайшее благо ∞ Апол<огия> Сокр<ата>)* — П л а т о н. Апол. 38a.

С. 425. * *настоящую ∞ никакого интереса*. — См., напр.: А р и с т. Топика IV, 3 123b 29; Политика. II, 14 1390b 9. Эт. Ник. II, 5 1106b 9—15.

* *Законченность ∞ совершенства...* — τὸ δ'ἀριστον τέλειον τι φαίνεται — представляется, что наилучшее это нечто завершённое (А р и с т. Эт. Ник. I, 7 1097a 28). См. [А. 4, 62] и разъяснение многозначности слова τέλειον в комментариях к этому месту Н. В. Брагинской [А. 4, 696].

С. 426. * *...т. е. тот ∞ говорит вздор*. — Оспариваемое Аристотелем утверждение, возможно, принадлежит киникам. «На пытке» — букв. «на колесе», «колесуемый». Н. В. Брагинская в комм. к этому месту ссылается на «Тускуланские беседы» Цицерона, где Цицерон говорит, что «люди» бранят Феофраста за то, что в своей книге «О блаженной жизни» он доказывает, почему «не может быть блажен человек под муками и пытками» (Туск. бес. V, 24). Ц и ц е р о н. Избранные соч. М., 1975, с. 331.

* *...в фаларийском быке...* — Вошедший в легенду своей жестокостью тиран Акраганта Фаларид (нач. VI в. до н. э.) сжигал своих жертв в медном быке. Медная оболочка превращала их крики в мелодичный звон. См. А р и с т. Эт. Ник. VII, 5 1148b 24. По мнению стоиков и эпикурейцев, мудрец счастлив даже внутри фаларийского быка. Плотин говорит: «...Предмет высшего знания — Благо — всегда в его (мудреца. — Комм.) власти и никогда его не покидает, и, если бы даже мудрец был в знаменитом быке Фаларида, оно тем более не покинуло бы его. Напрасно было бы называть подобное положение приятным, хоть повтори это тысячу раз, ибо может ли говорить о приятном страдающее существо! Но мы полагаем, что со страдающим началом сосуществует иное начало, которое хотя и связано со страдающим <пока оно с ним связано>, все же

пребывает в нерушимом созерцании Блага» (Епп. I, 4, 13, 3). Цит. в пер. с фр. Е. Штофф по кн.: А до П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991, с. 79—80.

* Пусть бесцелят ∞ блаженстве. — Сочувствие другим в их бедствиях, — говорит здесь, в частности, Плотин, — есть такая же душевная слабость (ἀσθένεια ...ψυχῆς), как и жалобы по поводу собственных бедствий (Епп. I, 4, 8, 14). «Если человек, как мы говорили, должен считать смерть лучше жизни вместе с телом, дельно ли для него придавать значение разрушению дерева и камня и — упаси Боже — смерти смертных?! (I, 4, 7, 24—27). См.: А до П. Цит. соч., с. 115. Этими словами утешался бл. Августин в последние дни своей жизни, когда вандалы осаждали его Гиппон (P o s s i d i u s. Vita Augustini, 28).

С. 429. * Шлейермахеру ∞ изгнанного Спинозы). — Ср.: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого отверженного Спинозы! Его проникал высокий мировой дух... с святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире, и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недостижимо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства». — Ш л е й е р м а х е р Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Пер. С. Л. Франка. М., 1911, с. 41. См.: D i l t h e y W. Leben Schleiermachers. Bd. 1—2. Berlin und Leipzig, 1922. Bd. 1, S. 182—187, 358—362.

С. 429—430. * ...Всякое знание начинается ∞ из опыта. — [К. 3, 105].

С. 430. * ...Zutat, выражаясь словами Гегеля. — Zutat — «добавка» (нем.).

* (нет ничего ∞ интеллекта). — См. письмо Лейбница прусской королеве Софии-Шарлотте, написанное летом 1702 г.: «...Мысль о моем Я, которое сознает чувственные предметы, и о моей собственной деятельности, которая отсюда вытекает, прибавляет нечто к предметам чувств... Поэтому можно сказать, что в уме нет ничего, что не происходило бы из чувств, — кроме самого ума, или того, что понимает» [Л. 3, 373—374]. Ср. [Г. 1, 26].

* Аристотель ∞ восприятия. — Первые строки «Метафизики»: 988а 22 сл.

С. 431. * (мы поэтому ∞ к Писанию). — [С. 2, 198].

С. 432. * Но Спиноза ∞ (se liberrimum esse). — [С. 2, 592].

* (я во всяком случае ∞ или не хочу). — [С. 2, 593].

* (но я призываю ∞ не хочет писать). — [С. 2, 593].

С. 433. * Николай Кузанский ∞ у входа в рай)? — «Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь; дверь туда стережет высочайший дух разума, который не дает войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь» (пер. В. В. Библихина). Н и к о л а й К у з а н с к и й. О видении Бога, 9 [НК. 2, 53].

С. 434—435. * (...все предрассудки ∞ чтобы ему поклоняться). — [С. 1, 395].

* (...Бог ∞ никаких целей). — Эта мысль выражена Спинозой так: «...То вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует... Таким образом, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели, но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели» [С. 1, 522].

С. 436. * *...Diatribae de Libero arbitrio ∞ (О порабощенной воле)*. — Оба трактата существуют в русском переводе Ю. М. Каган в кн.: Э р а з м Р о т т е р д а м с к и й. Философские произведения. М., 1986. См. ниже прим. к с. 549 т. 1 и к сс. 92, 206, 307 т. 2.

* *La liberté est un mystère...* — свобода это тайна (*фр.*) Мальбранш Никола (6. VIII. 1638—13. X. 1715), французский философ, один из главных представителей контрреформаторской католической философии и классической метафизики XVII в. Дал окказионалистское решение психофизической проблемы. Основное сочинение — *De la recherche de la vérité*. Р., 1674. Рус. пер. Е. Б. Смеловой: М а л ь б р а н ш Н. Разыскания истины. Т. I—II. СПб., 1903. См. прим. к с. 209 т. 2.

С. 438. * *statuunt ∞ sub ratione boni agere* — «...полагают, что Бог все производит под идеей блага» (*лат.*). С п и н о з а Б. Этика. I, теор. 33, схолия [С. 1, 393].

* (*Бог ∞ соизволению*) — Этика. I, теор. 32, кор. 1 [С. 1, 389].

* (*яснее полуденного света*) — Этика. I, теор. 33, схолия [С. 1, 390].

С. 439. * (*Высшее благо ∞ познание Бога*) — Этика. V, теор. 25 [С. 1, 606].

* (*душа вечна ∞ с телом*) — Этика. V, теор. 23 [С. 1, 605].

С. 440. * (*Бог ∞ ненавидеть*) — Этика. V, теор. 17 [С. 1, 601].

С. 441. * (*но реальное ∞ как таковой*) — Ср. пер. М. И. Левиной и А. В. Михайлова: «Реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть способность к добру и злу» (Ш е л л и н г Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989, с. 102). Шеллинг противопоставляет это «реальное» понятие общему или «формальному» понятию свободы, согласно которому она есть не что иное, как «положительное понятие бытия самого по себе» (там же).

С. 442. * (*человека ∞ презреннейшим ослом*) — См. прим. к с. 150—151.

* *Проходят годы ∞ парализована*. — См. прим. к с. 151.

* *...с равнодушием сносить ∞ судьба*. — С п и н о з а Б. Этика. II, теор. 49: «Мое учение, — говорит Спиноза в схолии к этой теореме, — ...учит, каким образом мы должны вести себя в отношении к делам судьбы, иными словами, в отношении к тому, что не находится в нашей власти, т. е. не вытекает из нашей природы: а именно, куда бы ни обернулось счастье, ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечно-определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым» [С., 452].

* *...beatitudo ∞ sed ipsa virtus*. — «блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» (*лат.*). С п и н о з а Б. Этика. V, теор. 42 [С. 1 617].

* (*...Бог не хотел ∞ молниями*) — [С. 2, 192].

С. 443. * *между верой ∞ благочестие*. — [С. 2, 192].

* *Спиноза ссылается ∞ <III> Reg. 19, 11—13...* — 3 Цар. 19, 11—13: «И сказал: выйди и стань на горе перед лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра. Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос, и сказал ему: что ты здесь, Илия?»

* (*...Закон ∞ раздирает горы*) — Luther. Ad Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 483]. О Лютере подробнее см. ниже. Лютеру Шестов посвятил специальное сочинение «Лютер и Церковь», вошедшее в кн. [SF, 111—286].

С. 445. * (если бы мы ∞ в четвертой части). — Спиноза Б. Этика. V, теор. 41. [С. 1, 616].

С. 447. * *...aequo anima ∞ fortunae...* — См. прим. к с. 442.

* *...De votis monasticis iudicium...* — «Суждение о монашеских обетах» (лат.) соч. 1521 г.

С. 449. * (единственная цель ∞ набожность) — [С. 2, 192].

С. 450. * (Так как человека ∞ не может жить) — Место не найдено.

С. 451. * (Необходимо поэтому ∞ и делах). — Luther M. Ad Gal. 3, 19. [LGW. 40 (1), 482]. Ср. также: «Est enim (Deus) creator omnipotens ex nihilo faciens omnia. Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio iustitia, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta, etc. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia, iustitia, potentia, etc.: ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam» (Ad Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 488]). — «Он — Бог всемогущий, творец, из ничего создавший все. Но до этого существенного и собственного дела Его не допускает зловреднейшее чудовище — самомнение праведности, которая не хочет быть грешной, нечистой, жалкой и осужденной, а справедливой и святой. Оттого Бог должен прибегнуть к тому молоту, именно к закону, который разбивает, сокрушает, испепеляет и обращает в ничто это чудовище с его самоуверенностью, мудростью, справедливостью и властью, дабы оно знало, что оно погибло и проклято из-за зла, которое в нем» (пер. А. Е. Шестовой, см. [SF, 254]). См. также наст. изд., т. 1, с. 461. Говоря о молоте-законе, Лютер имеет в виду слова Иеремии: «Verbum Dei malleus est, conterens petras. — Слово Божие — молот, сокрушающий скалы» (Иер. 23, 29). Так раскрывает Лютер слова апостола: «Законом познается грех» (Рим. 3, 20). Ср. также: «...Коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью...» (Лютер М. О рабстве воли. Указ. изд., с. 329).

С. 452. * *Идея закона ∞ заблуждением.* — Опираясь на послания ап. Павла к Римлянам и к Галатам, в которых благодать нового духа противопоставлялась ветхому законничеству Израиля, Лютер встраивает свой «протест» против формализма и «законничества» католической церкви в эту традицию (см. прямое сопоставление Израиля и Церкви в кн. «О рабстве воли», цит. изд. с. 347—348). Солидаризируясь с Лютером, Шестов подчеркивает эллинский источник этого «законничества», а именно, метафизическую традицию онтологического рационализма и связанной с ним рациональной этики, законченным образцом которой была для Шестова «Этика» Спинозы («Спиноза убил Бога...» — Наст. изд., т. 2, с. 275). «Аристотель, как зримый и незримый истолкователь писания в средние века, сделал свое дело: явление Спинозы есть результат его философского руководительства» [КЭФ, 187].

С. 453. * (Ничто так ∞ повинуется закону) — Luther M. Ad Gal. 2, 13. [LGW 40 (1), 204].

С. 455. * «Сократ ∞ не освобождаются от *décadence*». — Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Проблема Сократа, 11. — Ср. пер. Н. Полилова в изд. [Н. 2, 567]. См. прим к с. 261.

* «морализм ∞ низводит человека» — Там же.

С. 456. * «Язык Лютера ∞ мое изобретение». — Источник не установлен. Ср.: «...Библия была до сих пор лучшей немецкой книгой. По сравнению с Библией Лютера почти все остальное есть только «литература» — нечто, выросшее не в Германии, а потому не вросшее и не врастающее в немецкие сердца, как вросла в них Библия». Ницше Ф. По ту

сторону добра и зла. См. [Н. 2, 368]. О «мужицком» характере Лютера см. [Н. 2, 280, 512, 679].

* *(человек не должен ∞ творящей дела)* — См. прим. к с. 208.

* У Киргегарда ∞ не принимаются... — Шестов цитирует «Жало в плоть» по изд.: K i e r k e a r d S. Der Pfahl im Fleisch. Innsbruck, 1922 (см. прим. к с. 476). В кн. [КЭФ, 135] Шестов приводит этот отрывок в более полном виде: «Когда страшно, время идет медленно; когда очень страшно, замедляется и само мгновение; когда же смертельно страшно, время окончательно останавливается. Хочешь бежать как можно быстрее — и не можешь двинуть ногой; хочешь пожертвовать всем на свете, чтобы купить только одно мгновение, — и тут же уясняешь, что оно не продается, ибо это зависит не от чьей-либо воли или способности бежать, а от милости Божией» (пер. комм.). См. прим. к с. 480.

С. 457. * *Для Ницше ∞ Бога убили?* — См. прим. к с. 31.

* *Когда он почувствовал ∞ вечном возвращении.* — Рассказывая в «Ессе Номо» о возникновении замысла книги «Так говорил Заратустра», Ницше пишет: «Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, — относится к августу 1881 г.: она набросана на листе бумаги с надписью: «6000 футов по ту сторону человека и времени». Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурлея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» [Н. 2, 743—744]. Биограф рассказывает: «Волнение Ницше, которое он испытал в ту минуту, когда ему открылась вся глубина этой мысли, было так сильно, что он не вынес его, заплакал и долго потом не мог удержаться от слез» (Г а л е в и Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб. — М., 1911, с. 196). См. также: Н и ц ш е Ф. Веселая наука. Кн. 4, аф. 341. — [Н. 1, 660] и комм. К. А. Свасьяна на с. 813. Ницше считал идею вечного возвращения «высшей точкой мышления». См. также: Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961, Bd. 1, S. 255—472. См. далее прим. к с. 465.

* *...facie ad faciem ∞ loquitur.* — Беседовать с Богом лицом к лицу (лат.). См. с. 453.

* *...lex et ratio nihil habet negotii...* — Закон и разум ни к чему (лат.). См. с. 453.

С. 458. * *«О, пошлите мне ∞ аф. 14, конец»* — Шестов ссылается ошибочно. Речь идет о фр. 12. Ср. рус. пер. в изд.: Н и ц ш е Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. Свердловск, 1991, с. 14.

С. 458—459. * *(и я бы не осмелился ∞ не сделал раньше)* — См. [SF, 238].

* *Они всю жизнь ∞ благодать.* — См. прим. к сс. 108, 591.

* *И Бог Св. Писания ∞ implorare.* — См. с. 456. Вот как описывает Лютер назначение и смысл закона: «Итак, мир должен наполниться страшным, ужасным мраком и заблуждениями перед днем страшного суда. Поэтому, кто может, пусть поймет, что закон, согласно христианской теологии, не оправдывает по справедливости, а создает обратное: а именно, открывает нам глаза и показывает, кто мы, пугает нас и открывает нам не только грех и Божий гнев, но делает грехи больше и могущественней: грех, который был раньше легкий и малозначающий, становится большим и тяжелым, когда закон освещает его. Тогда человек начинает ненавидеть закон и бежать от него, и ненавидеть самого Бога, который дал закон. Это значит не стать праведным через закон, сам разум должен это признать, но дважды согрешить против закона. Во-первых, тем, что человек питает отвращение к закону, поступает про-

тив него, не может принять его, и, во-вторых, тем, что он становится величайшим врагом и ненавистником закона, так что хотелось бы, чтобы не существовал ни закон, ни Бог, Который его дал, хотя Бог и высшее благо (Luther M. Ad Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 485]). Ср. [SF, 252].

С. 460. * *...против этого praesumptionem ∞ sanctum esse* — против этой «заносчивости», против этого «упорного и упрямого животного, которое вообразило, будто оно разумно, справедливо и свято» (лат.) См. с. 451.

* *«свободомысле ∞ моего страдания»*. — Источник не установлен.

* *(пришел ∞ осел)* — См. прим. к с. 268.

С. 461. * *(Бог ∞ и властью)* — См. прим. к с. 461.

С. 461—462. * *«Im Menschen ∞ leiden soll?»* — «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы, что это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформировано, сломано, выковано, разоврано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?» (нем.). [Н. 2, 346].

* *Deus ∞ faciens omnia*. — Всемогущий Бог, сотворивший все из ничто (лат.).

С. 463. * *«Творца и жидителя ∞ невозможно»*. — См. прим. к с. 357.

* *«Это я сделал ∞ память уступает»*. — [Н. 2, 291].

С. 464. * *«Mein Grauen ∞ aus mir»*. — «...Мой ужас, мое отвращение, мое сострадание, все доброе и все дурное во мне слились в один рвущийся из меня крик» (нем.) [Н. 2, 114].

* *И память ∞ таблицах*. — Ср.: «Спаси тех, кто миновал, и преобразовать всякое «было» в «так хотел я» — лишь это я назвал бы избавлением, искуплением «Было» — так называется скрежет зубовый и сокровенное горе воли... Обратное не может воля хотеть; что не может она победить время и остановить движение времени — в этом сокровенное горе воли» [Н. 2, 101].

С. 464—465. * *(Когда мы признаем ∞ и бесчисленные другие положения)*. — Ср. рус. пер. в изд.: Декарт Р. Соч. в двух томах. Т. 1, с. 333.

* *Повторяю ∞ вечное возвращение*. — См. прим. к с. 457. В одной из притч «Так говорил Заратустра», озаглавленной «О призраке (точнее — «видении») (Gesicht) — Комм.) и загадке», на которую Шестов ссылался выше (см. прим. к с. 464), речь идет о «мгновении», соразмерном вечности, каждый раз охватывающем бытие целиком, поэтому объединяющем становление и бытие. Этот образ ближе передает напряженную суть «открытия» Ницше, чем равнодушная и «тяжкая», как говорит Ницше, мысль о вечном повторении одного и того же в некоем космологическом круговороте. Быть значит каждый раз быть раз и навсегда, здесь и теперь, каждый раз снова и снова, быть в событии бытия. См. подобное истолкование темы «вечного возвращения» М. Хайдеггером в кн.: Heidegger M. Nietzsche. Bd. I, S. 255—472. Ср. также понятие «мгновения» у самого Хайдеггера. — Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1963, § 68, S. 338. «Мгновение», по Хайдеггеру, — это подлинное (настоящее) настоящее, в котором бывшее и будущее сопresentуются, содержатся. Этой стяженностью времени «мгновение» принципиально отличается от момента «теперь», исчезающего во времени. Хайдеггер ссылается тут на С. Киркегора, который выдвинул близкое понимание «мгновения» в работе с знаменательным в обсуждаемом контексте названием — «Повторение» (см. прим. 1 к указ. стр.). «Мгновение, — пишет, в частности, Киркегор, — как момент текущего времени есть ничто, ибо оно мгновенно исчезает в вечности, но мгновенное откровение вечности не может быть забыто ни во времени, ни в вечности, потому что вечное,

которого до тех пор не было, в это мгновение стало быть» [KGW. III, 172]. В кн. [КЭФ, 42] Шестов приводит такое утверждение Киркегора из той же работы: «...Новая философия будет учить, что вся жизнь есть повторение» (ibid., 119).

С. 466. * «Предстоит ∞ *Wille zur Macht, IV Buch*». — «Предстоит великая борьба: для этого нужно новое оружие — молот: вызывание страшного решения» (нем.). — Nietzsche F. Werke. Leipzig, 1912, Bd. 16, S. 309. Ср.: Сумерки идолов, или Как философствуют молотом [Н. 2, 630]. Ср. образ молота у Лютера, прим. к с. 451.

* «Философ на троне ∞ для всего». — «Философ на троне» — римский император-стоик Марк Аврелий (121—180), автор широко известного трактата «Наедине с собой». См. рус. пер. А. К. Гаврилова: Марк Аврелий Антонин. Размышления. М., 1985. См. прим. к с. 92.

С. 466—467. * «Нельзя повернуть камень ∞ всякий смысл словом». — [Н. 2, 101].

* (Бог послал ∞ в мире) — См. прим. к с. 334.

С. 468. * переводя ∞ релятивизируем бытие. — Эта простая формула, на взгляд комментатора, передает один из ведущих мотивов Л. Шестова в его критике метафизического рационализма.

* (Все пророки ∞ в мире не был) — См. прим. к с. 334.

* ...в докетизме. — Докетизм (от греч. δόκημα, δόκησις — воображение, призрак, видимость, мнимость) — гностическое учение конца I в., согласно которому земное бытие Христа — его вочеловечение, мучничество и воскресение — лишь видимость.

* ...Бог творец зла! — Ср. Ис. 45, 7: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это».

С. 469. * ...*Warum ich so klug bin...* — Почему я так умен (нем.).

* «моя формула ∞ не любить ее». — Ср. [Н. 2, 721].

С. 470. * *Ведь ∞ к могуществу.* — Здесь пропуск в тексте оригинального издания.

С. 471. * «Имеет ли кто-нибудь ∞ мощи божественности...» — Ср. [Н. 2, 746—747].

С. 471—472. * «Таков мой опыт вдохновения ∞ таков и мой опыт». — [Н. 2, 747].

С. 474. * *ich habe ∞ пишет он в своем дневнике.* — «Лютера я никогда ничего не читал» (нем.). Место не найдено.

* ...*lux legis... tenebrae fidei.* — свет закона тьма веры (лат.). См. с. 453.

* «надежда ∞ не пойдет». — Kierkegaard S. Ausgewählte christliche Reden. Giessen, 1909.

С. 475. * «христианское назидание». — Kierkegaard S. Erbaulichen Reden. Jena, 1924.

* В дневник свой ∞ сумасшедшим. — Шестов цитирует изд.: Kierkegaard S. Die Tagebücher. Bd. I—II. Innsbruck, 1923.

С. 476. * *куда втилось ∞ много говорит.* — В названии этого произведения Киркегор использовал слова ап. Павла: «Чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился» (2 Кор. 12, 7). В сочинении «Этапы жизненного пути» Киркегор признается, что «он чувствует, что он не способен к тому, к чему способны все — быть супругом» (Kierkegaard S. Stadien auf dem Lebensweg [KGW. IV, 398]). А в дневнике записывает: «Что касается меня, то с юных лет мне было ниспослано жало в плоть. Не будь этого, я бы уже давно жил обыкновенной светской жизнью» (I, 405).

С. 476. * *Бернард Клервоский* ∞ *покая Лютера*. — *Бернард Клервоский* (1090—1153), богослов-мистик, единственным источником познания считал экстатическое восхождение любящей души к Богу. В возрасте 23 лет Бернард стал монахом цистерцианского ордена. Лютер пишет, что когда св. Бернард был при смерти, «он не сделал другого признания, чем следующее: я потерял время, потому что дурно жил» (Luther M. De votis monasticis indicium). Шестов приводит эти слова Лютера в [SF, 202], ссылаясь на исследование Денифля (Denifle H. Op. cit. Bd. I, S. 41). Между тем Денифль указывает здесь, что слова эти взяты из проповеди св. Бернара на тему Песни Песней (Sermo 20 in Cant, n. 1. [PL. 183, col. 867]), произнесенной задолго до кончины, и не относятся к монашеской жизни самого св. Бернара. Ср. соотв. место в соч. «О рабстве воли» (цит. изд., с. 342) и [SF, 258].

С. 477. * (*объяснение* ∞ *никогда не дам*) — Источник не установлен. Ср. [КЭФ, 37—38].

* *Что он разорвал* ∞ *не мог*. — 10 октября 1841 г., через год после помолвки, 27-летний Серен окончательно порвал отношения с Региной и уехал в Берлин. «Его разрыв с невестой — для всех нас факт второстепенный, ничтожного значения — приобрел для него размеры великого исторического события. И не будет преувеличением, если мы скажем, что характер его философии определился именно тем, что по воле судьбы ему пришлось такой незначительный факт испытать как историческое событие — как «землетрясение», выражаясь его собственными словами» (Шестов Л. Киркегард — религиозный философ [УО, 235—236]).

С. 478. * *...Orpheus redivivus...* — воскресший Орфей (*лат.*).

С. 479. * *В «Симпозионе»* ∞ *Сократ*. — «...Только перед ним одним (перед Сократом. — *Комм.*) испытываю я то, что вот уж никто бы за мной не заподозрил, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений...» (Платон. Пир 216b [П. 2, 148]).

* (*удовольствие* ∞ *восприятию*) — Аристотель. *Мет.* I, 1 980a 22.

С. 480. * *Киркегард ненавидел* ∞ *О, боги!* — В сочинении «Ненаучное послесловие к Философским крохам» Киркегор пишет: «Если кто-либо занятый логическим мышлением, быть может, даже разработавший целую систему его, останется все же достаточно человеком, чтобы не забыть о себе как экзистирующем индивиде, фантазерство и шарлатанство постепенно выветрятся... Чтобы заметить безответственность Гегеля во многих пунктах, довольно здравого смысла. Но мы говорим не об обывателях, которые всегда лишь наполовину верят всему, что им говорят, а о юношах, с воодушевлением поверивших ему. Если такой юноша, пусть и не очень одаренный, однако достаточно воодушевленный, чтобы поверить высшему — в том смысле, как о нем говорит Гегель, — чтобы в критическую минуту скорее уж отчаяться в себе, но только не отказываться от Гегеля, — если такой юноша вновь обретает самого себя, он имеет право отплатить Гегелю смехом и презрением, в этом будет только справедливость» [KGW. VI/VII, 192—193]. «Среди систематических сочинений Гегеля, — пишет Киркегор в эссе «Несчастнейший», — есть глава, где говорится о несчастном сознании... Несчастное сознание — такое слово, что, всплыв в потоке речи лишь случайно, может почти заставить кровь застыть, нервы затрепетать... Ах, счастлив тот, кому нечего больше делать с этим вопросом, как писать о нем главу; и еще более счастлив тот, кто может написать следующую» (см.: Северные сборники. Кн. 2. СПб., б/г., с. 30—31. См. также главу «Иов и Гегель» в кн. [КЭФ, 24—29]).

* «...und wenn ∞ *Gottes Erbarmen* — Пер. см. в прим. к с. 456.

С. 481. * *Регина Ольсен ∞ со Шлегелем.* — Помолвка Регины Ольсен с Фрицем Шлегелем была объявлена в мае 1843 г. Киркегор узнал о ней в тот самый момент, когда он строил планы «повторения» и все еще надеялся на женитьбу. «Я снова стал самим собой, — записывает он в дневнике 17 мая 1843 г., — произошло повторение, я все понимаю, и жизнь кажется мне прекрасней, чем когда-либо...» См.: R o h d e P. Sögen Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente. Hamburg, 1988, S. 103.

* (Сноска 1) — См. прим. к с. 125.

С. 482. * «Я верю ∞ все возможно» — Ср. прим. к с. 335.

* «*Laufen zu wollen ∞ zu können*...» — Пер. см. в прим. к с. 456.

С. 483. * *Он точно ∞ писал он.* — Специально «отчаянию» посвящен трактат «Болезнь к смерти». См. рус. пер. С. А. Исаева, опубликованный в сб.: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990, с. 361—470. См. также раздел «Уравновешенность эстетического и этического в развитии личности» в книге «Или — или» («Все или ничего»). — См. рус. пер. П. Г. Ганзена: К и р к е г о р С е р е н. Наслаждение и долг. СПб., 1894, с. 223—414.

* *У Плотина ∞ говорил он.* — См. прим. к сс. 160, 161 т. 1 и 201 т. 2.

С. 484. * «*верить ∞ обрести Бога*». — По Киркегору, «смертельная болезнь» — это то отчаяние, которым человек окончательно отчаивается в себе, осознает себя не просто ничтожным, но отброшенным в свое ничтожество именно тем, в чем он полагал свое осуществление. Здесь-то и является вполне лютеровское «*sola fide*», вера в то, что «для Бога все возможно», вера по ту сторону самосознающего отчаяния. «Тогда для него существенно, желает ли он верить в то, что для Бога все возможно, есть ли у него воля верить в это. Но разве это не формула, ведущая к потере разума? Потерять его, чтобы обрести Бога, — это как раз акт веры» (пер. С. Исаева. Указ изд., с. 388).

* «...паскалевское *s'abêtir*...» — «*Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira*». — «Конечно же, это заставит вас уверовать и вы поглупеете» [Р, 233; МП, 125]. Фрагмент так называемого «пари» Паскаля. Ср.: «Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны перед самими собою!» (Ис. 5, 22). «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3, 18). Здесь уместно напомнить и М. Монтеня, у которого многому научился Паскаль. В «Апологии Раймунда Сабундского», обращая свои скептические сомнения против самомнения догматического разума, Монтень опирается на тот же евангельский контекст и, перефразируя известные изречения, пишет: «Нам следует поглупеть, чтобы умудриться, и ослепить себя, чтобы дать вести себя» (М о н т е н ь М. Опыты. Кн. I—III. М.-Л., 1960, кн. II, с. 190).

* «...*pro re cogitante ∞ habendus sit*...» — «должен почитаться не мыслящей вещью, а презреннейшим ослом» (лат.). См. прим. к с. 150—151.

С. 485. * *Великая ∞ поддержать себя*... — Енн. VI. 9, 6, 31. См. прим. к с. 365 т. 2.

* «...*Suspension des Ethischen*...» — «Отстранение этического» (нем.). См. след. прим.

* «*тот, кто разгадает ∞ мою жизнь*». — «*Suspension des Ethischen*» значит, собственно, «удаление, устранение этического от дел». Так, по-немецки, «*Suspension eines Geistlichen*» означает запрещение духовному лицу отправлять богослужение. Речь идет не об отвержении нормативной этики, а о лишении ее безусловного характера («подвешивании», «вынесении за скобки»), ибо она не только утрачивает свою силу в экзистенциальном средоточии человека, но и своей усредненной всеобщностью преграждает человеку путь к своей предельной возможности. Пер-

вой формой духовного самосознания человека является, по Киркегору, *эстетизм*, прототипом которого служит романтическая душа. *Этическая* позиция — вторая форма духовного самосознания, обращающая человека к самому себе как существу ответственному; но только путем отчаяния в себе человек открывается абсурдной возможности *веры* — третьей, высшей формы духовного самосознания. См.: Heimbüchel B. *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz. Kierkegaards Analyse der existierenden Subjektivität.* Frankfurt a. M.—Bern—N.-Y., 1983. См. прим. к с. 486.

* *И для Нитше ∞ необходимые истины.* — См. прим. к сс. 546, 575.

С. 486. * *«Этика ∞ на свою ответственность».* — [KGW. III, 46].

* *«этическое ∞ человека».* — Если этика человека нормативно обобществляет, то вера, напротив, человека экзистенциально собирает в его собственной единственности, иными словами, — вера ставит человека в горизонт личности, превосходящей своей уникальной конкретностью ее абстрактно-всеобщие определения. «...Вера, — по словам Киркегора, — есть парадокс, что отдельный человек стоит выше общего» [KGW. III, 49]. Речь идет не о «субъективизме», не об «индивидуализме», в которых часто обвиняли философию Киркегора, а об *онтологическом персонализме*, составляющем основоположение экзистенциальной философии вообще. «С экзистенциальной точки зрения, — писал Н. А. Бердяев, — общество есть часть личности, ее социальная сторона, как и космос есть часть личности, ее космическая сторона» (Бердяев в Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939, с. 24). В этом персоналистическом пафосе Бердяев близко подходит и к основной теме Л. Шестова: «Личность есть существо разумное, но она не определяется разумом, и ее нельзя определять как носителя разума. Разум сам по себе не личный, а универсальный, общий, безличный разум. Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная, общая природа. Греческое понимание человека как разумного существа не подходит для персоналистической философии» (Бердяев в Н. А., там же, с. 23).

С. 487. * *...об Аврааме.* — В книге «Страх и трепет» (Furcht und Zittern) Киркегор предпринимает многократные и всякий раз как бы неудачные попытки истолковать эпизод жертвоприношения Авраамом Исаака (Быт. 22). Другой библейский персонаж, которого «вспоминают» Киркегор и Шестов, — это Иов. См. ниже с. 493—494.

С. 488. * *...Unwissenheit um Nichts...* — Неведение о ничто (*нем.*). В упомянутой книге «Понятие страха» Киркегор размышляет о событии грехопадения. Его источник он видит в страхе перед ничто, которым тайно пронизана невинность («неведение о ничто»). В состоянии невинности, — пишет Киркегор, — «мир и спокойствие, но вместе с тем есть и что-то иное: не смятение, не борьба — ведь бороться-то не из-за чего. Но что же такое? Ничто. Какое действие имеет Ничто? Оно пробуждает страх. В том и заключается великая тайна невинности, что она есть в то же время и страх» [KGW. V, 36]. См. ниже с. 502—503.

* (*Сноска 1*) — См. наст. изд., т. 1, с. 45.

С. 490. * *...ἔξαίφνης...* — Внезапно (*гр.*). — Епп. V. 3, 17, 29.

С. 493. * *Wiederholung...* — Повторение (*нем.*). См. прим. к с. 464—465.

С. 494. * *«Какая наука ∞ существовать».* — [KGW. III, 179].

С. 499. * *«Это принадлежит ∞ а вера».* — Ср. пер. С. Исаева: Цит. изд., с. 424.

С. 503. * *«В состоянии невинности ∞ до всякой возможности».* — С этими размышлениями Киркегора непосредственно связан «страх» как один из фундаментальных «экзистенциалов» у Хайдеггера. В кн. «Бытие и время»

Хайдеггер методом экзистенциальной аналитики человеческого существования раскрывает «страх» как изначальную настроенность, в которой человек в качестве человека всегда уже находится, сознает он это или нет. Благодаря страху, которым в человеке присутствует ничто, само бытие открывается человеку как его сокровеннейшая возможность. «В анализе феномена страха, — замечает при этом Хайдеггер, — дальше других продвинулся С. Киркегор, хотя он вел его опять-таки в теологическом контексте, как «психологическую» экспозицию проблемы первородного греха» (Sein und Zeit, S. 190). В другом примечании (S. 235) Хайдеггер пишет: «В XIX в. проблему экзистенции отчетливо осознал и глубоко продумал С. Киркегор, правда, лишь как экзистенциализованную проблему (психологически, этически, религиозно. — *Комм.*). Экзистенциальная же проблематика (философски-онтологическая. — *Комм.*) столь чужда ему, что в плане онтологии он остается целиком под властью Гегеля и античной философии, которая продолжает жить в гегелевской. Поэтому по его «назидательным сочинениям» можно научиться философии больше, чем по теоретическим, — за исключением «понятия страха»».

С. 505. * (*действует лишь ∞ не принуждаем*) — Спиноза Б. Этика. Ч. I, теор. 17 [С. 1, 377].

С. 507. * «Бог не хотел открывать ∞ и молниями». — Источник не установлен.

* ...*enchantment ∞ surnaturel...* — сверхъестественное наваждение и отупение (*фр.*). П а с к а л ь Б. [Р, 194]. См. прим. к с. 592 и к с. 21 т. 2.

* ...*Deum ∞ vel finem habere...* — Бог не имеет никакого намерения или конечной цели (*лат.*). См. прим. к с. 435.

С. 509. * (*Так как человека ∞ не может жить*) — См. прим. к с. 451.

С. 511. * (*Первый эпитаф*) — См. прим. на с. 457.

С. 513. * ...*L'esprit de la philosophie médiévale.* — «Дух средневековой философии» (*фр.*) См. краткий реферат этого сочинения, выполненный Д. Н. Ляликовым и опубликованный в сб.: Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М., ИНИОН АН СССР, 1987. Вып. I, с. 146—174. Шестов пользовался изданием: G i l s o n E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Vol. I—II. Paris, 1932. В комментариях используется издание: G i l s o n E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Deuxième édition revue. P., 1948. В конце каждого примечания к цитате из Жильсона мы дополнительно указываем страницу этого издания. О *Жильсоне* см. прим. к с. 330.

* ...(*I, 49*) — «Греческая мысль не дошла до той существенной истины, которую сразу же и без тени доказательства высказывает Библия: Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть» (*фр.*). — Р. 43. См.: Вт. 6, 4.

* (*I, 54*) — «И здесь еще ни слова о метафизике, но — Бог сказал, дело решенное. Именно «Исход» устанавливает принцип, которого отныне будет держаться вся христианская философия» (*фр.*). — Р. 50.

С. 514. * (*I, 71*) — «Нет ничего более известного, чем первый стих Библии: В начале сотворил Бог небо и землю. Здесь еще нет ни следа философии. Бог не дает никаких метафизических обоснований, утверждая свои деяния, как не дает и определения того, кто он есть» (*фр.*). — Р. 67.

* (*I, 50*) — «Самая первая заповедь такова: Слушай, Израиль <...> Итак, это *credo in unum Deum* («Верую во единого Бога» — первые слова «Символа веры»). — *Комм.*) христиан, первое положение их веры, явилось сразу как рационально не сокрушимая очевидность» (*фр.*). — Р. 43.

* (*I, 71*) — «Открывая такой простой формулой (в начале сотворил Бог небо и землю) тайну своего творческого деяния, Бог как бы произ-

нес одно из тех загадочных, издавна искомым слов, в существовании которых никто не сомневался, как никто не сомневался и в том, что их не найти, пока они не будут произнесены, чтобы в тот же момент не поразить всех своей неодолимой очевидностью» (фр.). — Р. 67—68.

* «*Sans doute ∞ de le devenir*». — «Религиозные истины, — глубокомысленно заметил Лессинг, — безусловно, не были рациональными, поскольку даны в откровении, но они были открыты, чтобы стать рациональными» (фр.). — Р. 16. См.: Lessing G. Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes. Жильсон цитирует Лессинга по кн.: Guéroult M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Strasbourg, 1930.

* «*Non pas toutes ∞ la réponse*». — «Не все, может быть, но, по меньшей мере, некоторые, и в этом смысл вопроса, на который мы попытаемся найти ответ в следующих лекциях» (фр.). — Ibid.

С. 515. * Жильсон приводит ∞ греческая философия. — Op. cit., р. 21, п. 2. Климент Александрийский (150—215) — александрийский философ и защитник христианского гностицизма. Стремился к синтезу эллинской культуры и христианской веры на основе стоического платонизма и учения Филона Александрийского (см. прим. к с. 23). Климент считал, что греческая философия есть некое несовершенное, базирующееся на разуме откровение, подлежащее восполнению откровением библейским. Есть два Ветхих завета: Библия и греческая философия. «Пожалуй, она (т. е. философия. — *Комм.*) была дана эллинам предварительно, до того, как Господь призвал к себе и их; и она ведь детоводительствовала эллинов ко Христу, подобно тому, как Закон — евреев (см. Гал. 3, 23—24. — *Комм.*). Философия, стало быть, приготавливает, прокладывая путь тому, кто стремится прийти ко Христу» (Clemens Alex andrius. Stromateis. VI, 5, 28, 3—4. — Gesamtausgabe. Bd II. Stromata. Buch I—IV. Hrsg. von O. Stelin. Berlin, 1960). См. рус. пер. Н. Корсунского: Строматы. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892, с. 30—31. Ниже, в кн. VI, Климент с полной определенностью называет философию эллинов свойственной им формой Завета: «Философия же была дана эллинам скорее всего как подходящий для них Завет, образующий фундамент христианской философии...» (Strom. VI, 8, 67, 1). См. также: Strom. I, 21, 101, 1—2; VI, 15, 115, 1ff. Понимание эллинской философии как приуготовления к христианству вполне традиционно для ранней богословской мысли. Не менее традиционно считать учения эллинских философов заимствованными, если не попросту похищенными из книг Моисеевых. «...Эллинские философы, — пишет Климент, — были воры и разбойники: еще до пришествия Спасителя заимствовав у еврейских пророков частицы истины, они не сознаются в этом, но приписывают их себе как свои собственные учения...» (Strom. I, 17, 87, 1—2). «Поелику же он (Моисей. — *Комм.*) древнее по времени, — писал христианский апологет II в. Татиан в «Речи против эллинов», — то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения; ибо многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того, чтобы думали, что они говорят что-то свое, — во-вторых, для того, чтобы то, что они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истине вид басни» (Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978, с. 402—403). Так считали и не только христианские писатели. Неопифагореец Нумений (2-я пол. II в.) писал: «Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?» (Clem. Strom. I, 150, 4; Euseb. Pr. Ev. IX. 7; XI. 10, 14) — см.: Ritter H., Preller L. Historia philosophiae Graecae. Cur. E. Wellman. Gothae, 1898, §. 624, S. 512.

* *Можно было бы* ∞ *γνώσις τοῦ θεοῦ*. — Место не найдено.

* *Поэтому* ∞ *ничего сделано*. — Gils on E. Op. cit., p. 11. См. Hamelin O. Le système de Descartes. Paris, 1921, p. 8—9.

* *«la parenté* ∞ *Saint Thomas»*... — «родство этих доказательств бытия Бога с доказательствами св. Августина и даже св. Фомы» (фр.). — P. 11. В используемом комментатором издании кн. Жильсона здесь стоит имя Ансельма, а не Августина. О связи философии Декарта со схоластикой см.: Gils on E. Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1930. Коурé A. Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.

* *«est suspendue* ∞ *ex nihilo*». — «...Держится идеей всемогущего бога, который, некоторым образом, создал сам себя, на еще более прочном основании создал вечные истины, включая математические, а также сотворил мир ex nihilo (из ничего. — Комм.)» (фр.). — P. 12.

* *«ce ne sont* ∞ *et lui»*. — «...это вовсе не речь человека, считающего себя прямым наследником греков, как будто между ними и им ничего не было» (фр.). — P. 14. Жильсон приводит след. слова Лейбница: «Древние философы слишком мало знали эти важные истины. Один Иисус Христос выразил их божественно хорошо и так ясно и просто, что они стали понятны даже самым грубым умам. Евангелие его совершенно изменило вид дел человеческих» [Л. 1, 163].

C. 516. * *«Si l'on n'oubliait pas* ∞ *contemporains*». — «Если бы частенько не забывали, что его «Критика чистого разума» дополняется «Критикой практического разума». То же можно было бы сказать и о наших современниках» (фр.). — P. 14.

* *«Il ne suffira* ∞ *de l'Évangile»*. — «Чтобы метафизическое положение стало рациональным, недостаточно забыть о его религиозном происхождении. Нет, для этого нужно будет изгнать из самой философии и из всей ее истории Бога Декарта, Бога Лейбница, Мальбранша, Спинозы и Канта, ибо без Бога Библии и Евангелия Бог этих философов мог бы существовать не более, чем Бог св. Фомы» (фр.). — P. 387.

* *«En se faisant* ∞ *plus chrétienne»*. — «Чем более философия становится истинно философией, тем более она становится христианской» (фр.). — Ibid.

* (II, 205—206) — «Вывод, к которому подводит наше исследование или, лучше сказать, пронизывающая его основная идея, заключается в том, что все идет так, как если бы иудео-христианское откровение было религиозным источником философского развития, а главным свидетельством такого развития была в прошлом эпоха латинского средневековья» (фр.). — P. 385.

C. 517. * (I, 213) — «Можно с полным правом задать вопрос, возникла бы когда-либо христианская философия, если бы не существовала философия греческая» (фр.).

* (I, 224). — «Если мы обязаны Писанию тем, что обладаем философией христианской, то греческой традиции христианство обязано тем, что обладает философией» (фр.).

* (II, 224). — «Платонизм и аристотелизм продолжали жить новой жизнью, соучаствуя в работе, на которую сами не были способны. Именно благодаря им средневековье смогло создать философию. Они преподали ему идею *perfectum opus rationis* (совершенное произведение разума. — Комм.). Они не только озадачили средневековье главными проблемами, но и сообщили ему разумные принципы, задающие правила решения подобных проблем, а также — саму технику их обоснования. Долг средневековья Греции огромен...» (фр.). — P. 401.

C. 518. * *«Sans ombre, sans trace de preuves»*... — «Без тени, без следа доказательства». См. прим. к с. 513, 514.

* «*La métaphysique ∞ et la combler*». — «Метафизика «Исхода» подчиняет разум и его предмет Богу, от которого зависит их существование, она, стало быть, пронизывает эпистемологию до основания. Она вносит в нее новое, неведомое древним понятие сотворенной истины, свободно подчиненной Существу, образуящему ее начало и ее конец, ибо она существует только благодаря ему, и только оно одно может ее совершенствовать и восполнять» (фр.). — Р. 265.

* «*опыт рассказывает ∞ опытом*... — См. прим. к с. 398.

С. 519. * «*разумное знание ∞ быть иным*... — Ср.: «Мы полагаем, что знаем нечто по существу, а не софистически, не случайно, когда считаем, что знаем причину, благодаря которой существует это нечто, знаем, что это действительно его причина и что иначе быть не может» (Аристотель. II Аналит. 1, 2 71b 9—13).

* «*Лейбниц, который ∞ хотя бы и Бога*». — См. прим. к сс. 319, 599.

С. 520. * «*Когда Филону ∞ своих слушателей*». — Филон (см. прим. к с. 23) толковал таким образом Писание не только с целью объяснить его грекам. Он сам видел в подобном толковании путь к истинному пониманию «духа», которым пронизана «буква» Писания, путь от чувственных образов к тайной божественной мудрости. В толковании Библии Александриец следует тем же путем, что и его греческие коллеги, толковавшие подобным образом греческую мифологию и Гомера. Текст Писания превращается у Филона в тотальное иноказание, в тайную «сигнатуру». «Под руками Филона, — пишет С. Н. Трубецкой, — греческий текст (Библии. — Комм.) испытал на себе каббалистические операции ранее еврейского» (Трубецкой С. Н. Учение о логосе, с. 116). Чем более «буква» Писания превращалась в сакральный шифр, тем произвольней могла быть расшифровка, тем более ставится она в зависимости от того понятия о «духе», которое составляет себе толкователь, независимо от толкуемого текста. «Дух» или «разум», с помощью которых Филон толкует Писание, понимаются им в смысле платонизированного стоицизма, в частности *Посидония* (135—51/50 до н. э.). См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм, с. 86. Turowski E. Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria. Königberg, 1927.

С. 521. * «*То же сделал ∞ Филоном*». — «Церковное христианство достигло у Климента того же уровня развития, что и иудаизм у Филона». — Hagnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1, S. 506—507.

С. 522. * «*Но гностики ∞ а Бог*». — Для некоторых течений гностицизма (Керинф, Маркион — см. прим. к с. 650 — и др.) характерно разделение высшего Бога, не имеющего ничего общего с миром, и «второго» бога-демиурга (часто отождествлявшегося с Богом Ветхого Завета), сотворившего мир и завистливо препятствующего познанию («гнозису») истинного Бога. См., напр., одно из самых ранних свидетельств такого умонастроения — трактат IX рукописи из Наг Хаммади «Подлинное учение» (IX, 29, 6 — 75/76), рус. пер. в кн.: Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991, с. 223—230 (особ. с. 227). Маркион, по словам Иринейя, «богохульствовал, говоря, что проповеданный законом и пророками Бог есть виновник зла, ищет войны, непостоянен в своем намерении и даже противоречит Себе. Иисус же происходит от того Отца, который выше Бога Творца мира...» (Иринейя Леонокского. Против ересей. Кн. I, гл. 26, 2. См. рус. пер.: Св. Иринейя Лионского пять книг против ересей. М., 1868, с. 107). См. также прим. к с. 650.

* «*В наше время Гегель ∞ будущих времен*». — Ср.: «Бог говорит себе: Адам стал, как один из нас. Следовательно, змей не солгал, Бог подтвердил его слова» [Г. ФР. 2, 261].

* *Некоторые богословы ∞ (приоткрывают).* — Источник не установлен.

С. 523. * *«fut longtempс ∞ contradiction».* — «долго была одержима желанием найти прямое доказательство бытия Божия, которое основывалось бы единственно на принципе противоречия» (фр.). — Р. 59.

* (Сноска 1) — См., в частности, рус. пер. соч. Э. Мейерсона «Тожественность и действительность». СПб., 1912. *Raison déraisonnable* — безрассудный разум (фр.). См.: Монтень М. Опыты. М.-Л., 1960. Кн. 2, гл. XII.

* (I, 43) — «темнота веры внезапно уступала место прозрачности разума» (фр.). — Р. 37.

* *...ingenium subtilissimum...* — изощренная изобретательность (лат.).

* *...«Seigneur notre Dieu ∞ savoir».* — См. пер. в прим. к с. 330.

С. 524. * (I, 35—36) — «Вера как таковая самодостаточна, но она стремится стать разумением своего собственного содержания; она не зависит от очевидностей разума, наоборот, именно она и порождает эти очевидности». «Это усилие преобразовать истину веры в истину знания и составляет настоящую жизнь христианской мудрости; совокупность рациональных истин, которые доставляет нам это усилие, и образует саму христианскую философию» (фр.). — Р. 29, 30.

* *...Петр Дамиани, напр...* — См. прим. к с. 71.

С. 524—525. * *Неизвестный автор ∞ слушался Бога.* — «Истина, вера и Писание говорят: грех не в чем ином состоит, как в том, что тварь отвернулась от неизменного Блага и обратилась к превратному, в том, значит, что она повернулась от совершенного к разделенному и несовершенному, более же всего — к самой себе...

Что же сделал Адам, как не это самое? Говорят: из-за того, что Адам съел яблоко, он пал и погиб. Я говорю: это произошло по причине его согласия принять и вследствие его «я», «мое», «мне», «меня» и тому подобного. Пусть бы он и семь яблок съел, если бы не было согласия принять, он бы не пал. Но когда свершилось принятие, свершилось и падение, и оно случилось бы, даже если бы он никогда вообще не надкусил яблока» (Theologia Deutsch. S. 8—9). См. прим. к с. 310.

С. 525. * *«Neque enim ∞ facere voluntatem»...* — «Ничего, конечно, дурного не сотворил и не насадил Бог в оном месте такого счастья. Но в заповеди требовалось повиновение. Добродетель эта в твари разумной есть некоторым образом мать и хранительница всех добродетелей. Ибо тварь эта создана так, что для нее полезно быть подчиненною, а губельно творить волю свою, а не Того, Кем создана» (лат.). Рус. пер. по изд.: Творения бл. Августина. Ч. 5, с. 33.

* (Первородный грех ∞ дружбе жены). — Источник не установлен.

* (I, 22) — «Вот почему первичное моральное зло получает в христианской философии специальное наименование, объемлющее все заблуждения, порождаемые первородным грехом. Используя это слово, христианин каждый раз имеет в виду, что в его понимании моральное зло, совершенное свободной волей в сотворенной вселенной, непосредственно затрагивает фундаментальное отношение зависимости, соединяющее тварь и Бога: *столь легкий и, так сказать, беспричинный запрет, которым Бог отметил одно из благ, находившихся в распоряжении человека и совершенно бесполезное для него*, — это всего лишь чувственный знак радикальной зависимости твари. Послушаться запрета значило признать эту зависимость; нарушить запрет значило отрицать эту зависимость и объявить, что то, что хорошо для твари, лучше самого божественного добра» (фр.).

С. 526. * *«Je crois ∞ je voudrais savoir».* — См. прим. к с. 330.

* (сам создатель ∞ повинуетя) — Источник не установлен.

С. 527. * *«Car il est écrit ∞ des hommes».* — «Ибо написано (Ис. 29, 14): «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец?

где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством пропове-ди спасти верующих... Потому что немудрое Божие премудрее челове-ков, и немощное Божие сильнее человеков» (фр.). — Р. 18.

* *«Au même moment ∞ que la sagesse»*. — «В тот самый момент, когда св. Павел объявляет о банкротстве греческой мудрости, он предлагает заме-нить ее другой мудростью, заключающейся в самой личности Иисуса Христа. Он считает, что необходимо устранить мнимую греческую му-дрость, которая в действительности не более чем безумие, во имя мни-мого безумия христиан, которое и есть не что иное, как мудрость» (фр.). — Р. 19.

С. 528. * *«Crucifixus ∞ невозможно»*. — См. прим. к с. 125.

* *«Но настолько ∞ остроумная фраза»*. — Это, — говорит Лейбниц, — «только насмешливое выражение, которое может быть понято лишь на основании кажущегося противоречия. Подобные места можно найти и в книге Лютера о рабстве воли, когда он, например, говорит: «Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos domnans (если тебе нравится то, что Бог венчает недостойных, то не должно не нра-виться и то, что он наказывает невинных. — Комм.)» [Л. 4, 106]. См. прим. к с. 58.

С. 529. * *(Сноска 1)* — См. с. 124—126 т. 1. наст. изд.

* *Целлер был прав ∞ дух человеческий*. — Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. Th. 3. Leipzig, 1875, S. 482. См. прим. к с. 330 т. 2.

С. 530. * *(начало было ∞ есть слово)*. — «Итак, начало логос и все ло-гос, все возникает согласно нему и, возникая, всячески таким образом устрояется» (Енп. I, 2, 15, 18).

* *(взлететь над знанием)*. — Енп. VI, 9, 4, 7. Буквально: «бежать за пре-делы знания» (глагол δραμεῖν от τρέχω означает «бежать в состязании»). Речь здесь идет о том, что Единое постигается не знанием и не мышле-нием, а «присутствием лучшим, чем знание». Платону знакома эта апо-рия. Для Аристотеля же лучшее, чем знание, но и высшее есть ум (см: Аристотель. II Аналит. 2, 19 100b 15).

* *(оно не нуждается ∞ поддержать себя)*. — См. прим к с. 485.

* *(предназначенным ∞ жребию)*. — Plotin. Enn. IV, 8, 1, 3. См. наст. изд., с. 390—391, т. 2.

* *(Сноска 1)*. — См. прим. к с. 242. Как показывают много параллель-ных мест, Плотин подразумевает знаменитую фразу Платона (Госуд. VI, 509b 9), которая составляет один из источников неоплатонизма: ...οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δύ-ναμις ὑπερέχοντος. — «Благо <само по себе> не есть сущность сущего, а еще и превосходит сущность достоинством и силой». Ἐπέκεινα («по ту сторону», «превыше») становится техническим термином и символом трансцендентного в неоплатонизме. Ср. [П. 3 (1), 317]. См. также обзор соответствующих параллелей у Плотина в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм, с. 260. «Полная и буквальная за-висимость Плотина от Платона, — включает свой обзор А. Ф. Лосев, — не может подвергаться никакому сомнению» (там же). Но не может быть также сомнений и в том, что Плотин поставил эту ненароком вы-сказанную Платоном мысль во главу угла и раскрыл таившиеся в ней смыслы. Не будет большой смелостью сказать, что именно этим путем греческая мысль переходила свой предел и в самом деле «сходила с ума», со своего ума. Ей становилось внятнм некое «безумие», в кото-ром она была готова встретиться с иной мудростью ex auditu (см. след. прим.). Плотин «взлетал» в свою «безосновность», логически

следуя путем классического греческого рационализма, который, со своей стороны, всегда тяготел к своего рода рационалистической мистике. См.: Б л о н с к и й П. П. *Философия Плотина*. М., 1918, с. 9. М и н и н П. Мистицизм и его природа. Казань, 1913, с. 13—23.

С. 531. * *...разрыв с традицией ∞ прочных оснований*. — Именно столкновение двух устремлений греческой мысли: отыскание прочного, неизменного основания путем отрицательного очищения ума и уяснение, что этот путь приводит к началу, лишенному определенности, к бесосновному, — и составляет основной парадокс платиновской мысли. «Сочетание утверждения и отрицания и создает тот шок, который выбивает нас по ту сторону высшего умопостигаемого совершенства, предохраняет нас от того, чтобы удобно расположиться в космосе, где наш усовершенствованный разум открывает самого себя и наталкивает нас на темноту в предчувствии чего-то большего и лучшего, чем может содержаться в любой возможной мысли» (A r m s t r o n g A. Plotinus. — The Cambridge history of later greek and medieval philosophy. Ed. by A. Armstrong. Cambridge, 1967, p. 239).

* *Даже бл. Августин ∞ эллинского мышления*. — Ср.: О граде Божиим X, 2. — Творения бл. Августина. Ч. 4. Киев, 1905, с. 106—107.

* *(она боится, что ничего нет)*. — «Каждый раз, когда душа приближается к бесформенному (ἀνείδεον), она, не будучи в состоянии постичь его, т. к. оно не имеет определенности и не получило точного выражения в отличающем его типе, — бежит от него и боится, что она стоит перед «ничто»...» (Епн. VI, 9, 3, 4, 6). Пер. Л. Шестова ср.: наст. изд., т. 2, с. 48.

* *ex auditu...* — воспринятом на слух (лат.), т. е., надо полагать, услышанном от христиан.

С. 532. * *(ненавистником разума)*. — См. прим. к с. 102.

* *Не потому святое ∞ Сократ*. — См. прим. к сс. 40, 577.

С. 533. * *...старые, отошедшие мужи*. — Точнее: «древние и блаженные мужи». Ср.: П л а т о н. Филеб. 16 с. См. эпиграф на с. 607 т. 1.

* *Hugues de Saint Victor ∞ и Библия*. — Гуго Сен-Викторский, граф Бланкенбургский (1096—1141). Схоласт, преемник Бернара Клервоского в руководстве Сен-Викторской школы. Источник не установлен.

* *Нитие ∞ по существу* — См. прим. к с. 261.

С. 534. * *(Достоверности ∞ прочнейшей истины)*. — Источник не установлен.

С. 534—535. * *et sic articuli ∞ rationi naturalis*. — «Таким образом, положения веры не являются ни принципами доказательств или умозаключений, не являются они также и вероятными утверждениями, которые для всех, для большинства или для разумных, представляются ложными, их следует принимать не так, как разумные принимают свои положения перед лицом разумных, преимущественно опираясь на доводы естественного разума».

* *Я говорю ∞ а не наоборот*. — См.: S e e b e r g R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bd. Leipzig, 1930, Bd. 3, S. 653.

* *И так как ∞ божественной воли*. — Ibid.

* *Бог не может ∞ высшая мера*. — Шестов пользуется кн.: S e e b e r g R. Die Theologie des Duns Scotus. Leipzig, 1900. См. [SF, 95]. Книга эта отсутствует в библиотеках г. Москвы.

* *...почему Его воля ∞ Его воля*. — См. прим. к с. 122.

* *omne est bonum ∞ non ex converso*. — «все хорошо, потому что угодно Богу, а не наоборот» (лат.). Ср. прим. к с. 40 и к с. 394 т. 2.

* *(Бог ничем ∞ то справедливо)*. — S e e b e r g R. Op. cit.

* *(Сноска 1)*. — S e e b e r g R. Op. cit.

С. 536. * *«Elle est morte ∞ pouvait construire»*. — «Она умерла в расприх с самой собой, и распри эти начали множиться, как только она посчита-

ла целью саму себя и перестала подчиняться той мудрости, в которой заключается и ее цель, и ее начало. Альбертисты, томисты, скотисты, оккамисты — каждый вносил свой вклад в разрушение средневековой философии ровно в той мере, в какой пренебрегал поисками истины и растраскивал себя в бесплодной борьбе... Средневековая мысль превратилась всего лишь в безжизненный труп, в мертвый груз, под которым рухнула ею самую подготовленная почва и на которой только она и могла строить» (фр.). — Р. 381—382.

* «*la notion inconnue ∞ l'origine*»... — «неизвестное древним понятие истины сотворенной, свободно подчиненной Бытию, в котором ее исток и ее цель» (фр.). — Р. 265.

С. 537. * «*la philosophie ∞ un poids mort*». — См. прим. к с. 536.

* «*...cui est credendum*». — «Cui credendum sit» (Augustinus. De vera religione. 24, 45). Шестов цитирует по кн.: Tieron J. Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. Vol. I—III. P., 1906, 1912, 1913. Vol. II, p. 361. См.: Творения бл. Августина. Ч. 7. Киев, 1912, с. 36.

* (знай, чтобы ∞ чтобы знать). — Ср.: «Intellige, ut credas verbum meum; crede, ut intelligas verbum Dei» (Augustinus. Serm. 43, 7, 9). — «Понимай, чтобы поверить моему слову, веруй, чтобы понять слово Божие». В другом месте: «Вере в Бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в него верят, помогает больше понимать... Имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять. Это явствует из слов пророка: «Если не поверите, не поймете» (Ис. 7, 9). Так что ум продвигается вперед в понимании того, во что он верит...» (Ep. in Ps. 118). См.: Майоров Г. Г. Ук. соч., с. 228. Той же формулой вдохновлялся Ансельм. См. ниже прим. к с. 539.

* (Сноска 1): (Священным книгам ∞ авторитетом Церкви). — Seebert G. Op. cit.

С. 537—538. * (я по крайней мере ∞ не принуждал). — Ibid.

С. 538. * (I, 37). — «Речь вовсе не идет об утверждении тезиса, будто вера представляет собой высший по сравнению с рациональным тип познания. Никто никогда не претендовал на это. Напротив, само собой разумеется, что вера — всего лишь суррогат знания и что везде, где только удастся заменить верование знанием, понимание добивается положительного успеха. Традиционная для христианских мыслителей иерархия познания всегда такова: вера, разум, видение Бога лицом к лицу. Inter fidem et speciem, — пишет св. Ансельм, — intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo (я думаю, что разум, с помощью коего мы осуществляем познание в сей жизни, есть среднее между верой и видением. — Комм.)» (фр., лат.). — Р. 31.

* (Ведь вера ∞ очевидности). — Источник не установлен.

* «*répète sans cesse l'exacte ∞ personnelles*». — «Постоянно повторяет «точная формулировка его личного опыта» (фр.). — Р. 29.

* (если не верите, не устоите). — Августин цитирует Исаию 7, 9 (см. выше, прим. к с. 537) так: «nisi credideritis, non intelligetis». В синодальном переводе: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены».

С. 539. * «*On sait ∞ qui cherche intelligence*». — «Мы знаем от самого св. Ансельма, что первоначальное название его «Монологов» было «Размышления о разумности веры» и что названием «Прослогия» было не что иное, как знаменитая формула: «Вера в поисках разума» (фр.). — Р. 29.

* «*Dès qu'un ∞ philosophe*»... — «Когда христиан размышляет о субъекте благодати, он становится философом» (фр.). — Р. 397.

* (I, 24). — «Если верно, что обладать религией значит обладать всем остальным, это надо показать. Такой апостол, как св. Павел, может довольствоваться ее проповедью, философ хотел бы в ней удостовериться» (фр.). — Р. 19.

С. 540. * (Истина нашей веры ∞ нашей веры). — Denifle H. Luther und Luthertum. Bd. 1, 610. Джованни Бонавентура (1221—1274) — философ-схоласт старофранцисканской школы, родом из Тосканы, профессор Сорбонны, генерал францисканского ордена, получил почетный титул «серафического доктора», причислен к лику святых (1482 г.), относится к числу пяти величайших учителей католической церкви. Маттео Акваспарта — монах-францисканец, схоласт XIII века, развивавший традицию св. Августина.

* (предосудительно ∞ разума). — Denifle H. Op. cit. Bd. 1, 609.

* (ни одного изречения ∞ над Писанием). — Источник не установлен.

* «одно из самых ∞ святого». — Гарнак пишет: «Никейский собор санкционировал учение св. Афанасия Великого. (Далее следует цитируемое место. — Комм.) Т. к. везде искали тайн, то каждое учение уже потому казалось заключающим в себе тайну, что оно находилось в противоречии с обыкновенной ясностью. Заключающееся в $\theta\mu\omicron\upsilon\theta\iota\omicron\varsigma$ (единосущный) непримиримое противоречие влекло за собой целый ряд новых противоречий, по мере того как человеческая мысль продвигалась вперед» (Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2, S. 226 [SF, 133]). Никейский собор (май — август 325 г.) — первый, подлинно вселенский по замыслу собор христианской церкви, созданный императором Константином, включивший в вероопределение (крещальный Символ веры) антиарианские поправки, в том числе и важнейшую — защищавшееся св. Афанасием Великим определение Христа как единосущного (а не подобосущного) Сына Бога-Отца. См.: Карташев А. В. Вселенские соборы. Париж, 1963, с. 43—47. См. прим. к с. 89 т. 2.

* (Сноска). — См.: Kierkegaard S. Philosophische Broken [KGW. VI/VII, 285].

С. 541. * ...т. е. как хотению ∞ по природе. — [PG, 25]. См. рус. пер.: Творения св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1—4. М., 1903. Место не найдено.

* (...Только то ∞ всемогущество Бога). — См. прим. к с. 383.

* чтобы бывшее ∞ противоречие. — См. то же прим.

* (И философ ∞ Ср. Nic. Eth. 1139b 9) — См. то же прим.

С. 542. * (надо держаться ∞ или противоречие). — Seeberg R. Op. cit. (в состав веры ∞ или дерева). — Ossa m. Sentilog., concl. 6. Шестов цитирует по кн.: Wernerk K. Die Scholastik des späteren Mittelalters. Wien, Bd. 2, 1883, S. 336 [SF, 102].

* (Своей абсолютной ∞ не может). — См.: Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, S. 654.

С. 543. * «Dans sa pensée ∞ achevée». — В его (св. Августина) представлении творение было мгновенным. Это значит: не только шесть дней, о которых рассказывается в кн. Бытия, суть аллегория и на самом деле сводятся к одному мгновению, но и начиная с этого мгновения творение действительно завершено» (фр.). — Р. 139.

* «Les six jours ∞ allégories». — «Шесть дней творения — это аллегория» (фр.).

* «innombrable ∞ c'est Aristote qui a raison» — «бесчисленные библейские тексты, изображающие Бога обиженным, разгневанным, мстящим или умиротворенным. Все знают, что подобные образы не дают нам права приписывать Ему человеческие страсти. Иудео-христианский Бог, разумеется, не похож на богов греческой мифологии. Он не испытывает ни гнева, ни сожаления. В своей внутренней жизни Он не более возмущается нашими прегрешениями, чем увеселяется нашими восхвалениями. В этом смысле прав Аристотель, а не Гомер» (фр.). — Р. 318—319.

С. 544. * *Первый просвещенный ∞ не желающий.* — См. прим. к с. 386.

* *Они хотели ∞ первые начала.* — См. прим. к с. 540.

С. 545. * *Для Аристотеля ∞ это повторял.* — См.: Аристотель. Мет. IV, 3 1005b 6—20.

* *(каждому утверждению ∞ противоположное).* — См. прим. к сс. 97, 192.

* *(Metb. 1005b 25).* — «Ведь нет необходимости верить в то, что говоришь». Ср. [А. 1, 125]. См. прим. к с. 51 т. 1 и с. 179 т. 2.

* *Veritates emancipatae a Deo* — истины, независимые от Бога (лат.).

С. 546. * *«les vérités ∞ de sa volonté».* — «вечные истины, присущие разуму Бога независимо от его воли» (фр.). Лейбниц Г. Теодицея. I, 20 [Л. 4, 144]. См. прим. к сс. 71, 575.

* *Жильсон цитирует ∞ всех пороков...* — См.: G i l s o n E. Op. cit., p. 4. Жильсон приводит следующее утверждение П. Дамиани: «Progo, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit» (P. D a m i a n i. De sancta simplicitate, I [PL. 145, col. 695—696]). — «Далее, тот, кто захотел ввести массу разных пороков, сделал предводительницей жажду знания и тем напустил на несчастный мир бесконечные несправедливости». Пер. Л. Шестова см. ниже, с. 553. О П. Дамиани см. прим. к с. 71.

* *даже Бонаventura ∞ странными.* — Жильсон лишь замечает, что Бонаventura занимает среднюю позицию между «антидиалектиками» (как П. Дамиани) и аверроистами, замыкающимися в рациональной философии (там же).

С. 547. * *«тварь покорилась ∞ свободу славы».* — «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21).

* *В этом смысле ∞ в средние века.* — Аниций Манлий Северин Боэций (ок. 480—525) — философ и государственный деятель при короле остготов Теодорихе, казненный по обвинению в государственной измене. Его работы как переводчика и комментатора аристотелевских сочинений (прежде всего — комментированный перевод «Органона»: «Категорий», обеих «Аналитик», «Об истолковании», «Софистических опровержений», «Топики», а также комментированное издание «Введения» к Аристотелевым «Категориям» неоплатоника Порфирия). Эти тексты составляли базис ранней схоластики вплоть до появления новых переводов Аристотеля с арабского и греческого в XIII в. Боэция называли «последним римлянином и первым схоластом». Наиболее широко известно произведение Боэция — написанная в темнице книга «Утешение философией». Сочинение это написано в духе позднестоического платонизма. С трудом можно найти здесь скрытые апелляции к библейским текстам. Рус. пер. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина в кн.: Б о э ц и й. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 190—290. См. также о нем: G i l s o n E. History of christian philosophy. L., 1972, p. 102. У к о л о в а В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987.

* *(музы ∞ сладкими ядами).* — Ср. рус. пер.: Б о э ц и й. Ук. изд., с. 191.

С. 548. * *la plus belle ∞ qu'elle a* — Самая прекрасная девушка в мире не может дать больше того, что она имеет (фр.).

* *(сам Зевс это сказал Хризиппу).* — См.: Беседы Эпиктета. [ВДИ] 1975, № 2, с. 213. Зевс здесь обращается не к Хризиппу, а к самому Эпиктету.

Хризипп (281/278—208/205 гг. до н. э.) — философ, возглавлявший школу в Стое, считается вторым — после Зенона Китийского — основателем стоической философии.

* *«скудные вы утешители»* — Иов. 16, 2 («Жалкие утешители все вы»).

С. 549. * *Все это нужно ∞ или метафизически.* — В «Диатрибе», ответом на которую было Лютерово «О рабстве воли», Эразм Роттердамский пишет: «У Священного писания свой язык, приспособленный к нашему пониманию. Ведь Бог там гневается, печалится, негодует, неистовствует, угрожает, ненавидит, снова жалеет, кается, меняет суждения; и нельзя сказать, что такого рода изменения свойственны Богу по природе, но эти слова соответствуют нашей немощи и тупости <...> Поэтому такие вопросы можно обсуждать в беседах с просвещенными людьми, а также в теологических школах, хотя я не думаю, что от этого будет польза, если и здесь не соблюдать благоразумия» (Эразм Роттердамский. Ук. изд., с. 224). См. прим. к с. 436 т. 1 и к с. 307 т. 2.

* *«notion inconnue ∞ vérité créée»...* — «Неизвестному древним понятию сотворенной истины» (фр.). См. прим. к с. 536.

* (I, 14). — См. пер. в прим. к с. 515 (наст. изд., т. 2, с. 487). — Р. 12.

С. 550. * *(Но я не думаю ∞ как три).* — Ср. прим. к с. 319.

* *(Сноска 1).* — «Бог был также свободен сделать так, чтобы все линии, проведенные из центра к окружности, не были равны, как и не творить мир» (фр.).

С. 551. * *может ли Бог ∞ творческому усмотрению.* — Gils on E. Op. cit., p. 358, n. 5. — P. D a m i a n i. De divina omnipotentia, XI [PL. 145, col. 611—612].

* *(Сноска 2): ...как мы поэтому ∞ несотворенным.* — Источник не установлен.

* *(Сноска 2): Любопытно тоже ∞ св. Иероним.* — Источник не установлен. Св. Иероним (340/350—419/420). В 366 г. принял крещение и стал монахом. Один из ученейших отцов католической Церкви. Выступал против пелагианцев и оригенистов. Создатель надежного латинского перевода Библии (так наз. Вульгаты).

С. 553. * *La vie de chrétien ∞ tous nos maux.* — «Жизнь христианина имеет единственную цель: обрести спасение. Спасение обретают верой. Применить разум к вере — значит разрушить ее... Словом, именно дьявол внушил человеку жажду знания, и именно в этой жажде причина первородного греха, источник всех наших зол» (фр.). — Р. 4, п. 1.

* *(И тут же ∞ несправедливости).* — См. прим. к с. 546.

* *«L'objet ∞ des possibles».* — «Предмет их желаний не принадлежит разряду возможного» (фр.).

С. 554. * *(поднялись ∞ овладели небесами).* — Ср. пер. М. Е. Сергеевко: «Поднимаются неучи и похищают Царство Небесное, а мы вот с нашей бездушной наукой и валяемся в плотской грязи...» (А в г у с т и н. Исповедь. VIII, 8). См. цит. изд., с. 203.

С. 554—555. * *(но было бы...) ∞ столь возвышенной.* — Источник не установлен.

С. 555. * *Даже Бонаventura ∞ не согрешил...* — Источник не установлен. Александр из Гэльса (умер в 1245 г.) — основатель францисканской школы, автор первого капитального «Свода всеобщего богословия», утвержденного папой Иннокентием IV в качестве канонического.

* *doctor subtilis* — тонкий учитель (лат.). Прозвание Дунса Скота; см. прим. к с. 126.

С. 557. * (не добро ∞ правитель). — См.: Аристотель. Мет. 12, 10 1076a 5; ср. рус. пер. Н. И. Гнедича: «Нет в многовластии блага, единый да будет властитель» (Илиада. 2, 204).

С. 558. * (*Pbaed.* 82d). — «Остальные идут сами не зная куда, а они (философы. — Комм.) следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которое она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела» (пер. С. П. Маркиша [П. 2, 48]).

* (известное место 71e). — См. пер. в прим. к с. 292 (пер. С. С. Авринцева [П. 3 (1), 517]). См. диалог «Ион», специально посвященный теме поэтической одержимости. Ср. цитируемый ниже «Менон», а также «Федон» 821, «Протагор» 322b, «Федр» 244a, Госуд. VI, 493a.

С. 559. * *...la banqueroute de la sagesse grecque*. — Банкротство греческой мудрости (фр.). — Р. 19.

* (Сноска 1). — См. прим. к с. 53.

С. 560. * *Истина есть ∞ и разума*. — Определение истины как «*adaequatio rerum et intellectuum*» — «соответствия вещей и разумений» — дано впервые в «Книге определений» Исаака Израиля (ум. 940), позднего неоплатоника. Жильсон называет это определение классическим (op. cit., p. 241). Ср. развернутое определение Фомы Аквинского: «*Veritas intellectus est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non est*. — Истина разума есть адекватность разума и вещи, сообразно которой разум называет сущим то, что существует, и не сущим то, что не существует» (Th. A q u i n a s. Contr. gent. I, 59. De Verit. I, 2.). Ср. формулировки св. Августина, св. Ансельма, св. Хилария из Пуатье, Авиценны, собранные Фомой в сочинении «Об истине» (De Verit. I, 1). Здесь же Фома приводит и формулировку Исаака Израиля.

С. 561. * «о, женщина ∞ в тот же час». — Мф. 15, 28.

* «По вере ∞ вам». — Мф. 9, 29.

С. 562. * (Сноска 1). — Слово *προαίρεσις*, которое здесь переведено «стремится», если и имеет это значение, то в смысле «намерения», «склонности», «предпочтения», буквально же — «выбор», «решение». Ср. пер. Н. В. Брагинской: «...Сознательный выбор не бывает связан с невозможным, и, если кто-нибудь скажет, что он сознательно избрал невозможное, его, должно быть, примут за глупца... Сознательному выбору подлежат не такие вещи, а только те, что считают от себя зависящими» [А. 4, 100]. Ср. утверждение Эпиктета, которое Шестов также имеет в виду (см. наст. изд., т. 2, с. 375: «Среди существующего одно находится в нашей власти, другое — не в нашей власти. В нашей власти предположение, стремление, воля, уклонение, словом, то, что является нашим делом; не в нашей власти же — тело, имущество, слава, власть, словом, то, что не является нашим делом. И все, что не в нашей власти, — немощно, подневольно, труднодоступно и враждебно» (Epicetetus. Encheiridion. I, 1—3). См. также Diatr., I, 1, 12. (Ср. [ВДИ] 1975, № 2, с. 213). См. прим. к с. 565.

С. 563. * *И еще...* — Рим. 9, 18.

* (Сноска 1). — См., напр.: Лейбниц. Теодицея. Ч. 3, § 276. Это и подобные библейские выражения, приводимые здесь Лейбницем, понимаются им как свидетельства того, что Бог попускает по видимости злое, преследуя свои благие цели. См. [Л. 4, 319].

* «а ты кто ∞ с Богом?» — «Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником ему?» Рим. 11, 34. Ср. Иер. 23, 18: «Ибо кто стоял в совете Господа и видел и слышал слова Его?». Ср. также: Иов. 15, 8; Ис. 40, 13.

* «Закон пришел ∞ преступление». — Ср. греч. текст: «νόμος δὲ παρέστηθεν ἵνα (чтобы); в Вульгате — «ut». — *Комм.*) τῆλεονάση τὸ παράπτωμα». Ср. перевод М. Лютера: «Das Gesetz aber ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde». В русском пер. Синаодального издания смысл фразы изменен, поскольку ἵνα передано словами «таким образом»: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление».

* «Humiliez-vous, raison impuissante». — «Смирись, немощный разум» (*фр.*) [Р. 434. МП, 115]. См. прим. к с. 316 т. 2.

* ...как сверхъестественное ∞ жаждой знания. — См. прим. к с. 507.

* провозглашает ∞ Сенека. — См. прим. к с. 80.

С. 564. * «Помилуйте ∞ дважды два четыре». — [Д. 5, 105]. Подчеркнуто Шестовым. Ср. наст. изд., т. 2, с. 47—48.

С. 565. * «...maestro di coloro chi sanno...» — «Учитель тех, которые знают» (*ит.*). Слова Данте об Аристотеле. См.: Д а н т е. Божественная комедия. Ад. IV, ст. 131.

* «стена ∞ что-то мистическое». — [Д. 5, 103—104].

* (II, 99). — «Божественный закон ни в коей мере не принуждает человеческую волю <...> Установлено, что свобода есть абсолютное отсутствие принуждения даже со стороны божественного закона» (*фр.*). — Р. 284. Жильсон иллюстрирует это утверждение словами св. *Ириния Лионского* (ок.130—ок.200): «...Бог изначально сотворил его (человека. — *Комм.*) свободным, имеющим свою волю, так же как и душу, добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога. Ибо у Бога нет насилия, благая же воля всегда присуща Ему. И потому Он всем дает благой совет, но положил в человеке свободу выбора (potestatem electionis)...» (I r e n a e u s. Adv. Haereses. IV, 37, 1 [PG. 7, col. 1099]). Ср. рус. пер.: Св. Ириния Лионского пять книг Против ересей, с. 555. Выражение «potestas electionis» может служить латинским переводом аристотелевской προαίρεσις. У св. Августина появляется выражение «liberum arbitrium» — «свободное решение», «свободный выбор» (см. De gratia et libero arbitrio. — [PL. 44, col. 881]). Фома Аквинский определяет: «...Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. — Свободный выбор есть не что иное, как воля» (G i l s o n E. Op. cit., p. 293). Именно против этого традиционного для католического богословия учения о свободе выбора человека добра и зла (или о свободе его воли) и направлено сочинение Лютера «De servo arbitrio».

* «...non cadit sub omnipotentia Dei. — Не подпадает под всемогущество Бога (*лат.*).

С. 566. * (те, которые ∞ не подвергаться пыткам). — Рассматривая природу «случайного», Дунс Скот обращается к известной проблеме Аристотеля о «завтрашнем морском сражении» («Об истолковании», гл. 9), т. е. о будущем событии, относительно которого вроде бы одновременно верно и не верно и утверждение и отрицание. Из этого, однако, не следует, что здесь нарушается «самое надежное первоначало» — закон противоречия. Случайное — не то, что происходит как попало, а то, необходимость чего мы не можем доказать. «Вот почему Философ, — пишет Дунс Скот, — приводя доводы против того, что будущие события необходимы, не пытается вывести из этого что-либо более невозможное, чем предположение, т. е. ближе касающуюся нас невозможность при-

нимать решения о будущем. Поэтому те, кто отрицает такие очевидности, заслуживают наказания или чувственного вразумления, как говорит Авиценна (Metaphys. 1): «Отрицающих первоначально следует бить или жечь до тех пор, пока они не признают, что жечь и не жечь или быть битым и не быть битым — не одно и то же». Точно так же, — продолжает Дунс Скот, — те, кто отрицают за чем-нибудь сущим случайность, должны быть подвергнуты пыткам до тех пор, пока не признают, что возможно их и не пытаться» (Duns Scotus. De Metaphysica. 4. — Opera omnia in 24 vol. P., 1891—1895. Vol. X, 625a—626a). Комментарий цитирует по кн.: Duns Scotus philosophical writings. A selection, ed. and transl. by A. Wolter. L., 1962, p. 9.

* *...dii minores...* — Младшие (меньшие) боги (лат.).

* (без кровопролития). — Формула инквизиционного суда в приговоре, осуждающем на сожжение. Так Л. Шестов назвал свою статью о К. Ясперсе: *Sine effusione sanguinis*. О философской честности. По поводу книги «Vernunft und Existenz». — Путь, № 54, август—сентябрь 1937 г.; затем вошла в кн. [УО, 197—289].

С. 567. * «*Дважды два ∞ и теперь боюсь*». — [Д. 5, 118—119].

* «*дважды два ∞ и плюется*». — [Д. 5, 119].

* (Сноска 1). — W e g n e r K. Die Scholastik des Späteren Mittelalter. Bd. 1—4. Wien, 1881—1887. См. также прим. к с. 342.

С. 568. * (II, 85) — В используемом нами издании этой фразы нет.

* (возможному 209 Theat. 176e). — «Среди богов зло не укоренилось, — говорит здесь (176b, а не 176e, как указывает Шестов) Сократ Феодору, — а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство (φυγή) — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (пер. Т. В. Васильевой [II, 2, 270]). Здесь платоновский исток той фразы Плотина — φυγή μόνου πρὸς μόνον — бегство единого к единому, (Еп. VI, 9, 11, 51), — которую любит цитировать Шестов (см. т. 1, с. 378; т. 2, сс. 200, 364).

* (с ним не должно ∞ не разумен). — Источник не установлен.

* *omnis ratio ∞ a Deo dependit* — «всякое основание истины и добра зависит от Бога» (лат.).

С. 568—569. * *Господу Богу ∞ служи*. — Мф. 4, 10. Ответ Иисуса на третье искушение: «...И показывает Ему все царства мира и славу их. И говорит Ему: все это дам Тебе, если, падши, поклонисься мне» (Мф. 4, 8—9).

* «*смерть ∞ победа?*» — Ос. 13, 14. Ср. 1 Кор. 15, 55.

С. 570. * *греческая философия ∞ отчаяние*. — См.: Kierkegaard S. Begriff der Angst [KGW. V].

* (Сноска 1) — 5 мая 1935 г. Шестов впервые прочитал в религиозно-философской Академии в Париже доклад «Киркегаард и Достоевский», составивший затем вводную главу к кн. [КЭФ]. Экзистенциальный пафос осознается Киркегором прежде всего в полемике с тотальным «духом» спекулятивной философии Гегеля. В тридцатые годы, когда Киркегор изучал теологию в Копенгагенском университете, там царила немецкая романтическая философия, и философия Гегеля преимущественно. Научный руководитель Киркегора Г. Мартенсен развивал род рациональной теологии, выработанной им в духе Шлейермахера и Гегеля. В качестве основного принципа философии Мартенсен избрал знаменитый тезис *credo ut intelligam* (верую, чтобы понимать). Смысл философии Мартенсен видел во всеобъемлющем духовном синтезе знания и жизни путем внутреннего соединения веры и мышления (См.: Roh-

de P. Sören Kierkegaard. Hamburg, 1959, S. 18—23). Киркегор противопоставляет этому спекулятивному синтетизму экзистенциальную абсолютность «частного человека», «интимная частность» которого оказывается единственным измерением бытия, где вообще возможно событие духа. Достоевский вряд ли всерьез занимался Гегелем, но в атмосфере русского гегельянства сороковых годов и его критический пафос во многом напоминает пафос Киркегора. В этой связи Шестов не раз приводит знаменитый отрывок из письма В. Г. Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г.: «Если бы мне удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там бы попросил вас дать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II-го и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев» (Белинский и В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. XII, с. 22—23. См. также [Д. 15, 470]). Эти тирады Белинского почти буквально воспроизведены Ф. М. Достоевским в речах Ивана Карамазова («Братья Карамазовы», гл. «Бунт» [Д. 14, 223]). «Когда Белинский, — пишет Шестов, — «возопил», требуя отчета о всех жертвах случайности и истории, ему ответили, что его слова лишены всякого смысла, что так возражать умозрительной философии и Гегелю нельзя. Когда Киркегор противопоставлял Гегелю Иова как мыслителя, его слова пропущали мимо ушей. И когда Достоевский написал о каменной стене, никто не догадался, что тут заключается настоящая критика чистого разума: все взоры были прикованы к умозрительной философии». [КЭФ, 21]. Об истории знакомства Шестова с творчеством Киркегора см. преамбулу комментариев к кн. «Афины и Иерусалим».

* (разум есть ∞ у всех людей). — Источник не установлен.

* (Сноска 2): «Le ton ∞ dans ses œuvres». — «Тон его опровержений в De Unitate intellectus столь горяч, что мы не встретим ничего подобного в других его сочинениях» (фр.). Сигер Брабантский (ум. 1282 г.) — нидерландский схоласт, авероист, с 1266 г. преподавал в Парижском университете. Осужден инквизицией в 1277 г. Защищал независимость философии от догматического богословия.

* (De An. 430a 12). — «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, будучи в своей сущности деятельностью (ἐνεργεία)» (О душе. 430a 12—19 [A. 1, 435—436]).

С. 571. * идеал разума ∞ деятельностью. — См. предыд. прим.

* ...*Bewußtsein überbaut*... — Сознание вообще (нем.). Термин неокантианцев, в частности Натора и Риккерта.

* (Сноска 2). — См. прим. к с. 267.

С. 571—572. * (через одного ∞ в этот мир). — Рим. 5, 12.

С. 572. * (I, 123) — <в котором> «звучит отголосок рассказа из «Бытия»... Повторим еще раз: открыв человеку нечто неуловимое для него естественным образом, откровение прокладывает путь разуму» (фр.). — Р. 124.

* (I, 124) — «самую оптимистическую, из всех мыслимых, интерпретацию мира, в котором зло есть факт... реальность которого нельзя отрицать» (фр.). — Ibid.

* (ib. 117) — «Сотворенные *ex nihilo* (из ничего. — Комм.) вещи существуют, и существуют хорошо, поскольку они суть сотворенные, но в их сущность описана изменчивость именно потому, что они суть *ex nihilo*. Если же настаивают на том, что «зло» — это изменение, которому с неот-

вратимостью подвержена природа, надо понимать, что в таком случае возможность изменения оказывается необходимостью, которую *сам Бог не смог бы устранить* из сотворенного им, потому что сотворенность есть самая глубокая характеристика самой этой возможности» (фр.).— Р. 117. Подчеркнуто Шестовым.

* (ib. 124) — «Нет смысла выяснять, способен ли был Бог создать неизменные творения, ибо это было бы гораздо более невозможно, чем создать квадратный круг. Мы видели, что изменчивость столь же присуща природе случайной твари, сколь неподвижность присуща природе необходимого Бытия» (фр.).— Р. 125. Подчеркнуто Шестовым.

С. 573. * В платоновском «Тимее» ∞ свое создание.— В «Тимее» речь скорее идет о стремлении демиурга максимально приблизить творимый мир к образцу, по которому он творится. См.: Тимей 37с [П. 3 (1), с. 477].

* И у Эпиктета ∞ в сотворенном мире.— См. прим. к с. 548.

С. 574. * (Сноска 1) — См. прим. к с. 644.

С. 575. * Хотя нам еще придется ∞ с Его волей.— «Древние приписывали причину зла материи, которую они признавали несотворенной и независимой от Бога; но где должны мы, выводящие всякое бытие от Бога, искать источник зла? Ответ состоит в том, что его следует искать в идеальной природе творения, поскольку эта природа содержится в вечных истинах, присущих разуму Бога независимо от его воли <...> Именно область вечных истин надо поставить на место материи, когда речь идет об отыскании источника всех вещей. Эта область есть, так сказать, идеальная причина зла, равно как и добра...» (Л е й б н и ц. Теодицея. Ч. I, § 21 [Л. 4, 143—144]). См. ниже, с. 601—602.

* отсутствие добра, *privatio boni*.— Мы находим такое определение у Оригена (De princ. I, 109), бл. Августина (De civ. Dei. XI, 22), Александра из Гэльса (Sum. th. I, 18, 9), Альберта Великого (Sum. th. I, 27, 1), Фомы Аквинского (Sent. 32).

С. 576. * *un univers ∞ être niée*...— «Мир, где зло есть факт, реальность которого нельзя отрицать» (фр.). См. прим. к с. 572.

* метафизика познания ∞ нельзя отрицать.— «Когда Гитлер поставил на колени Австрию,— рассказывает Б. Фондан,— крайне удрученный этим Шестов сказал мне: «Это факт. Я вынужден признать его. Но никто никогда не сможет убедить меня в том, что этот факт заслуживает предиката истины» [BF, 29].

* ...*Est. Nic. 1098b 2*...— Ср. пер. Н. В. Брагинской: «...что [дано] (to hoti) — это первое и начало» [А. 4, с. 65].

С. 577. * Не потому Бог ∞ сотворено Богом.— См. прим. к с. 126.

* *Seeberg* ∞ произволом.— См. с. 535. Аналогичные недоумения других протестантских theologов: Гарнака, Лоофса, Вернера — Шестов приводит в кн. [SF, 96—97].

* как *выражались* пелагианцы.— См. прим. к с. 45.

С. 578. * (есть ли заслуга в вере?) — См. с. 108.

* (там солнце ∞ только добрых).— Источник не установлен.

С. 579. * «*la parfaite sérénité du monde grec*» — «совершенная безмятежность греческого мира» (фр.).— Р. 111.

С. 580. * в книге Жильсона ∞ глава.— Ch. XIV: L'amour et son objet.

* (если так называемые ∞ нашего употребления).— Источник не установлен.

С. 581. * (Рим. 1, 20).— «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы...»

С. 582. * (я есмь Бог и неизменен).— Мал. 3, 6.

С. 583. * «*dans un univers ∞ être niée*...» — См. прим. к с. 576.

* Он с еще большим правом ∞ дерзновения. — К утверждению такого рода Ницше был по меньшей мере очень близок. Критика понятия «истина», развитая в набросках к сочинению «Воля к власти», идет именно в этом направлении. Ср.: «Критерий истины лежит в повышении чувства могущества»; «„истина“... не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать» (Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1903, т. 9, сс. 250, 259).

* (Сноска 1)... *L'habitude de raisonner sa foi*... — Привычку обсуждать свою веру (фр.).

С. 584. * Для разума ∞ (абсолютная мощь). — См. прим. к с. 122.

* Даже Франциску Ассизскому ∞ свирепого волка. — См.: Цветочки святого Франциска Ассизского, 21. «Как св. Франциск обратил к Богу свирепейшего губбийского волка». — Цветочки св. Франциска Ассизского. М., 1990, с. 67 (репринт).

С. 585. * (естественный свет ∞ свету несотворенному). — Определение Фомы Аквинского (Sum. th. I, 84, 50). Странно, что Шестов не заканчивает предложения: «...in quo continentur rationes aeternae (в котором содержатся вечные истины)».

С. 588. * ...я не повинуюсь ∞ необходимо. — Источник не установлен.

* *L'atour* ∞ *chrétienne*. — «Любовь и ее предмет», «Свобода выбора и христианская свобода», «Закон и христианская моральность» (фр.).

С. 589. * *l'atour humaine... a pour lui-même*. — «Человеческая любовь... есть только ограниченное причастие к любви, которую Бог питает к самому себе» (фр.).

* (*ibid.* 71) — «Божье милосердие есть лишь великодушие существа, преизбыточествующая полнота которого любит себя в самой себе и в возможных причастованиях» (фр.).

С. 590. * писал много ереси ∞ Аристотеля. — Luther M. [LGW. 8, 128]. — Denifle H. Luther und Luthertum. Bd. 1, S. 501.

С. 591. * (мрак веры ∞ не светит). — См. с. 453.

* (тому, кто делает ∞ благодати). — См. прим. к с. 108. Ср. слова Лютера: «Над человеком, знающим о своей беде и взывающим к Богу, Бог не может не смилостивиться и не прийти к нему на помощь» (Лютер М. О рабстве воли. — Эразм Роттердамский. Цит. изд., с. 389).

* (Так как человека ∞ не может жить). — См. прим. к с. 451.

* Это исходный пункт ∞ нам грехами. — В экзистенциальной философии речь идет о самой истине и ее понимании. Противопоставляя бесстрастному интеллектуализму умозрительной философии бесконечно страстную личную заинтересованность веры, Киркегор утверждает такую субъективность в качестве условия возможности откровения самой истины. «Коль скоро отбрасывают субъективность, а из субъективности — страсть, а из страсти — бесконечную заинтересованность, уже не существует решения какой бы то ни было проблемы вообще. Всякое решение, всякое существенное решение, коренится в субъективности» [KGW, VI, 126]. Экзистенциальная критика умозрительного онтологизма — не бунт «несчастливого сознания», она имеет столь же онтологический смысл. Дело идет об уяснении бытийности человека именно в его интимной собственноименной субъективности, где он «болен» Богом, а Бог «болен» им. «Вопли Иова, — замечает Л. Шестов, — не являются, как нас всех приучили думать, только воплями, т. е. бесцельными, бессмысленными, ни для кого не нужными и для всех докучными криками. Для Киркегарда в этих воплях открывается новое измерение мышления... Это основной мотив экзистенциальной философии» [УО, 245].

С. 592. * (Сноска 1): *quid Saraceni* ∞ *et coitum*. — «...что сарадины, грязные свиньи, ученики Магомета, опираясь на свои писания, причис-

лят к прекрасному то, что подходит свиньям, то есть обжорство и совокупление» (лат.).

* *«assoupissement ∞ surnaturelles»*... — «сверхъестественное наваждение и отупение» (фр.). См. прим. к с. 507 т. 1 и к с. 21 т. 2.

* (Ничто не противится ∞ счастью). — Источник не установлен.

* (орудия ∞ его царство). — Источник не установлен.

С. 593. * (II, 221) — Приведем контекст этого высказывания. Жильсон пишет: «Ни евреи, ни греки, ни римляне, которым проповедовалось Евангелие, не считали, что эта проповедь означает отрицание природы, пусть и падшей, или свободной воли человека. В первые века церкви быть христианином означало, как раз наоборот, принципиально держаться на расстоянии как от Мани, отрицавшего глубинную доброкачественность природы, так и от Пелагия, отрицавшего необходимость благодати, чтобы восстановить доброкачественность поруганной природы... Нужно было дойти до Лютера, чтобы встретить такое сочинение, как «О рабстве воли». Только с реформацией впервые появилась идея о благодати, спасающей человека, не меняя его, идея праведности, искупающей испорченную природу, не восстанавливая ее» (фр.). — Р. 398.

С. 594. * *«dans un univers ∞ être niée»*... — «в мире, где зло есть факт, реальность которого нельзя отрицать» (фр.).

* *«Deus omnipotens ∞ omnia»*... — «Всемогущий Бог, создавший все из ничто» (лат.). См. с. 461.

С. 595. * *«...quo nullus ∞ in mundo fuerit»*. — ...больше которого никто никогда в мире не был (лат.). См. сс. 468, 594.

* *«...Sans le changer, sans le restaurer»*. — Не меняя его, не восстанавливая его (фр.).

С. 596. * В этом смысле ∞ не было. — См. прим. к с. 515.

* (всякое основание ∞ всемогущества). — Источник не установлен.

С. 597. * *«Je ne puis...» ∞ etc.* — См. прим. к с. 281 т. 2.

* (для меня ∞ принципам). — См. прим. к с. 36.

* *«Je me sui ∞ le sont aussi»*. — «Я уже почти решил сжечь все мои бумаги, — писал он Мерсенну. — Признаюсь, что, если движение земли ложно, ложны и все основания моей философии» (фр.). Письмо Р. Декарта М. Мерсенну от конца ноября 1633 г. См.: Декарт Р. Соч. в двух томах. М., 1989, т. 1, с. 596.

* *«...semel jussit...»* — Однажды повелел (лат.). С е н е к а: «Бог однажды повелел, а затем только повинуется». Источник не установлен.

С. 598. * *Самые жестокие ∞ в области этического*. — См. [Г. 1, 338—339; Г. Л.1, 200; Г. ФР. 1, 385]. Кантовский дуализм естественной необходимости и ноуменальной свободы, дуализм, в котором коренится самозаконное этическое должностное, — для Гегеля есть позиция абстрактной моральности. Шеллинг и Гегель кладут в основу единство теоретической и практической идеи, коренящееся в онтологическом тождестве мысли и воли, необходимости и свободы. В этом отношении позиция Декарта и Канта противостоит позиции Спинозы и Гегеля.

С. 599. * *«Je ne méprise presque rien»*... — «Я почти ничего не презираю» (фр.). Источник не установлен.

* *«...presque ∞ всемогущества Божия»*. — «Лично я, — писал Лейбниц, — не могу думать, чтобы г-н Декарт мог со всей строгостью придерживаться этого учения... Очевидно, это было одним из его двусмысленных учений, одной из его философских хитростей; этим он подготовил для себя некоторый выход, подобный тому, какой он нашел, когда отвергал движение Земли, хотя лично был самым строгим последователем Коперника... Г-н Декарт, кажется, недостаточно ясно выражался о свободе и имел о ней весьма оригинальное понятие, потому что он расширил ее до того, что желал, чтобы утверждения необходимых истин были сво-

бодны в Боге. Все его учение направлено только к сохранению понятия об этой свободе» (Лейбниц Г. Теодицея. Ч. II, § 186 [Л. 4, 262]). См. прим. к сс. 310, 600—601.

С. 600. * *car quelle* ∞ *Discours* (§ 37). — «...Ибо какое средство оставалось бы тогда для различения истинного Бога и ложного бога Зороастра, если бы все зависело от каприза произвольной силы, не имеющей ни правила, ни какой-то позиции в отношении того, что совершается?» (фр.). — [Л. 4, 99].

* *C'est par la raison* ∞ (*Livre IV, chap. XVII*). — «Наша вера должна основываться на разуме, в противном случае, почему стали бы мы предпочитать Библию Корану или древним книгам браминов?» (фр.). Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разуме. Кн. IV, гл. 17 [Л. 2, 510].

* *«La révélation* ∞ *à Dieu*. — «...Откровение не может идти вразрез с ясной очевидностью разума, так как если даже откровение непосредственно и первоначально, то надо знать с очевидностью, что мы не заблуждаемся, приписывая его Богу, <и что мы понимаем смысл его>» (фр.). — [Л. 2, 513].

* *«C'est pourquoy* ∞ *de metaphysique*. — «Поэтому-то мне кажется очень странным и то мнение некоторых других философов, которые говорят, что вечные истины метафизики и геометрии, а следовательно, и законы благодати, справедливости и совершенства суть лишь действия воли Божией, тогда как мне кажется, что они суть следствия его разумения (entendement), которое несколько не зависит от его воли, точно так же, как и его сущность» (фр.). Лейбниц Г. Рассуждение о метафизике, § 2 [Л. 1, 126]. «Рассуждение о метафизике» (1685) — первый систематический очерк философии Лейбница, который он развивал затем и в «Теодицее», и в «Новых опытах», и в «Монадологии» (1714).

* *...est la cause* ∞ *des essences*. — свободная причина истин и сущностей (фр.).

* *«que le temps* ∞ *paradoxes*. — «что время разрешит этот замечательный парадокс» (фр.).

С. 600—601. * *«Est-il possible* ∞ *que voila!* — «Можно ли думать, что удовольствие, обретаемое в сомнении, может иметь такую силу над умным человеком, чтобы оно вызывало у него желание и надежду достигнуть уверенности в том, что два противоречивых положения не могут сосуществовать только потому, что Бог воспретил это, и что тот же Бог мог даровать им возможность всегда сохранять совместное существование? Вот уж поистине парадокс!» (фр.). — Лейбниц Г. Теодицея. Ч. I, § 185 [Л. 4, 261—262].

С. 601. * *С непристойным* ∞ *ни допустить*. — См. прим. к с. 319.

* *«Les anciens* ∞ *de sa volonté* — См. прим. к с. 575.

С. 602. * (I, 259. — Откуда зло? ∞ И почему?)... — Августин. Исповедь. VII, 5, 7. Ср. пер. М. Е. Сергеевко: «Откуда же зло? Не злой ли была та материя, из которой Он творил? Он придал ей форму и упорядочил ее, но оставил в ней что-то, что не превратил в доброе? Почему это?» (См. цит. изд., с. 172).

* *«Mais comment* ∞ *l'a trouvée?* — «Каким образом Августин простил Богу-творцу создание злой материи или хотя бы допущение злой материи, если он нашел ее таковой?» (фр.). — Р. 114.

С. 603. * *«Les vérités* ∞ (*Theod, II, § 121*). — «Вечные истины — предмет мудрости — более нерушимы, чем Стикс. Сии законы, сей судия не принуждают: они более сильны, потому что убеждают» (фр.). Ср.: [Л. 4, 208].

С. 606. * *urbi et orbi* ∞ *rationi*. — городу и миру: если хочешь все подчинить себе, подчини себя разуму (лат.). См. прим. к с. 80.

С. 607. * (*Эпиграф 1*) — Филеб. 16с.

* (*Эпиграф 2*) — См. прим. к с. 390 т. 2.

С. 609. * *Ignava ratio.* — Ленивый разум (*лат.*).

* *И на Сократа ∞ сердились.* — Ср. реплику Калликла: «Вечно ты твердишь одно и то же, Сократ!» (Горгий. 490е). В том же диалоге Сократ заранее предупредил подобный упрек: «Сын Клиния (Алкивиад.— *Комм.*) сегодня говорит одно, завтра другое, а философия всегда одно и то же...» (там же, 482а [П. 1, 317, 306]). См. также: К с е н о ф о н т. Воспоминания о Сократе. IV, 4, 6. — К с е н о ф о н т А ф и н с к и й. Сократические сочинения. М., 1935, с. 157.

* *...всеединство — высшая идея и т. д.* — «Всеединство» — ведущая идея философии В. С. Соловьева и всей соловьевской традиции. В той или иной форме это понятие входит в число базисных проблем классической философии вообще. См.: Х о р у ж и й С. С. «Всеединство». — Философский энциклопедический словарь. М., 1989, с. 102—103.

С. 610. * *...alentine egregorsis...* — с этого места Шестов дает греческие выражения в латинской транскрипции.

С. 611. * *Поэтому во всех ∞ необходимость.* — Намек на слова Шигалева, персонажа романа Ф. М. Достоевского «Бесы»: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» [Д. 10, 311].

С. 612 * (*Сноска 1*) — О в и д и й. Метаморфозы. VII, 20—21. Ср. [Л. 4, 235]; [С. 1, 536].

С. 617.* *...deus malignus...* — злокозненный бог (*лат.*). См. прим. к с. 207.

С. 617—618.* *И Юм совершенно прав ∞ из сомнений выпутаться.* — «Картезианский скептицизм был бы совершенно неизлечим, если бы он был вообще доступен человеку, что, очевидно, невозможно, и никакие рассуждения не могли бы в таком случае привести нас к уверенности и убежденности в чем бы то ни было» (Юм Д. Исследования о человеческом познании. Гл. XII. — Юм Д. Соч. в двух томах. М., 1965, т. 2, с. 153).

С. 618.* *сучок в собственном глазу ∞ рассказывается...* — Мф. 7, 3; Лк. 6, 41.

С. 621. * «Блаженные ∞ ближе к Богу». — См. прим. к с. 607.

* *...adaequatio rei et intellectus...* — См. прим. к с. 560.

С. 622. * (*Сноска 1*) — См. прим. к с. 565.

С. 624. * *...filioque...* — и от сына (*лат.*). Выражение, с VI в. включавшееся латинской церковью в восьмой член Символа веры и относящееся к «исхождению» Святого Духа. В Символе сказано «от Отца исходящего», участие же в исхождении второй ипостаси, Сына, точнее не определено. Наметившееся с самого начала (каппадокийцы, с одной стороны, св. Августин — с другой) различие между Византией и Римом в толковании участия Сына в исхождении Св. Духа стало в конце концов одним из догматических оснований раскола. Восточная церковь говорит об исхождении Св. Духа только от Отца *через* Сына (δὲς τοῦ Υἱοῦ). См.: П о с н о в М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964, сс. 539, 542, 551, 553—555. Бу л г а к о в С. Н. Утешитель. О богочеловечестве. Ч. II. Париж, 1936, с. 93—185.

С. 625. * *Немецкий же идеализм ∞ Экхардом питавшийся.* — Труды Мейстера Экхардта Гегель изучал и конспектировал еще в 90-х годах. Новый интерес к Экхардту был, видимо, пробужден беседами с Ф. фон Баадером зимой 1823—1824 гг. См. [Г. ФР. 2, 516—517, прим. 24]. Однажды Гегель прямо цитирует отрывок из проповедей Экхардта [Г. ФР. 1, 377]. Связь немецкой мистики, родоначальником которой был Мейстер Экхардт, со спекулятивной философией Шеллинга и Гегеля коренится в спекулятивно-мистической идее «божества», безличного

и бескачественного абсолюта, по отношению к которому само различие Бога и твари — вторично. «Бог и Божество отличаются друг от друга как небо и земля... Бог становится и преходит (Gott wird und entwirtd)... Бог становится «Богом» там, где все твари высказывают Бога: там возникает Бог» (Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktaten. Hrsg. und übers. von J. Quint. München, 1963, S. 272—273. Pr. 26. См. рус. пер.: Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. Пер. со средне-верхне-немецкого и вступ. статья М. В. Сабашниковой. М., 1912, с. 29).

* И в Писании сказано ∞ в праведность. — Быт. 15, 6; Иак. 2, 23; Рим. 4, 3; Гал. 3, 6.

С. 626. * Когда Платон ∞ (Гегель). — См. прим. к с. 278.

* Разум ∞ Ансельм Кентерберийский. — Источник не установлен. Отметим, что учение св. Ансельма о разуме вполне соответствует традиционной для христианской мысли иерархии способностей постижения, где интеллект располагается между верой и непосредственным видением Бога «Inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo. — Полагаю, что разумение, которым мы постигаем в сей жизни, находится между верой и видением» (De fide Trin. [PL. 158, col. 61]. Цит. по: Gilson E. Op. cit., p. 31). См. прим. к с. 538.

С. 627. * В житии ∞ от учителей. — Преп. Авраамий Смоленский, первый игумен и архимандрит Смоленского Богородицкого монастыря, втор. пол. XII в. (Пролог и Четьи Минеи, авг. 21).

* И о Сергии Радонежском ∞ «томим был». — Преп. Сергий, игумен Радонежский, основатель Троицкой Сергиевой лавры (1315—1392). См.: Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, сост. архимандр. Никоном. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904 (репринт: 1989), с. 14.

* (Сноска 1). — См. прим. к с. 476.

С. 628. * Гейне рассказывает ∞ der Kredit. — Источник не установлен.

* ...privilegium odiosum... — тягостное (невыгодное) преимущество (лат.). Особое правовое положение, связанное с ущербом для его обладателя.

С. 629. * Еще Аристотель ∞ невоспитанностью. — «Невоспитанность», «необразованность», «невежество» — ἡ ἀπαιδευσία — сказывается, по Аристотелю, напр., в требовании доказательства всего, в том числе и начал доказательства, по определению недоказуемых. См.: Аристотель. Мет. IV, 3 1006a 6. [A.1, 126].

* Аристотелевское ∞ в возможности. — См.: Мет. IX, 7—9. См. также: Bonitz H. Index Aristotelicus, SS. 207, 785.

С. 630. * ...Приводит такой пример ∞ нашел клад. — См.: [A.1, 178]; Бозций. Указ. изд., с. 274.

С. 634. * ...что всегда остается ∞ не меняется... — Начало всяческого движения само должно быть неподвижным, источник жизни мира сам должен быть лишен признаков жизни, то, силою чего все есть, само не причастно ничему, — разные стороны одного фундаментального затруднения, присущего античной онтологии и метафизике вообще. Платон отметил эту трудность, рассматривая онтологию элеатов и «друзей идей»: «Дадим ли мы себя легко убедить в том, — говорит в диалоге «Софист» чужеземец Теэтету, — что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но, возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» «Мы допустили бы, чужеземец, — отвечает Теэтет, — поистине страшное утверждение» (Софист 249a [П.2, 361]).

С. 636. * Herrschaft... Herrlichkeiten. — Господство... великолепия (величия) (нем.).

С. 637. * (*Сноска 1*) — Термин, относящийся к «отрицательному бо-гопостыжению» (бл. Августин, св. Дионисий Ареопагит, св. Бонавентура), и упоминавшееся название труда Николая Кузанского: «Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia. — Я пришел к тому, чтобы охватить в ученном незнании непостижимое непостижением» (Н и к о л а й К у з а н с к и й. Об ученном незнании. Кн. III (письмо кард. Юлиану). Ср. пер. в изд. [НК. 1; 184].

С. 640. * *Война* ∞ *Гераклит*. — «Война (Полюмос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными» (пер. А. Лебедева: [ФРГФ, 202]. ДК 22В 53).

С. 641. * «чувствуешь, что люди ∞ совсем замолкнутъ». — Источник не установлен. Ср. статью Л. Шестова «Творчество из ничего»: [Ш. 5, 1—68].

С. 642. * (*Сноска 1*) — См. прим. к с. 125.

С. 644. * (*Spinoza, Etb.; IV, LII*). — «Самодовольство может возникнуть вследствие разума, и только то самодовольство, которое возникает вследствие разума, есть самое высшее, какое только может быть» [С. 1, 563]. См. прим. к сс. 324, 365.

С. 646. * *Паскаль* ∞ *и не признаваемая*. — Источник не установлен.

С. 647. * *...толпе присуще неверие*. — П л а т о н. Федон. 69е.

С. 650. * *То же чувство* ∞ *Маркиона*. — *Маркион* (II в.) принадлежал к христианской общине в Риме, представитель гностицизма восточного толка, радикальный дуалист, по учению которого чуждый земле и людям Бог из чистой жалости выкупил людей ценою Христовой крови у мира, с которым он не имеет ничего общего (см. прим. к с. 522).

* *Апокалипсис* ∞ *не признают этого*. — Относительно четвертого Евангелия, равно как и относительно других писаний Иоанна, считается более или менее установленным следующее. По отбору материала, языку, богословской направленности это Евангелие резко отличается от синоптических. Автором не может быть любимый ученик Христа Иоанн Заведеев, поскольку христология Иоанна предполагает знакомство с эллинистическим богословием, вероятно, и с учением Филона. Иоанном Богословом считают Иоанна пресвитера Эфесского (нач. II в.), упоминаемого Папием, епископа Иераполя (Ев с е в и й П а м ф и л. Церковная история. III. 36, 2; 39, 1—7 [БТ. 24, 115, 117]). В том, что четвертое Евангелие и Апокалипсис принадлежат одному автору, сомневался уже Александрийский епископ III в. Дионисий (Ев с е в и й. Там же. VII. 25 [БТ. 26, 30—33]). В настоящее же время скорее склонны признать одно-го автора для обоих произведений. См.: S c h n e i d e r C. Geistesgeschichte der christlichen Antike. München, 1978 (1954¹), S. 89—102.

С. 653. * *...Соловьев* ∞ *своего мировоззрения*. — В конце 70-х годов В. Соловьева и Ф. Достоевского связывали весьма близкие отношения. В 1878 г. 25-летний философ и почти 60-летний писатель вместе ездили в Оптину Пустынь, обсуждая по дороге замысел серии романов, которую Достоевский предполагал начать «Братьями Карамазовыми» и в основе которой, по словам В. Соловьева, лежала мысль о Церкви как положительном общественном идеале. В том же году, в письме Н. П. Петерсону, Ф. Достоевский свидетельствует полное единодушие с В. Соловьевым в отношении к идеям Н. Федорова [Д. 30 (1), 13—15]. Именно Достоевский испытал на себе влияние спекулятивного синтетизма соловьевской метафизики, что особенно сказалось в знаменитой «Пушкинской речи» писателя (1880) и в «теократических» рассуждениях «Дневника писателя» от января 1881 [Д. 27, 18—19]. Прямой отзвук разговоров о Церкви как положительном общественном идеале находим в гл. «Буди, буди!» «Братьев Карамазовых» (ч. I, кн. 2). Важно, однако, что соловьевская идея воцерковления государства — идея, по его мне-

нию, преимущественно русская, противостоящая западной идее огосударствления Церкви, — излагается здесь Иваном Карамазовым, статью которого на эту тему обсуждают в келье старца Зосимы [Д. 14, 55—63]. См.: Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1—2. М., Путь, 6/г. Т. 1, с. 73—78.

С. 654. * *Последний ∞ не выносил.* — См. главу «Неистовые речи» в т. 2 наст. изд.

* *Идея всеединства.* — См. прим. к с. 609.

С. 655. * *Говорить пред камнями ∞ аминь.* — Источник не установлен.

С. 656. * *(Бог есть скрытый Бог).* — Ср. Ис. 45, 15: «Истинно Ты — Бог сокровенный...» Здесь Шестов ближе всего к уяснению философски значимого смысла своей «борьбы с разумом» (ср.: Померанцев в К. Великий разумоборец. — Русская мысль. Париж, 1969, 27 февраля, № 2727). Речь идет не столько об отвержении разума со всеми его всеобщностями и необходимостями, сколько о его углублении, об открытии «второго измерения мышления». Это измерение открывается в экзистенциальном внимании ко всему, что остается по ту сторону «истины и лжи», «добра и зла», во внимании к тому, что остается за порогом «разумного», «добротного», «вечного», к тем, кого «разум» заключает в психушки, кого «добрые» сажают за решетку в качестве злодеев, кого «знающие» воспитывают, лечат, организуют, дисциплинируют, ведут¹, — во внимании к исключениям из общих правил, к «единичному», «случайному», «возможному», к тем «эмпирическим индивидам», которые, лишившись покровительства общечеловеческих — по утвержденному статусу — законов «истины, добра и красоты», взывают из глубины к сокровенному, не числящемуся в теологических, этических и метафизических трактатах Богу. М. Хайдеггер говорит в этой связи о конце философии, имея в виду конец метафизического оборота мысли с его онто-тео-логическим строением (Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. — Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969, S. 61—80; Heidegger M. Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik. — Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957, S. 51—68). Только претензия на абсолютную ясность способна открыть существенную сокровенность. Ведь экзистенциальное внимание веры — вопреки ее абсурдности и безоглядности — само должно быть зорким, чутким, пронизательным, — т. е. именно измерением мышления.

С. 657. * *Равняйте пути Господу!* — «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис. 40, 3; Мф. 3, 3; Мр. 1, 3; Лк. 3, 4.).

* *Я знаю ∞ что я не знаю.* — Августин А. Исповедь. XI, 14. См.: Указ. изд., с. 292.

С. 659. * *(Сноска 1)* — См. прим. к с. 362.

С. 660. * *Наше мышление ∞ besinnung.* — См. прим. к с. 333.

С. 661. * *(Сноска 1)* — См. прим. к с. 322.

* *(Сноска 2)* — См. прим. к с. 322.

С. 662. * *Царство Божие... берется силой.* — Мф. 11, 12.

С. 663. * *Хотя, по преданию, ∞ нагнал на меня.* — Диоген Лаэртский III, 35: «Сократ, говорят, послушав, как Платон читал «Лисия», воскликнул: «Клянись Гераклом! Сколько же навывдумал на меня этот юнец!» — ибо Платон написал много такого, чего Сократ вовсе не говорил» (Диоген Лаэртский. Указ. изд., с. 169).

¹ Именно таким вниманием вызвано движение «контркультуры» на западе 60—70-х годов, выразившееся в трудах Г. Маркузе, Э. Фромма, Ч. Рейча, М. Фуко, так называемых «новых философов».

ПРИМЕЧАНИЯ К Т. 2

НА ВЕСАХ ИОВА

В 1927 г. при поддержке М. Бубера издательство «Ламберт-Шнейдер» приняло к печати книгу «На весах Иова» в переводе на немецкий Г. Руофа. Книга вышла в свет в Берлине в конце мая 1929 г. Через несколько дней в Париже вышло русское издание книги (изд-во «Современные записки»). Книга составлена из работ, написанных в 1920—1924 гг., и предисловия, законченного в декабре 1924 г. Когда книгу не удалось издать в 1926 г., Шестов присоединил к ней главу «Что такое истина», законченную в июле 1926 г.

Выход книги был отмечен многочисленными рецензиями и статьями. В журнале «Путь» (№ 18, сент. — окт. 1929) свой отзыв — «Древо жизни и древо познания» — опубликовал Н. А. Бердяев. По мнению Бердяева, Шестов в своей безоглядной критике разума и этического добра односторонен и абстрактен, путая совершенно различные планы человеческого бытия. Он преувеличивает значение философии, видя в ней всю мудрость и всю разумность, тогда как и Божий мир, сотворенный, по признанию самого Шестова, «добро зело», сотворен премудростью Божией, которая не есть премудрость Аристотеля или Спинозы. Шестов требует от философии того, к чему она не предназначена, что естественно было бы требовать лишь от пророков, святых и мистиков. Он тем самым косвенно обнаруживает почти позитивистски рационалистическую подоплеку своего «разума». (То же самое подчеркивал и С. Н. Булгаков в своей статье «Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова». — См.: Булгаков С. Н. Соч. В 2 тт. Т. I. М., Наука, 1993, с. 519—538.) Шестов смешивает принцип высшей благодатной свободы с обычным произволом и капризом, типичными как раз для ненавистного Шестову «всемства». Он не принимает во внимание социальных истоков законнического перетолкования и извращения истины. Но самое главное, он не видит, что все, о чем он справедливо радеет, — свобода, абсолютная ценность индивидуального, безусловная значимость страдания, бедности, болезни и смерти, — все это spolна признано христианством и открыто им в самой сущности Бого-человеческого процесса, откровение о котором остается Шестову чуждым. «Тема, которая всю жизнь мучит Л. Шестова, — заканчивает Бердяев, — решается лишь в христианстве. Кроме Бога имманентного, отвлеченного Разума и Добра, Бога философов и Бога трансцендентного, Бога капризного, несправедливого, беспощадного и жестокого, есть еще третий, христианский, аспект Бога — Бога Любви, Бога Жертвы, Бога, истощающего Себя и исходящего кровью, Бога, ставшего человеком. И только этот аспект Бога может быть принят. Теодицея совсем не есть оправдание Бога перед судом человека, Теодицея есть защита Бога от ложного человеческого понимания Бога, против клеветы, возведенной на Бога. Единственная возможная Теодицея есть Голгофа, искупительная Божья жертва, примиряющая Бога и человека. Вот почему между нашей грешной, законнической, посюсторонней жизнью и жизнью потусторонней, райской, Царствием Божиим, лежит жертва, страдание, подвиг, смирение — путь, которым шел сам Бог, Сын Божий, который смирил Себя и принял зрак раба. Это и есть единственное разрешение темы Л. Шестова» (указ. изд., с. 537—538). В сб. «Числа» (кн. 2—3, 1930) опубликовал свою рецензию Г. П. Федотов. Шестов, говорит Г. П. Федотов, всю жизнь, как и положено подлинному мыслителю, ведет единственную борьбу — борьбу с «идеализмом». В этой борьбе идеал «веселой науки» странно сочетается

у него с идеалом аскетическим, с лютеровской верой в беспощадного Бога и с толстовским испытанием смертью. «Исход этой борьбы, кажется, зависит от того, как разрешится один вопрос, который читатель вправе поставить Шестову: за чью, собственно, свободу он ратует — свободу человека или свободу Бога? Если человеческое и божественное «Я» представляются как абсолютный каприз, то нет никаких оснований для Завета между ними. Одно капризное «Я» всего вероятнее уничтожит другое. При чудовищном неравенстве сил может ли быть сомнение в исходе поединка? Бог Шестова, пока что, весьма мало напоминает Бога Израилева: скорее всего Вицлипуцли мексиканского пантеона» (ук. изд., с. 262). Цитируя отрывок, который Федотов называет гимном «анафеме» (см. с. 219 т. 2 наст. изд.), Федотов замечает: «Когда читаешь эти строки, то видишь, что только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешает ему защищать костры. Чутьочку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора» (там же, с. 263). Выступили со своими отзывами Г. Адамович («Последние новости», 28.08. 1930), зять Шестова музыковед Г. Ловицкий, редактор журнала «Нойе Рундшау» Рудольф Кайзер («Neue Rundschau», июль, 1929), швейцарский пастор, профессор теологии Альберт Шеделин (газета «Бунд», 25.08. 1929) и др. [БШ. 2, 32]. В письме А. Лазареву Шестов говорит о статье Бердяева: «Статья для меня очень интересна и, главное, показательна. Б. собрал всю «аргументацию», которую и он сам, и другие обычно направляли против моих писаний. Труднее всего, даже, по-видимому, ему представляется совершенно невозможным, хотя бы на мгновение допустить, что нужно поставить под вопрос убедительность самой его аргументации. Для него «закон противоречия», как для Гегеля и учителя Гегеля Аристотеля, остается неприкосновенным началом... И если признать, что <...> даже Откровение связано законом противоречия, то, конечно, Аристотель, Гегель и с ним Бердяев, неуязвимы. «Если признать...» Но кто, какая сила может принудить нас признать такое?» (20.02.1930) [БШ. 2, 38—39].

Во французском переводе Б. Шлецера книга вышла в изд. Flammarion в 1971 г. Две части этой книги были изданы ранее в виде отдельных книг: «Откровения смерти» (1-е изд. Plon, P., 1923; 2-е — *ibid.*, 1958); «Гефсиманская ночь» (Grasset, P., 1923). Английский перевод К. Ковентри и С. Макартни опубликован в Лондоне в 1932 г. (2-е изд. — Ohaio Univ. Press, N.-Y., 1974). По-испански две части книги были опубликованы издательством Sur в Буэнос-Айресе: «Откровения смерти» в 1938 и «Гефсиманская ночь» в 1953 г. «Гефсиманская ночь» была опубликована также по-итальянски в Милане в 1945 г., а «Откровения смерти» во Флоренции в 1948 г. В 1934 г. в Хилверсуме опубликован голландский перевод одной главы из книги «Власть ключей» и две главы из книги «На весах Иова», объединенные в одну книгу под названием «Crisis der Zekerreden (Pascal — Dostoievsky — Husserl)». Приблизительно в 1924 г. «Откровения смерти» были опубликованы по-китайски [БШ. 2, 352—353].

Примечания к I и II главам наст. изд. книги на «Весах Иова» составлены Э. П а т к о ш — научным сотрудником Будапештского университета, автором диссертации о творчестве Шестова.

С. 5. * *Умная фракциянка ∞ что на небе.* — Популярный фольклорный сюжет. См.: Э з о п. Басня 40 («Звездочет»). — Басни Эзопа. Пер. М. А. Гаспарова. М., 1968, с. 75. В применении к Фалесу см.: П л а т о н. Тезет. 174а; Диоген Лаэртский. I. 1, 34.

С. 6. * Он, как известно ∞ нужно плавать. — [Г. 1, 85], ср. [Г. 4, 41—42].

* Кант ∞ основоположной книге. — См. [К. 3, 74].

С. 8. * ...выражаясь словами Аристотеля. — См. прим. к с. 341 т. 1.

С. 10. * как когда-то ∞ об афинянах. — После сожжения афинянами Сард, столицы лидийского царства, царь Дарий поклялся отомстить им и приказал одному из слуг каждый раз перед обедом трижды повторять ему: «Владыка! Помни об афинянах!» (Геродот. 5, 105).

* Когда один из его корреспондентов ∞ двум прямым... См. прим. к с. 149 т. 1; с. 368—369 т. 2.

С. 11. * точно речь шла бы ∞ борения. — См. прим. к с. 294 т. 1.

* Слова «Бог» ∞ в других философиях. — См. письмо № 76, Альберту Бургу [С. 2, 636—641].

С. 12. * *Deus ex solis* ∞ *coactus agit*. — Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения (*лат.*). — С п и н о з а Б. Этика. Ч. 1, теор. 17 [С. 1, 377].

С. 15—16. * *Non pudet* ∞ *quia impossibile*. — См. прим. к с. 125 т. 1.

С. 16. * ...*novum organum*... — новый инструмент (*лат.*), в смысле «новый метод», «новый подход». Византийские ученые называли «Органом» корпус логических сочинений Аристотеля. Фр. Бэкон назвал свой проект нового метода исследования природы «Новый органон» (1620 г.).

* Так, соблазняющее и ныне ∞ нужно вернуться... — См. прим. к с. 25 т. 1.

* ...*praecursor Christi in naturalibus*... — предшественник Христа в естественном (*лат.*). См. прим. к с. 89 т. 1.

* ...*in supernaturalibus*. — в сверхъестественном (*лат.*).

С. 17. * *omnia* ∞ *rara sunt*. — «Все прекрасное так же трудно, как и редко» (*лат.*). Заключительные слова «Этики» Спинозы [С. 1, 618].

* Как случилось ∞ в другом месте. — См. ниже главу «Сыновья и папки времени (Исторический жребий Спинозы)».

* ...как некогда Анаксагор для Аристотеля. — А р и с т. Мет. I, 3 984b, 15: «Тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом, как мы знаем, взялся за такое объяснение Анаксагор...» (пер. А. В. Кубицкого); цит. по изд.: А р и с т о т е л ь. Метафизика. М.—Л., 1934, с. 25.

* *opfert mit mir* ∞ *Spinoza* — «благоговейно принесите вместе со мной жертвоприношение тени святого отверженного Спинозы» (*нем.*). См. прим. к с. 429 т. 1.

С. 18—19. * *есть ли в природе ∞ чем вышеупомянутая*. — Юм Д. Исследование о человеческом познании. Гл. 7. — Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 2, с. 67.

С. 19. * *«dass mein Wille ∞ können»* — «...утверждение, будто моя воля движет моей рукой, мне столь же непонятно, как если бы кто-нибудь сказал, что он может удерживать Луну» (*нем.*). — Источник не установлен.

* ...три жалких «постулата». — Ср. постулаты эмпирического мышления вообще: «1. То, что согласно с формальными условиями опыта, если иметь в виду созерцание и понятия, и понятия, возможно.

2. То, что связано с материальными условиями опыта ощущения, действительно.

3. То, связь чего с действительным определена согласно с общим условием опыта, существует необходимо» [К. 3, 280].

С. 20. * ...нельзя безнаказанно ∞ и наукой.— Подобную сентенцию здравого смысла Шестов не раз отмечал в трудах историков и теологов либерально-протестантского толка. См., напр., слова А. Гарнака: «Никто безнаказанно не презирает разум и науку» (На г п а к А. Dogmengeschichte. Bd. 3, S. 869) — [SF, 13].

С. 21. * Она-то создает ∞ у Паскаля.— «Enchètement et assoupissement surnaturelle». — «Сверхъестественное наваждение и оупение» (фр.). [Р, 194]. См. прим. к с. 507 т. 1; с. 322 т. 2.

* «Solange ∞ Dieses Wunder schwindet nur erst...» — «Пока мы в познании стремимся «сообразовать» мысль с ее предметом, иными словами, пока предмет является целью познания и остается, стало быть, для него внешним, сколько бы к нему ни приближались, — до тех пор согласие «субъективного» и «объективного» остается непостижимым чудом. Это чудо исчезает только в том случае...» (нем.). Источник не установлен.

* (взяты в кавычки ∞ философу). — Вероятнее всего — Гуссерлю.

С. 22. * «Как может человек препираться с Богом?» — «Как оправдывается человек перед Богом?» (Иов. 9, 2). Ср.: «Ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. 9, 20.)

С. 25. * (Эпиграф) — Пер. Шестова см. ниже. Фрагмент из утраченной трагедии Еврипида «Полиид» (фр. 638, Nauck) Ср. аналогичное изречение из трагедии «Фрикс», тоже утраченной (фр. 833, Nauck). См. с. 97.

* Платон ∞ эти слова. — П л а т о н. Горгий. 493а.

С. 27. * ...в одной мудрой книге ∞ не рождаются. — Т а л м у д. Трактат «Chagiga», гл. 2, тосифта 2.

* ...в той же книге ∞ покрыт глазами. — Место найти не удалось. О дружбе ангела смерти с великими мудрецами см. в трактате «Kethuboth». Образом многоочитого ангела смерти, равно как и шестовским мотивом «второго зрения», открываемого этим ангелом, воспользовался И. А. Бунин в соч. «Освобождение Толстого», гл. 16. См.: Бу н и н И. А. Собр. соч. в шести томах. М., 1988, т. 6, с. 115.

С. 29. * «Не навсегда же я здесь». — [Д. 4, 130].

* «Какими надеждами ∞ судорожное нетерпение». — [Д. 4, 220].

С. 31. * закон противоречия ∞ как учил Аристотель. — А р и с т о т е л ь. Мет. IV, 3 1005b 20. См. прим. к с. 96 т. 1.

С. 32. * «esse, Deus ∞ teat vitat» — «Вот, Господи, я тебе посвящаю бесчестие и хулу всей моей жизни» (лат.). См. прим. к с. 56 т. 1. См. также ниже, сс. 32, 120.

* Правда ∞ примечании. — «Такие лица, как сочинитель таких записок, не только могут, но даже должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых вообще складывалось наше общество...» [Д. 5, 99]. См. прим. к с. 77 т. 2.

С. 33. * «Да-с, человек ∞ дайте дух перевести!» — [Д. 5, 100—101]. В цитате Шестова пропущены слова: «умный» перед «человек», «ведь это самая глубокая старость» после «вся жизнь» и «всем этим почтенным старцам» после «в глаза скажу».

С. 34. * Но позволяте напомнить ∞ тот действует. — Подобно тому, говорит Плотин, как душа природы, как бы ослабева в умной сосредоточенности, рассеивается и творит видимый мир, «так и люди, ослабева в созерцании, творят дела, тень созерцания и суждения (λόγος). Поскольку из-за слабости души им уже не довольно созерцания и они не могут в достаточной степени схватывать созерцаемое и преисполняться им, видеть же его домогаются, они переходят к действиям, чтобы видеть на деле то, что не способны узреть умом. Итак, они создают нечто, потому что хотят и сами увидеть его, созерцать и воспринимать чувствами, и чтобы другие видели, т. е. чтобы их замысел был сколь можно более делом» (Епп. III. 8, 4, 31—39).

* *Ведь и Платон ∞ пещеры.* — См.: П л а т о н. Госуд. 514а сл.

С. 35. * *«многие» ∞ у Достоевского.* — «Многие», «большинство», «толпа» (οἱ πολλοί) у Платона см., напр.: Федон. 69е; 77b; 80d; Федр. 237с; Протагор. 352b. «Всемство» у Достоевского: «Записки из подполья». Ч. 2, гл. 10 [Д. 5, 178]. См. прим. к с. 43 т. 1.

* *Антисфен ∞ удовольствия.* — См. прим. к с. 44 т. 1.

* *Диоген ∞ законченности.* — См. прим. к с. 44 т. 1.

С. 36. * *одиночество ∞ языком Толстого.* — Ср.: «...одиночества, полнее которого не могло быть нигде: ни на дне моря, ни на земле» (Т о л с т о й Л. Н. Смерть Ивана Ильича. Гл. 10 [Т. 26, 108]).

С. 37. * *«quanto se magis ∞ Dominum suum»* — «...чем больше отделяется и уединяется душа, тем более способной становится она искать и постичь Творца и Господа своего» (S. Ignatii de Loyola. Exeritium Spirituum. Roma, 1548.—Herder, 1910). Шестов пользовался также французским переводом: Loyola. Exercices spirituels. Trad. par le P. Jennesseaux. P., 1913. См. прим. к с. 64 т. 1.

* *Еще Аристотель ∞ дикий зверь.* — А р и с т. Полит. I, 12 1253а 27—29: «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствуя потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [А. 4, 379].

С. 37—38. * *«На деле мне надо ∞ лентий».* — [Д. 5, 174].

С. 38. * *«я самый гадкий ∞ червяков».* — Там же.

* *Бернард Клервоский ∞ греховности.* — См. прим. к сс. 476 и 73 т. 1.

* *Почему понадобилось ∞ Евангелия?* — См. прим. к с. 119 т. 1.

С. 39. * *«Я один — а они все».* — [Д. 5, 125]. У Достоевского: «Я-то один, а они-то все».

* *Древние говорили ∞ опора, почва.* — П л а т о н (Пир. 195d) цитирует следующие строки из «Илиады»:

...Нежны стопы у нее: не касается ими
Праха земного; она по главам человеческим ходит...»

И л и а д а. XIX, 92—93.

* *...lasciate ogni speranza.* —...оставьте всякую надежду (*ит.*). Д а н т е. Божественная комедия. Ад, III, 9.

С. 40. * *«Пред стеной ∞ очень красиво».* — [Д. 5, 103—104]. Пропуски после слов «стеной», «для нас», «считаю».

С. 41. * *«О, скажите, ∞ прахом пошло».* — [Д. 5, 110]. После слов «Что такое выгода?» пропуск одной фразы.

С. 43. * *Deus impossibilia non jubet.* — Бог не требует невозможного (*лат.*). — А в г у с т и н. См. прим. к сс. 51 и 173 т. 1.

* *«У меня, господи, ∞ против всего».* — [Д. 5, 111]. Вместо «господа» — «например», вместо «нужно» — «надо ему».

С. 44. * *Иначе говоря, ∞ выросло.* — Высшим принципом нравственности по Канту является *автономия воли*. «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон...» [К. 4 (1), 283]. Необходимость совершения поступка из *уважения* к такому — свободно данному самому себе — закону и определяется Кантом как *долг* [К. 4 (1), 236]. Закон, стало быть, в понимании Канта, имеет единственное «содержание»: охранять, утверждать и воспроизводить ноуменальную автономию воли или свободу личности как автора (субъекта) своего личностного бытия. «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо, есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы» [К. 4 (1), 414]. «Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от меха-

низма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам...» (там же). (Прим. А. Ахутина).

* *«Поступай так ∞ законом»*. — «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (Кант И. Основы метафизики нравственности. — 1785. [К. 4 (1), 261; ср. с. 279]).

С. 46. * *«...Клод Бернар»*. — Бернар Клод (1813—1878), французский физиолог, один из основоположников научного метода в биологии. Ориентируясь на взгляды К. Бернара, Эмиль Золя создал теорию натуралистической школы в литературе.

* *«И что ∞ вытеснивший Бога»*. — См.: «Братья Карамазовы». Ч. 4, кн. II, гл. 4. «Гимн и секрет» [Д. 15, 26—36].

* *«Бог весть откуда ∞ восхищают небо»*. — См. прим. к с. 554 т. 1.

С. 47—48. * *«Продолжаю о людях с крепкими нервами ∞ тем больше болят»*. — [Д. 5, 105—106]. Пропуски после слов «Продолжаю», «тебе подобных», «почему-нибудь эти», «из этих», «тут подмен», «эти неизвестно». Вместо слова «возражать» — «восставать», вместо «следовательно» — «следственно». Слово «выходит» выделено запятыми. Вместо «никогда и» у Достоевского «и никогда».

С. 48. * *«За полторы тысячи лет ∞ чистое ничто»*. — Епп. VI 9, 3—4. См. наст. изд., т. 1, с. 531 и соотв. прим.; см. ниже, с. 393.

С. 49. * *«Да разве ∞ уважать себя»*. — У Д.: «Разве сознающий человек может сколько-нибудь себя уважать?» [Д. 5, 107].

С. 50. * *«Треувеличечно умеренным»*. — Источник не установлен.

* *«И точно, Аристотель ∞ посредственности»*. — По Аристотелю, добродетель есть некое «обладание серединой»: «Избыток и недостаток присущи порочности (kakia), а обладание серединой — добродетели» (Аристот. Эт. Ник. II, 5 1106b 32—34 [А. 4, 86]). Уже ранний Шестов оспаривает эту позицию. В предисловии к кн. «Начала и концы» (1908 г.) он пишет: «Скажу только еще два слова по поводу заглавия сборника. «Начала и концы», иными словами, все, только не середина. Середина не нужна не потому, что она сама по себе ни на что не годится. В мире вообще всякая вещь на что-нибудь да годится. Но середина обманывает, ибо у нее есть собственные начала и собственные концы, и она кажется похжей на все... Середина не есть все, не есть даже большая часть всего... Мы будем идти к началам, будем идти к концам — хотя почти наверное знаем, что не дойдем ни до начала, ни до конца» [Ш. 5, X—XI].

* *«законченность есть признак совершенства»*. — Ср.: Аристотель. Мет. V, 16 1021b 12; Эт. Ник. I, 5 1097a 28. Важно помнить, что по-гречески слова «законченный» и «совершенный» передаются одним словом — τέλειος от τέλος — «конец», «исход» [А. 4, 696, прим. 34].

* *«...complexio oppositorum...»* — соединение противоположностей (лат.). См. с. 433 т. 1 и прим. к с. 182 т. 1.

* *«Пушкин ∞ Россия!»* — Гоголь приводит эти слова Пушкина в следующей форме: «Боже, как грустна наша Россия!» (Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. XVIII. — Гоголь Н. В. Собр. соч. в восьми томах. М., 1984, т. 7, с. 261).

* *«изображения Гоголя ∞ вопросами»*. — У Д.: «Эти изображения, так сказать, почти дают ум глубочайшими непосильными вопросами» (Дневник писателя за 1876 г. Статья «Культурные типики. Повредившиеся люди» [Д. 22, 106]).

* *«Скучно ∞ господа!»* — Заключительные слова повести Гоголя «Как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем».

С. 51. * *Но весь смысл ∞ требуют ответов.* — Ср. наст. изд. т. 1, с. 657—658 и 612—613.

* *...отцу Матвею. — Отец Матвей* — духовник Гоголя, ржевский протоиерей М. Константиновский.

* *Гоголь ∞ бл. Августин.* — «indoctus» — «невежда», «неуч» (лат.). Слово из цитированной выше (с. 46) фразы бл. Августина. Надо заметить, что в этом месте «Исповеди» собственно о плотниках и рыбаках не говорится.

* *Мне уже приходилось ∞ у Плотина.* — См. прим. к с. 117 т. 1.

С. 52. * *«человеческим, слишком человеческим».* — Намек на название книги Ф. Ницше («Menschliches Allzumenschliches». — 1878 г.).

С. 54. * *«Дважды два ∞ премилая вещица».* — [Д. 5, 118—119]. Вместо дуеточия — начало новой фразы. Пропуски после слов «всегда» и «четыре». Последние слова у Д. «и дважды два пять премилая иногда вещица».

С. 55. * *«почему вы так твердо ∞ не откажется».* — [Д. 5, 119]. Вместо «убеждены» у Д. «уверены». Пропуски после слов «благоденствие», «если вы только». Вместо «ведь, быть может» — «может быть», вместо «нечего спрапляться» — «спрапляться нечего».

С. 56. * *«Все можно ∞ поперхнется».* — [Д. 5, 116].

С. 57. * *«каприз ∞ на земле».* — «Причина зла для душ — их дерзновение, их рождение, их первое обособление и желание зависеть от себя» (Епн. V. 1, 1, 3—5). Ср. ниже, с. 395.

* *Немезиды, или Адрастеи...* — Немезида, или Адрастея, — в греческой мифологии богиня справедливости и возмездия, блюстительница нравственного порядка.

С. 59. * *«самого пагубного ∞ элемент».* — [Д. 5, 116]. У Достоевского вместо «тому» — «этому положительному».

С. 60 * *«Вы верите ∞ так в хоромах».* — [Д. 5, 120].

* *Его аргументация ∞ кукиш покажет.* — Шестов не раз подчеркивает подобные жесты шута или юродивого в речевой манере Достоевского. Ср.: ему «вдруг захотелось показать язык своей собственной мудрости» [Ш. 3, 72]; «выставляет язык и показывает кукиш тому, что «все мы» называем „высоким и прекрасным“» [УО, 226, 286]; «При встрече с самоочевидными истинами... высовывает им язык» (наст. изд., т. 1, с. 567).

С. 60—61. * *«Вы опять смеетесь ∞ до сих пор не находится».* — [Д. 5, 120] У Д. вместо «внимания» — «вашим вниманием», вместо «кирпич» — «кирпичик».

С. 61. * *«Итак, да здравствует ∞ К черту подполье!»* — [Д. 5, 121]. У Д. вместо «его вижу» — «вижу его», скобка не после «завидовать», а после «выгоднее», вместо «и сам» — «сам».

* *...стучится куда попало.* — Б. Фондан вспоминает, как пересказал Шестову свою беседу с Габриелем Марселем. «Я был потрясен мыслью Шестова, — говорил Марсель. — Но через некоторое время я заметил, что он стучал не в ту дверь, в которую нужно. А еще позднее — что он даже не ошибся дверью, а там, куда он стучался, и вовсе не было двери». Шестов на это заметил: «Я только и делаю, что говорю, что действительно двери нет, но что тем не менее надо стучать в эту дверь, которой не существует. «Стучите и откроется», — говорит Евангелие. Но оно не говорит: стучите там-то и там-то. Ясно, что если бы нам дана была дверь, если бы мы видели дверь, мы постучались бы в нее: дверь бы открылась или не открылась бы, или даже оттолкнула бы нас — это неважно!.. Но вот — с нас требуют, чтобы мы стучали, а мы даже не знаем куда: вот что мы должны понять. Если бы я избрал борьбу с кем-нибудь или с чем-нибудь, Марсель был бы прав. Но я выбрал борьбу против очевидностей, т. е. против всемогущества невозможностей» [БШ. 2, 138].

* *бьется обо все ∞ стены.* — Этот излюбленный мотив «стены» издавна подслушан Шестовым у русских писателей. Ср.: Достоевский «не хочет, чтобы это будущее оправдывало настоящее...», предпочитает до изнеможения колотиться головой об стену» [Ш. 3, 99]; о Чехове: «...примириться невозможно, не примириться тоже невозможно, остается колотиться головой об стену» [Ш. 5, 54].

* *«Если б я верил ∞ как сапожник».* — [Д. 5, 121]. Пропуск: «ни одному» перед «ни одному-таки».

* *Нужно предать свой дух ∞ неизвестное.* — Ср.: Ис. 29, 16; Рим. 9, 20—21.

С. 62. * *пусть мир ∞ был чай.* — Ср.: «Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [Д. 5, 174].

С. 63. * *Где преступление ∞ чем не идея?* — Ср. интерпретацию Шестовым романа в кн. «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше» [Ш. 2, гл. 6].

* *«Не почувствовал ∞ глубокую ложь».* — [Д. 6, 418]. У Д. «предчувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь».

* *«могло быть ∞ взгляда на жизнь».* — Там же.

С. 63—64. * *«Раскольников вышел ∞ и стад его».* — [Д. 6, 421]. Пропуск одной фразы после слов «пустынную реку».

С. 64. * *«Как это случилось ∞ ее колени».* — Там же.

* *«Все, даже преступление ∞ фактом».* — [Д. 6, 422]. У Д. «внешним, странным», после «как бы» — «даже и».

* *«Я все возвеваю ∞ говорю о себе».* — Источник не установлен.

* *«О чем может ∞ О себе».* — [Д. 5, 101]. У Д. после слова «человек» — «...с наибольшим удовольствием? Ответ:».

С. 65. * *«Я объявляю ∞ души человека».* — [Д. 24, 49].

* *И в пушкинской речи ∞ речи.* — [Д. 26, 129—174].

С. 65—66. * *«сущность религиозного чувства ∞ скользить атеисты».* — [Д. 8, 184]. Пропуски после слов «рассуждения» и «не то». У Д. вместо слова «атеисты» — «атеизмы».

С. 66. * *«Но тут уже ∞ рассказ кончен».* — [Д. 6, 421]. У Д. вместо «невидимой» — «неведомою», вместо «кончен» — «окончен».

* *«точно ножницами ∞ всех людей».* — [Д. 6, 90]. У Д. «как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту».

С. 69. * *(Etb. Pars. I, Appendix)* — «После того как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как то: добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие <...> Истина навеки осталась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерила истины» (лат.). — [С. 1, 399, 397]. У Спинозы фраза после <...> предшествует (с. 397) первой части цитаты (с. 399).

* *«...доколе еще бить нас?»* — Вероятно, имеется в виду Ис. 6, 11.

* *«...где воля ∞ созвездие Пса».* — [С. 1, 379]. См. ниже, с. 260 и прим. к с. 27 т. 1.

С. 70 * *«...non pudet ∞ quia impossibile»* — См. прим. к с. 125 т. 1.

С. 70—71. * *«Истинно ∞ много плода».* — Иоан. 12, 24.

С. 71. * *«в этих книгах ∞ Неужели люди?»* — [Д. 14, 281]. У Д. «под нос-то»; «И кто это...».

С. 72. * *«...après moi le déluge».* — После меня хоть потоп (фр.).

С. 72—73. * «Лицо Христа ∞ появления этого Существа». — [Д. 8, 339]. У Д. слова «крест», «его», «существо», «который» написаны со строчной буквы. Вместо «вспухшими» — «вспухшими и »; вместо «может воскреснуть» — «воскреснет»; вместо «мысль» — «понятие»; вместо «как» — «как же»; вместо «теперь» — «теперь даже»; вместо «хоть и сказать» — «сказать, хоть и»; вместо «ее законов» — «законов ее»; вместо «создавалась» — «создавалась-то». Пропуски перед словами «гораздо» и «которое».

С. 73. * *Св. Иероним ∞ лучше других.* — См. прим. к сс. 72 и 551 т. 1. Цитируемые слова из кн. св. А.-М. Лигуори (St. Alphonse-Marie de Liguori. *La vera sposa di Gesù Cristo.* 1904). См. [SF, 288].

С. 74. * «Какому суду ∞ меня съело?» — [Д. 8, 342]. У Д. вместо «Кому» — «Кому именно»; вместо «кому-нибудь нужно» — «кому-нибудь это надо»; вместо «потребовалось» — «при этом понадобилось».

* *...quo nos ∞ vituperabiles sumus...* — Согласно которому мы достойны похвалы или порицания (*лат.*). Слова Пелагия; см. прим. к с. 45 т. 1.

* «Ну, хорошо ∞ Ну, говорите!» — [Д. 8, 433]. Пропуск после «добродетельнее». У Д. вместо «лучше всего» — «всего лучше».

* «Пройдите мимо ∞ проговорил он». — Там же. У Д. вместо последних слов — «проговорил князь тихим голосом».

С. 74—75. * «а, ха-ха ∞ Красноречивые люди!» — Там же.

С. 75. * «смирение есть сила»... — Ср.: «смирение есть страшная сила» («Идиот» [Д. 8, 329]). «Смирение есть громадная сила» [Д. 8, 343]. «Смирение любовное — страшная сила» («Братья Карамазовы» [Д. 14, 289]).

С. 76. * *В «Бесах» — Грановского и Тургенева.* — Ср. образы либеральных гуманистов Степана Трофимовича Верховенского и Кармазинова [Д. 12, 167—176, 185].

* *...privilegium odiosum...* — ненавистная привилегия (*лат.*).

С. 77. * *Ибо иначе ∞ к «Запискам из подполья»...* — В книге «Достоевский и Нитше» Шестов пишет: «Ему постоянно приходится говорить через своих героев такие вещи, которые и в его сознании, быть может, не отличись бы в столь резкой и определенной форме, если бы они не являлись ему в обманчивом виде суждений и желаний не собственно его я, а несуществующего героя романа. В примечании к «Запискам из подполья» вы это чувствуете особенно сильно. Там Достоевский настаивает на том, что «автор записок, как и сами записки, вымышлены» и что он лишь поставил своей задачей изобразить «одного из представителей доживающего поколения»... Но примечание для него не было лишь пустой формой. Ему самому страшно было думать, что «подполье», которое он так ярко обрисовывал, было не нечто ему совсем чуждое, а свое собственное, родное» [Ш. 3, 20—21].

* «Сон смешного человека» ∞ «Кроткая». — Рассказ «Кроткая» вышел в «Дневнике писателя» за 1876 г., ноябрь [Д. 24, 5—35]; «Сон смешного человека» — за 1877 г., апрель [Д. 25, 104—119].

С. 77—78. * «Что мне теперь ∞ а кругом них — молчание». — [Д. 24, 35]; курсив Л. Шестова. Пропуски после слов «к чему», «обычаи», «всего дороже».

С. 78. * «я смешной человек ∞ как и прежде». — [Д. 25, 104]. У Д. вместо слова «повышением» — «повышение».

С. 78—79. * «Я хоть узнавал ∞ никогда ничего не будет». — [Д. 25, 104—105]. У Д. вместо «хоть узнавал» — «хоть и узнавал»; вместо «что никогда» — «что и никогда».

С. 79. * *такое можно ∞ нельзя думать.* — См. прим. к с. 51 т. 1 и к с. 179 т. 2.

С. 80. * *...exertitia spiritualia...* — духовные упражнения (*лат.*). См. прим. к с. 54 т. 1 и к с. 37 т. 2.

* «законы» ∞ чтобы проявился «грех». — См.: Рим. 7, 7—9; ср.: Рим. 4, 15; 5, 13.

* «...что спасают не дела, а вера. — См.: Рим. 3, 27—28. Ср.: т. 1, с. 527 и прим. к с. 527 т. 1.

* «Дети солнца ∞ такой красоты!» — [Д. 25, 112]. У Д. вместо «видал» — «видывал».

С. 80—81. * «Мне казалось неразрешимым ∞ те понимали их». — [Д. 25, 113]. У Д. вместо «зная так» — «зная столь»; вместо «не знают» — «не имеют». Пропуски после слов «Мне», «неразрешимым», «иные. Они», «науки знали», «понял, но», «убежден».

С. 81. * «Но как же ∞ их всех». — [Д. 25, 115]. У Д. вместо «рассказывал» — «рассказываю»; вместо «пусть мой сон» — «пусть сон мой»; вместо «мое сердце» — «сердце мое»; вместо «могло породить эту» — «в силах было породить ту». Пропуски после слов «Но», «верить, что», «лучше», «Знаете», «Неужели».

* «Они узнали ∞ в добродетель». — [Д. 25, 116].

С. 82. * «Это и есть ∞ Плотина. — Анамнесис — припоминание. См. прим. к с. 21 т. 1. См.: Платон. Менон. 81b—86b; Федон. 72e—76e; Федр. 250e—d. О «пробуждении» у Плотина см. прим. к с. 394 т. 1.

* «О, теперь жизни ∞ всю ее славу!» — [Д. 25, 118]. У Д. вместо «Жизни, жизни» — «жизни и жизни»; вместо «Истине» — «истине», вместо «в те же минуты» — «в ту же минуту».

С. 83. * «Итак, да здравствует подполье! ∞ К черту подполье!» — [Д. 5, 121].

С. 84. * «Все знают ∞ Адольфа Гарнака. — См. прим. к сс. 72, 91 т. 1.

С. 85. * «...*experientia* ∞ *promissae evenire*. — «...опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых...» (лат.). — [С. 1, 396].

С. 87—88. * «Он (Алеша) ∞ соприкасаясь мирам иным». — [Д. 14, 328]. У Д. вместо «падая» — «рыдая». Пропуски после слов «вдруг», «в клумбах», «во веки веков». Слова «не стыдился иступления сего» и «соприкасаясь мирам иным» у Д. стоят в кавычках.

С. 89. * «И куда печальным ∞ всюду зреть... — Ф. Ш и л л е р. «Элевзинский праздник» (1798). См. [Д. 15, 542].

* «Друг мой ∞ униженном человеке». — [Д. 14, 99]. У Д. вместо «друг мой» — «друг, друг»; вместо «на земле человеку» — «человеку на земле».

* «красота это ∞ об этом думал». — [Д. 14, 100].

* *Vonit* ∞ *Deformatio* — о Добре и Зле, Красоте и Уродстве (лат.).
* «...*non ridere* ∞ *sed intelligere* — не смеяться, не плакать, не презирать, а понимать (лат.). — См. прим. к с. 285 т. 1.

* «*Was einen* ∞ *zu bezeichnen*» — «То, что содержит полное противоречие, не может быть верным, и каждый вправе беспощадно указать на противоречие как таковое» (нем.). — Н а г н а к А. Dogmengeschichte. Вд. II. S. 225). Гарнак предваряет этой сентенцией критику учения Афанасия Великого о *ὁμοούσιος* — «единосущности» божественных ипостасей. «Никейский собор санкционировал учение св. Афанасия Великого. Одним из самых серьезных последствий этого было, что отныне догматика на вечные времена оторвалась от ясного мышления и от постижимых понятий и привыкла к противоречивому — несогласному с разумом. Несогласимость с разумом стала считаться — хотя и не сейчас, но довольно скоро после Никейского собора, — характерным признаком святого. Т. к. везде искали тайн, то каждое учение уже потому казалось заключающим в себе тайну, что оно находилось в противоречии с обыкновенной ясностью. Заключающееся в *ὁμοούσιος* непримиримое противоречие влекло за собой целый ряд новых противоречий по мере того, как

человеческая мысль подвигалась вперед» (Hagnak A. Dogmengeschichte. Bd. II. S. 226 [SF, 133]). См. прим. к с. 540 т. 1.

* *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν*... — Надежнейший принцип (*гр.*). См. прим. к сс. 91, 346 т. 1.

С. 90. * *...indocti rapiunt coelum*... — невежды восхищают небо (*лат.*). См. прим. к с. 544 т. 1.

* *«Имеешь ли ∞ это право у нас»*. — [Д. 14, 228—229].

* *Матфея 16, 19: Es tibi dabo ∞ in coelis* — «И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах».

С. 91. * *«быть может ∞ никакого авторитета»*. — Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Логос. 1911. Кн. 1. М., 1911, с. 6. Курсив Л. Шестова.

* *«Нет заботы ∞ с начала веков»*. — [Д. 14, 231]. У Д. вместо «то, перед чем» — «того, перед кем».

С. 92. * *«Лучшее сочинение ∞ свободы человека»*. — См. прим. к сс. 436, 549 т. 1 и к сс. 206, 307 т. 2.

* *«Плотин ∞ для них роли»*. — См. прим. к с. 167 т. 1.

* *«Взгляни на то ∞ по силам людей»*. — [Д. 14, 232]. Пропуски после слов «еще больше», «гадательного», «взял все». У Д. вместо «на то» — «же».

С. 93. * *«Великие древние ∞ теряет Бога»*. — Источник не установлен.

С. 94. * *«Получается ∞ комическая фигура»*. — См.: «Братья Карамазовы». Ч. 2, кн. 4, гл. 1. «Отец Ферапонт» [Д. 14, 148—156].

С. 95. * *«Смердяков назван ∞ созерцателем»*. — [Д. 14, 116—117]. Описывая непонятное оцепенение, в которое впадал временами Смердяков, Д. вспоминает картину И. Н. Крамского «Созерцатель», где изображен один в зимнем лесу мужичонка, как бы глубоко задумавшийся. Такой, замечает Д., накопив подобных впечатлений, «бросит все и уйдет в Иерусалим, скитаться и спастись, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то и другое вместе. Созерцателей в народе довольно. Вот одним из таких созерцателей был, наверно, и Смердяков...» [Д. 14, 117].

* *«если хочешь ∞ поклонись мне»*. — Третье искушение Христа (Мф. 4, 8—9). Ср. также многократно приводимые Шестовым слова Сенеки: «Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi. — Если хочешь все подчинить себе, сам подчинись разуму». См. прим. к с. 80 т. 1.

С. 96. * *«Он предсказывал, что ∞ к России и т. д.»*. — См., напр., Дневник писателя за 1876 г. (июнь): «Утопическое понимание истории» [Д. 23, 46—50]. Дневник писателя за 1877 г. (март): «Еще раз о том, что Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш» [Д. 25, 65—67].

С. 96—97. * *«русский народ любит страдание»*. — «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем... Страданием своим русский народ как бы наслаждается» («Влас». — Дневник писателя за 1873 г. [Д. 21, 36]).

С. 98. * *«На страшном суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)»*. — Статья вышла под названием «Откровения смерти» в «Современных записках» (1920, №№ 1, 2). Первоначально входила в состав рукописи книги «Sola fide» (см. наст. изд., т. 2, с. 407). В приложении к изданию кн. «На весах Иова» (Р., YMCA-Press, 1975, с. 391—392) опубликован отрывок из письма Л. Шестова дочерям, в котором он говорит об этой, только что опубликованной тогда, работе: «Женева. 13.4.1921. ...Теперь о моей статье. Ведь это откровение смерти. Толстой прежде написал «Войну и мир», а потом «Хозяина и работника» и «Смерть Ивана Ильича» и остальные свои маленькие вещи. Этого забывать не нужно. Т. е. не

нужно думать, что откровения только от смерти. Смерть — величайшая тайна и величайшая загадка: недаром так вдохновляла философов, художников, святых. Но не меньшая тайна и не меньшая загадка — и жизнь. И, в сущности, только тот может постигнуть или, вернее, приблизиться к тайне смерти, кто прошел через жизнь. Если бы Толстой не написал «Войну и мир», он не написал бы и своих последних произведений. Наш разум направлен самой природой к «действию», и действием вовсе пренебрегать не нужно. Только тот может не праздно бездействовать, кто прежде действовал. Поэтому было бы большой ошибкой из «откровений смерти» выводить правила для жизни. Вся сущность в том, чтобы не выводить. Т. е. уметь брать жизнь целиком, вместе со всеми ее непримиримыми противоречиями. Иван Ильич в смертный час осуждает свою прошлую жизнь, но это не значит, что та жизнь была целиком негодной. Когда ребенок подрастает, он уже не тянется к материнской груди, но было бы неестественно, если бы он всегда отвращался от груди матери. Когда мы взбираемся по лестнице, мы, переходя на высшую ступень, становимся спиной к низшей — но ведь прежде низшая была впереди нас. Этого забывать не нужно — иначе получится как раз обратное тому, что должно было бы получиться. Т. е. не полное, живое знание, а урезанное, отвлеченное. Оно так отчасти и бывало с Толстым, когда он в своих так называемых «философских» произведениях хотел представить всю жизнь как бы вытекающей из одного принципа, который он называл «добром». Это — неверно. Т. е. люди на своем человеческом языке не умеют так объединить все, что они переживают, чтобы это выразилось в одном слове или понятии. Трудное, большое искусство уберечься от односторонности, к которой нас влечет невольно наш язык и даже воспитанная на языке наша мысль. Оттого нельзя ограничиваться одним писателем. Нужно всегда иметь глаза открытыми. Есть смерть и ее ужасы. Есть жизнь — и ее красоты. Вспомните, что мы видели в Афинах, вспомните Средиземное море, вспомните, что вы в экскурсиях видели. Или в Лувре. Красота есть тоже источник откровения. И даже откровение смерти есть, в последнем счете, искание за видимыми ужасами разложения и конца невидимых начал новой красоты. Правда, художник часто так погружается в тревогу бытия, что не успевает даже в лучшем своем произведении договорить или досмотреть все. Но у Толстого, как у Платона и Плотина, мысль о смерти всегда сопровождалась особенным чувством, чем-то вроде сознания, что впереди ужасы, но за спиной вырастают крылья. Вероятно, в таком роде что-то с гусеницей происходит, когда она прогрызает свой кокон. Оттого и грызет, что крылья выросли. Так что ни Толстого, ни Плотина, ни Платона не следует понимать в том смысле, что они нас зовут забыть о жизни. Конечно, тот, кто знал состояние Ивана Ильича, иначе о многом судит, чем другие. Но от жизни не отворачивается. Скорее научается видеть многое ценное в том, что казалось прежде безразличным.

Прежде карты и комфорт казались Ивану Ильичу верхом возможных достижений, а повышение по службе и квартира, как у «всех», идеалом общественного положения. Он не видел солнца и неба, он ничего не видал в жизни — хотя все и было перед глазами. И когда пришла смерть — он вдруг понял, что ничего не видел, точно ничего и не было, кроме винта, повышений по службе и удобств. Все, что он видел настоящего, — он видел в детстве и ранней молодости, а потом забыл, уж всю энергию тратил на то только, чтоб не быть собой, а быть «как все». Стало быть, откровение смерти не есть отрицание жизни, а, наоборот, скорее утверждение — только утверждение не той обычной «мышьей бегомки», на которую люди разменивают себя...

С. 98. * *Бог не требует невозможного.* — См. прим. к с. 51 т. 1.

С. 99. * «Я пробовал ∞ не разрывается». — [Т. 26, 470]. Курсив Л. Ш. Толстой писал «Записки сумасшедшего» в 1884—1886 гг.

С. 100. * «Сегодня ∞ я сумасшедший». — [Т. 26, 466], начало рассказа. Курсив Л. Ш. У Т. «возили меня»; «решили так только потому».

С. 101. * «Мне становится ∞ с головой под одеяло». — [Т. 26, 467]. У Т. «становится больно».

* «И тут ∞ сумасшествия». — Там же.

* «И на меня ∞ о стенку». — Там же. У Т. «о стену».

С. 102. * письмо Толстого жене (№ 63). — Письмо С. А. Толстой из Саранска от 4 сентября 1869 г. [Т. 83, 167—168].

* «Третьего дня ∞ быть один»... — Там же. В действительности Шестовым приведен отрывок из письма.

С. 103—104. * «Все время писания ∞ везде и во всем». — Письмо от 28 ноября 1883 г. См.: Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870—1894. СПб., 1914, т. 2, с. 307—308. Пропуски после слов «писания»; «счастливым человеком»; «и так умен»; «Но, разумеется»; «привела гувернантка»; «Свидригайлов»; «Ставрогин»; «всякие мерзости». У С. вместо «которые бы делали его жалким и смешным» — «которые делали его жалким, и делали бы его смешным»; вместо «эти чувства» — «эти черты»; вместо «почему он не мог удержать» — «потому что он не мог удержать»; вместо «Но, разумеется, он вообще» — «Но, разумеется, в отношении к обидам он вообще». Слова «гуманности», «о правах человека», «самооправдание» у С. подчеркнуты. Последняя фраза выделена Шестовым.

С. 104. * В новое время ∞ возвышающий обман». — У а й л ь д О. Упадок лжи. — У а й л ь д О. Полн. собр. соч. СПб., 1912, т. 3. Ср. также написанную в 1873 г. и посмертно опубликованную статью Ф. Ницше «Об истине и лжи во неморальном смысле». — Nietzsche F. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Basler nachgelassene Schriften 1870—1873). — Nietzsche F. Kritische Studienausgabe in 15 bänden. Bd. 1, S. 873—890. Строка Пушкина из стихотворения «Герой» (1830 г.).

С. 105. * Тогда же он ∞ Старосветских помещиков». — Гоголь закончил «Записки сумасшедшего» в сент.—окт. 1834 г.; начал писать повесть «Старосветские помещики» в конце 1832 г.; начало работы над «Вием» относится к 1833 г.; вторая часть «Вечеров на хуторе близ Диканьки», куда вошла «Страшная месть», появилась в 1832 г.

С. 106. * Ведь сам же ∞ невидимые слезы... — «И долго еще определено мне... озирать ее (жизнь. — Комм.) сквозь видимые миру смех и незримые, неведомые ему слезы» (Гоголь Н. В. «Мертвые души». Гл. 7. — Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. в восьми томах. М., 1950, т. 5, с. 133).

* ...и что когда ∞ над их творцом. — «Никто из читателей моих не знал того, что, смеясь над моими героями, он смеялся надо мной» (Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями, XVIII. Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ», 3. — Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. М., 1952, т. 8, с. 293).

С. 107. * «бежим ∞ отчизну»... «Наша отчизна ∞ наш Отец». — Плот. Епп. I. 6, 8, 17; 21. См. ниже, с. 148. «Бежим в нашу милую отчизну» — цитата из «Илиады» (2, 140). Плотин упоминает здесь и Одиссея, бегущего от Кирки и Каллипсо («Одиссея» 9, 29 сл. и 10, 483—4).

* статья Толстого ∞ «Война и мир». — Статья опубликована в «Русском архиве» за 1868 г., № 3 [Т. 16, 7—16].

С. 107—108. * «На этот упрек ∞ насилия и буйства». — [Т. 16, 7—8]. У Т. вместо «так же была» — «та же была»; вместо «наиболее доходили» — «доходили только». Курсив Л. Ш.

С. 108. * *...ordo et connexio rerum...*—порядок и связь вещей (лат.). Слова из «Этики» Б. Спинозы, ч. 2, теор. 7: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [С. 1, 407].

С. 109. * «Утро после бала»...—Речь идет о рассказе «После бала», который сначала назывался «Дочь и отец», потом «А вы говорите» и наконец «После бала». См. [Т. 34, 116 сл.].

* как сказано ∞ детей.—См.: Лк. 14, 26.

С. 110. * *Дневники ∞ не опубликованы.*—Дневники и записные книжки Л. Н. Толстого полностью были впервые опубликованы в Полн. собр. соч., т. 1—90. М.—Л., 1928—1958. См. т. 47—58.

* *...автобиографии Милля.*—Mill J. S. Autobiography. 1873. Рус. пер. см.: Милль Дж. С. Автобиография. М., 1896.

* *Тоже и Ибсен ∞ рассказал.*—См. статью Л. Шестова «Победы и поражения (Жизнь и творчество Генриха Ибсена)».—[Ш. 6, 154—273]. См., в частности, здесь подобное утверждение на с. 228—229.

С. 112. * *Но Платон ∞ умирает.*—Имеется в виду многократно цитируемый Шестовым и послуживший эпиграфом к комментируемой статье отрывок из диалога «Федон».

С. 113. * «*Что это ∞ христианство.*»—Толстой Л. Н. И свет во тьме светит. Дейст. 3, явл. 6. У Т. без слова «это» [Т. 31, 158].

* *...княгиня Черемисова...*—У Т. княгиня Черемшанова.

* «*И свет во тьме светит.*»—Драма впервые была опубликована во II томе «Посмертных произведений Л. Н. Толстого» (под ред. В. Г. Черткова). Т. I—II. М., 1911.

* «*Как ты жесток ∞ злость.*»—Там же. Дейст. 2, явл. 14. У Т. «какое же это» [Т. 31, 154].

* «*Если бы ∞ что думаю.*»—Там же. Дейст. 1, явл. 1 [Т. 31, 117].

* «*кинжалом и револьвером.*»—В статье «Разрушающий и созидающий мир», написанной к 80-летию юбилею Толстого, Шестов замечает: «И если бы... в шестидесятых и семидесятых годах кто-нибудь попытался сказать Толстому, что его ответ — не ответ, что он не имеет права ни на семейное счастье, ни на деловые радости, ни на художественное творчество, он бы умел дать отпор всякому и защитить свои права от непрошенных учителей. «Я стою у своего дома с кинжалом и револьвером, пусть осмелится кто-либо войти в него» [Ш. 6, 85—86].

* *Si quis mundum ∞ anathema sit.*—Если кто станет отрицать, что мир создан для славы Божией,—анафема (лат.).

* *Si quis dixerit ∞ anathema sit.*—Если кто скажет, что мир создан для славы Божией,—анафема. (лат.)

С. 114. * «*НИК. ИВ.—Верить надо ∞ мы все прозь.*»—«И свет во тьме светит». Дейст. 1, явл. 15. У Т. вместо «самым ходом» — «сами ходом»; вместо «и подобных» — «и тому подобных» [Т. 31, 130].

С. 116. * «*Выдумали ∞ всех страдают.*»—Там же. Дейст. 3, явл. 10. У Т. вместо «заставляет» — «заставит» [Т. 31, 170].

С. 117. * «*Да, и если ∞ для других.*»—Там же. Дейст. 1, явл. 14. У Т. вместо «свои, это» — «свои, то это».—[Т. 31, 129].

* *...urbi et orbi...*—Городу и миру (лат.).

С. 118. * «*Отец Сергей.*»—Также впервые опубликовано в первом томе «Посмертных художественных произведений Л. Н. Толстого» (под ред. В. Г. Черткова) Т. 1, М., 1911 [Т. 31, 5—46].

* «*Он часто сам ∞ было так.*».—[Т. 31, 34].

С. 119. * «*за тысячи верст ∞ знают.*».—[Т. 31, 34].

* «*Говорил ли ∞ окружали его.*»—Пропуски после слов «ответит себе», «радовался».—[Т. 31, 29].

С. 120. * *sancta superbia*—святая гордость (лат.).

* *ecce, Deus ∞ team vitam.*—См. прим. к с. 32 т. 2.

С. 120—121. * «стал молиться Богу ∞ ничтожной страсти». — «Отец Сергей». Гл. 7 [Т. 31, 35]. У Т. вместо «от Бога» — «у Бога».

С. 121. * «Он спросил себя ∞ и чистоты». — Там же.

С. 122. * Но ведь проф. Висковатов ∞ о Достоевском. — См. наст. изд., т. 2 с. 103: письмо Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому.

* «селится на заимке ∞ за большими». — Заключительные слова повести. — [Т. 31, 46]. У Т. вместо «селится» — «поселился», вместо «работает у богатого мужика» — «работает у хозяина в огороде».

* ...*noix mystica*... — Мистическая ночь (лат.).

С. 123. * *Cogito, ergo sum*. — Мыслю, следовательно, существую (лат.). См.: Декарт Р. Рассуждение о методе. Гл. 4.

* *Забыл cogito ∞ для всех ergo*. — *cogito* — мыслю (лат.) *sum* — емь, существую (лат.), *ergo* — следовательно (лат.).

* «*sum cogitans*» — «емь мыслящий» (лат.).

С. 124. * ...*τῆς ἀφρων μαίνεται*... — Всякий неразумный безумствует (гр.).

* *Ведь Антисфен ∞ узнал Декарт*. — См. прим. к с. 44 т. 1.

С. 125. * *Аристотель ∞ к познанию*. — Арист. Мет. I, 1 980a 21.

* «*Originellement ∞ une nécessité*». — «Первоначально мы мыслим только для того, чтобы действовать. Наше разумение было отлито в форму действия. Умозрение — роскошь, действие же — необходимость» (фр.). — Bergson A. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Рус. пер. Б. Бычковского: Непосредственные данные сознания (Время и свобода воли). — Бергсон А. Собр. соч. СПб., б. г., т. 2.

* ...*Existenz-minimum*'ы — минимальные условия для существования (нем.).

С. 126. * ...*в поте лица ∞ хлеб свой*. — «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3, 19).

* ...*ordinairement*... — Обыкновенно (фр.).

С. 127. * *Evolution créatrice*. — «Творческая эволюция» (фр.) — одно из основных произведений А. Бергсона: Bergson A. *Evolution créatrice* (1907). — Рус. пер. В. А. Флеровой: Бергсон А. Творческая эволюция. М. — СПб., 1914.

* *Roma locuta, causa finita*. — См. прим. к с. 195 т. 1.

С. 128. * («*notre moi ∞ immédiates*»)... — Точнее: «*Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates se sent libre et le déclare*» (наше я, непогрешимое в своих непосредственных констатированиях, чувствует себя свободным и заявляет об этом) (фр.). — Bergson A. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. P., 1909, p. 140.

* ...*sub specie aeternitatis*... — С точки зрения вечности (лат.). См.: Спиноза Б. Этика. Ч. 2, теор. 44, корол. 2 [С. 1, 442—443].

* *Но зато ∞ по устремлениям*. — Ср.: «И разве не в результате осмысления философии Плотина почерпнул Бергсон свою концепцию непосредственного, свою критику финализма, сознание «органических совокупностей»?» (Адо П. Плотин или Простота взгляда. М., 1991, с. 39).

* ...*κάθαρσις*... — Очищение (гр.). См. прим. к с. 44 т. 1.

* *кому нечего делать*. — См. прим. к с. 61 т. 2.

* *у Брехунова*. — Брехунов — герой рассказа Толстого «Хозяин и работник».

С. 129. * «*Нельзя было ∞ по-прежнему*». — [Т. 26, 87]. Пропуск после «никогда». У Т. вместо «и не хотели понять» — «или не хотели понять». Подчеркнуто Шестовым.

* «*Жить так ∞ пожалел его*». — [Т. 26, 89]. Курсив Л. Ш.

С. 131. * «*Страшный, ужасный ∞ свою жизнь*». — [Т. 26, 98]. Пропуск после слова «неприличия».

С. 132. * «Он пытался ∞ только она правда?» — [Т. 26, 93]. У Т. вместо «свое действие» — «этого действия».

С. 133. * «Что было хуже ∞ невыразимо мучился». — [Т. 26, 94]. Пропуск после «к себе». Курсив Л. Ш.

* «...он шел ∞ и холодеет». — [Т. 26, 95]. «Делать... нечего» выделено Шестовым.

* «одиночестве среди ∞ под землей». — [Т. 26, 108]. У Т. вместо «под землей» — «в земле».

С. 133—134. * «Как только начиналось ∞ И вот, готово — умирай». — [Т. 26, 106—107]. У Т. вместо «эта чувственность» — «чувственность».

С. 134. * Как негодовал он ∞ великого апостола. — Ср.: «Разрыв между учением о жизни и объяснением жизни начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея, и проповедовавшего чуждую Христу метафизическую-каббалистическую теорию» (Толстой Л. Н. В чем моя вера. Гл. XI [Т. 23, 438]). Т. противопоставляет здесь иудейскую обрядовость исконному «протестантизму» Христового учения. Ср.: «Павел всегда мне был противен» («Яснополянские записки» Д. П. Маковицкого. Кн. 2 (1906—1907). — Литературное наследство. Т. 90 (2). М., 1979, с. 231). Ср. также высказывание о Ницше: «Он сумасшедший. Читать нельзя. Все основано на противоречии тому, что признается истиной. Я теперь посмотрел и кончил, больше не буду. — И велел убрать книги Ницше» («Яснополянские записки». Кн. 3 (1908—1909). — Литературное наследство. Т. 90 (3). М., 1979, с. 176). См. также работу Толстого «Что такое религия и в чем ее сущность».

С. 134—135. * «Так что же это? ∞ и отгонял эту страшную мысль». — [Т. 26, 107]. Пропуски после слов «Не может быть», «смерти, как», «Жить, как».

С. 135. * «Противиться ∞ Зачем?» — [Т. 26, 109]. Вместо «эту улыбку» — «эту его улыбку». Курсив Л. Ш.

С. 136. * «Зачем эти муки? ∞ не было». — [Т. 26, 107].

* «В детстве ∞ вернулось». — [Т. 26, 106].

* «было кое-что ∞ надежды». — Там же.

* «Это были ∞ к женщине». — Там же.

С. 137. * «пришло в голову ∞ ненавидел их». — [Т. 26, 110]. Курсив Л. Ш. В скобках слова Шестова. Пропуски после «его служба», «А если». У Т. вместо «защищал» — «защищает»; вместо «было нечего» — «нечего было».

С. 137—138. * «И это-то оправдание ∞ засветилось что-то». — [Т. 26, 112]. Пропуск после «и там». Курсив Л. Ш.

С. 138. * ...*fiat*... — Да будет! (*лат.*) Ср. Быт. 1, 3.

* Через десять лет ∞ «Хозяина и работника». — «Смерть Ивана Ильича» закончена 25 марта 1886 г., а рассказ «Хозяин и работник» Толстой закончил в 1895 г.

С. 139. * ...*self-made man*... — человек, сделавший себя сам (*англ.*).

* ...*facienti ∞ gratiam*. — «Бог не может отказать в благодати тому, кто делает все от него зависящее»; «Тому, кто делает, что в его силах, Бог непременно дает благодать» (*лат.*). Утверждение Фомы Аквинского. См. прим. к сс. 108, 591 т. 1; [SF, 55].

* *Deum ∞ non posse* — Бога нельзя принудить (*лат.*). Утверждение Дунса Скота и Вильяма Оккама, см. [SF, 106].

* «За два дня ∞ благодетельствует их». — [Т. 29, 4—5]. Пропуски после «оставляю», «говоря». В скобках слова Шестова.

С. 140. * «— Что ж, берите ∞ лошадь настоящая». — [Т. 29, 10]. У Т. вместо «потому» — «вследствие». Пропуск после «любимое».

* «Ему ∞ чем пожить». — [Т. 29, 35].

С. 141. * «При родителях ∞ занимаются». — [Т. 29, 31—32]. Вместо «гремит в округе» — «в округе гремит».

С. 142. * «Но вдруг ∞ под ним». — [Т. 29, 32—33].

С. 143. * «Опять он начал ∞ завладевал им». — [Т. 29, 33]. У Т. вместо «и свое» — «и на свое».

* как царь Соломон ∞ о своей славе? — См. Екк. 2.

* «Умирал ли ∞ на другое». — [Т. 29, 37]. Пропуск после слова «себя».

У Т. вместо «Умирал ли» — «Умирал»; вместо «и на то» — «на то».

* ...sui est credendum? — Кому должно верить? (лат.) См. прим. к с. 89 т. 1.

С. 144. * «Вдруг какой-то ∞ разогнать его». — [Т. 29, 39]. Пропуск после «страшный». У Т. вместо «минут» — «секунд».

С. 145. * «Надо одуматься, остепениться». — Там же.

* «Рожа, валухи ∞ некуда было». — Там же.

С. 145—146. * «Царица небесная ∞ никакой связи». — [Т. 29, 40]. Пропуск после «приносили».

С. 146. * «Ведь разрыв ∞ и Плотина». — См. прим. к с. 568 т. 1; сс. 107, 332, 364 т. 2.

* «Василий ∞ Никиту». — [Т. 29, 41]. Курсив Л. Ш.

С. 147. * «— А вот то-то ∞ Андреевич». — [Т. 29, 42].

* «Дальше ∞ радость». — Там же.

С. 148. * «Иду, иду ∞ не держит». — [Т. 29, 44].

* Бежим ∞ отец наш. См. прим. к с. 107 т. 2.

С. 149. * Дерзновения и покорности. — 52 афоризма, составляющие эту работу, написаны в России и в Женеве. Первые 20 афоризмов были впервые опубликованы в «Современных Записках» № 13 (декабрь 1922 г.) и № 15 (апрель 1923 г.). Афоризмы 21—52 были опубликованы в трехмесячнике литературы «Окно», основанном осенью 1922 г. друзьями Шестова М. С. и М. О. Цетлиными (№ 1 и № 2 за 1923 г.), под заглавием: «Из книги «Странствования по душам» [БШ. 1, 212, 244].

С. 151. * *Morituri*. — Идущие на смерть (лат.). Из приветствия римских гладиаторов, обращенного к имп. Клавдию: «Здравствуй, Цезарь, идущие на смерть приветствуют тебя!» См.: Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. V, 21.

* И рече ∞ несть Бог. — Пс. 13, 1. См. прим. к с. 291 т. 1.

С. 152. * Все виды ∞ говорил Вольтер. — Источник не установлен.

С. 153. * ...dies irae, dies illa... — День гнева, день сей (лат.) (Соф. 1, 15). Ср.: «Ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять?» (Апок. 6, 17); также см. начало средневекового церковного гимна Фомы из Челано (XIII в.).

С. 155. * «получить награду свою». — Ср. Мф. 6, 2.

С. 156. * ...sub specie temporis... — С точки зрения временности (лат.).

С. 157. * Ибо чтоб ∞ Ахилла! — Терсит — горбатый, хромоногий, лысый и болтливый воин из войска ахейя, враг Ахилла и Одиссея. См.: И ли а да. II, 212—270.

* Faire ∞ mauvais jeu. — Делать хорошую мину при плохой игре (фр.).

* ...ad majorem gloriam... — К вящей славе (лат.).

С. 159. * Даже мудрейший ∞ «Апологии». — См: П л а т о н. Апол. Сократа. 40d.

С. 160. * ...quintam essentiam... — Пятую сущность (лат.).

С. 161. * ...никому, кроме Бога ∞ после смерти. — П л а т о н. Апол. Сократа. 42a.

С. 163. * ...toto coelo... — Полностью (лат.).

* ...sui generis... — Своего рода (лат.).

С. 164. * ...pati, Domine, aut mori... — Страдать, Господи, или умереть (лат.). См. прим. к с. 44 т. 1.

С. 166. * «Никто из богов ∞ стать мудрым». — П л а т о н. Пир. 204a.

С. 169. * *Omnia praeclara ∞ rara sunt...*— Все прекрасное так же трудно, как и редко (лат.) [С. 1, 618].

* *...ridere, lugere et detestari...*— Смеяться, плакать и презирать (лат.).

* *...intelligere...*— Познавать (лат.).

С. 171. * *Первый эллинский ∞ существовании.*— См. прим. к с. 117 т.1.

* *И пифагорейцы так думали.*— Аристотель и его комментатор Симпликий сообщают, в частности, что пифагореец Гиппас из Метапонта подобно Гераклиту полагал первичной стихией огонь, из которого возникают и в который разрешаются все вещи. См. [ФРГФ. 153].

* *Последний эллинский ∞ во зле.*— См. Епп. V. 1, 1, 4. См. также прим. к с. 395 т. 2.

С. 172. * *...nemini parceretur.*— Никому не избежать (лат.). Слова из студенческого гимна «Gaudeamus».

С. 173. * *...principium individuationis...*— Принцип индивидуации (лат.).

С. 175. * *Quasi una fantasia.*— Вроде фантазии (ит.). Название одной из сонат Л. Бетховена.

С. 176. * *...ведь книгу ∞ сожгли!*— Диоген Лаэртский 9, 8, 52. Цит. изд., с. 375.

* *«Человек есть ∞ противоположное».*— Там же.

* *если не считать ∞ о богах.*— «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (там же).

С. 177. * *«Die innere ∞ Weltberrschaft»*— «Внутренняя сила религиозной идеи никогда не обеспечивает ей владычества над миром» (нем.).

* *...т. е. что истину ∞ нашу гордыню.*— Ср.: «Божественное провидение учит нас не порицать безрассудно вещи, но прилежно изведывать пользу их... Ибо и само сокрытие пользы есть или упражнение нашей скромности или уничтожение надменности» (Творения бл. Августина. Киев, 1905, ч. 4, с. 208).

С. 179. * *«это можно ∞ нельзя думать».*— См. прим. к сс. 51, 545 т.1 и с. 79 т. 2.

С. 181. * *Cur Deus homo?*— Почему Бог стал человеком? (лат.) См. прим. к с. 119 т.1.

* *Даже у Платона ∞ казнь Сократа.*— Ср. статью В. С. Соловьева «Жизненная драма Платона» (1898). «Смерть Сократа, — писал здесь Соловьев, — когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм». — Соловьев В. С. Соч. в 2 тт. М., 1988 Т. 2, с. 605.

* *Платон не навещал ∞ предание.*— См. Федон, 59b: «Платон, по моему, был нездоров» [П. 2, 15].

С. 183. * *...video meliora ∞ deteriora sequor.*— Вижу и хвалю лучшее, влекусь же к худшему (лат.). См. прим. к с. 612 т. 1.

* *...в нем природа ∞ создать.*— Корнелий Непот (прибл. 100—24 г. до н. э.) — римский биограф, друг Катулла и Цицерона, автор сравнительных жизнеописаний знаменитых людей «De viris illustribus». См. рус. пер. Н. Н. Трухиной: Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. — Римские историки. М., 1992. См. Aulus Gellii u s. Noctes Atticae, 11, 8, 5.

С. 184. * *И сколько раз ∞ их встречаем...*— Ср.: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19).

* *...μετάβασις εἰς ἄλλο γένος...*— Переход в другой род (гр.). См. прим. к с. 221 т. 1.

С. 187. * *...за которое ∞ бить надо.*— Платон. Горгий 485c [П. 1. 525].

* *Mibi ipsi* ∞ закончив книгу. — «*Mihi ipsi scripsi*. — Написал для самого себя» (лат.). Ницше сказал это о кн. «Так говорил Заратустра».

С. 191. * *...adventavit* ∞ *fortissimus*. — См. прим. к с. 268 т.1.

С. 193. * *лекции сперва в Мюнхене* ∞ *не он, а Гегель*. — Шеллинг был приглашен в Мюнхен (вторично) в 1827 г. Вступительная речь в Академии, президентом которой он был назначен, произнесена 25 августа, но она была вполне парадного свойства. Первая речь перед студентами в университете (26 ноября 1827 г.) также вполне нейтральна (см.: «Первая лекция в Мюнхене» — Шеллинг Ф. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1989, с. 376—385). Решительное и резкое размежевание с философией Гегеля проведено им лишь в курсе по истории новой философии (см. там же, с. 496—529), который Шеллинг читал в Мюнхенском университете. В 1841 г. Шеллинг был приглашен в Берлин, где и через 10 лет после смерти Гегеля царила его философия. 15 ноября того же года произнес знаменитую вступительную речь, открывавшую объявленный им курс «Философия откровения». Эта речь вопреки ее торжественному тону действительно пронизана полемическим пылом. Философия Гегеля, замечает Шеллинг, к несчастью сбилась с пути, открытого философией тождества, основы которой он сам заложил еще в юности. Теперь он собирается вернуть философию на истинный путь. См.: Schelling F. Philosophie der Offenbarung. 1841/42. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt a. M., 1977, S. 89—96.

С. 194. * *Si fractus* ∞ *ferient ruinae*.

«Пускай весь мир, распавшись, рухнет —
Чуждого страха сразят обломки» (лат.).

Гораций. Оды. III. 3, 7—8.
Пер. М. Гаспарова

(Гораций. Цит. изд., с. 130). См. прим. к с. 397 т. 2.

* *...esse, Deus, tibi* ∞ *totam team vitam*. — См. прим. к с. 56 т.1 и к с. 32, 120 т.2.

С. 197. * *Enfant terrible*. — Ужасный ребенок (фр.).

* *в детстве* ∞ *с своей высоты*... — Точнее: «в детстве действуют силы сложного, а свет свыше редко нисходит на нас» (Еп. I. 1, 11, 1).

* *...будьте, как дети*. — См. Мф. 18, 3.

С. 198. * *Deus ex machina*. — Бог из машины (лат.). Неожиданная, немотивированная развязка.

С. 200. * *...μόνος πρὸς μόνον*. — Единый к единому (гр.). См. прим. к с. 568 т. 1 и к сс. 323, 364 т. 2.

С. 201. * *...в фаларийском быке*. — См. прим. к с. 426 т. 1.

* *Плотин учил* ∞ *гибели отечества*. — См. прим. к с. 160, 161 т. 1.

* *...как Ксенофонт — Сократа*. — Ксенофонт Афинский (444—356 гг. до н. э.), греческий историк. См.: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.—Л., 1935.

С. 202. * *...harmonia praestabilita*... — Предустановленная гармония (лат.). Термин, введенный Г. Лейбницем для решения психофизической проблемы: «Душа следует своим собственным законам, тело — также своим, и они соотносятся в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума» (Монадология, 78 [Л. 1, 427]).

С. 203. * *Паскаль замечает* ∞ *направление*. — См. [Р, 487; МП, 97].

С. 204. * *...десятков Мафусаилов*. — Ср.: «Всех же дней Мафусаила было девятьсот шестьдесят девять лет» (Быт. 5, 27).

С. 205. * *Liberum arbitrium indifferentiae*.—Безразличие свободы выбора (лат.). Принцип свободы воли, согласно которому воля и разум свободны или принимать решение относительно противоположных действий, или не принимать такого решения (Th. Aquinas. Sum. Theol. I. 83, 2 resp.). См. прим. к с. 565 т. 1.

* *...ordo et contextio idearum...*—Порядок и связь идей (лат.).

С. 206. * *Так было* ∞ *Эразмом*.—См. прим. к сс. 45 и 549 т. 1.

* *Или в Библии* ∞ *его сердце?*—См. Исх. 14, 4.

* *...Гамлет у Шекспира*.—Шекспир. Гамлет. Акт V, сц. 2, перед дуэлью с Лаэртом.

* *как учит Писание*.—Мф. 10, 29.

С. 207. * *Спиноза* ∞ *никакого решения*.—См. прим. к с. 150—151 т. 1.

* *...tertium* ∞ *intuitiva!*.—Третий род познания, познание интуитивное (лат.). См. прим. к с. 267 т. 1; с. 373 т. 2.

С. 209. * *...la liberté est un mystère*.—Свобода—это тайна (фр.). См. прим. к с. 436 т. 1. Слова эти приводит А. Шопенгауэр. См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1, с. 419. У самого Мальбранша буквально такого выражения нет, оно появляется у К. Гельвеция, который в трактате «Об уме» пишет: «Споры эти (о свободе.—Комм.) легко было прекратить, если бы люди, столь же преданные истине, как Мальбранш, признали, как этот ученый теолог в своей «La Prémotion physique», что свобода есть тайна» (Гельвеций К. Сочинения в двух томах. М., 1973, т. 1, с. 175). «La Prémotion physique» («Источник физического движения») — одно из последних сочинений Мальбранша. Ср. также: Malebranche N. Entretiens sur la Métaphysique. Entr. 4, ch. 16.

С. 210. * *Я даже надеюсь* ∞ *достоинство*.—Ср. «метод» Паскаля: «Если он (человек.—Комм.) превозносится, я унижаю его, если он унижается, я его превозношу; я постоянно ему противоречу, пока он не поймет, что являет собой непостижимое чудовище» [Р, 442].

С. 212. * *...«познай самого себя»* ∞ *Бога*.—«Познай самого себя» — надпись на стене Дельфийского храма Аполлона, одно из изречений «семи мудрецов». См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 2, 24.

С. 214. * *...blonde Bestie...*—Белокурая bestia (нем.). Термин введен известным английским германофилом Х. С. Чемберленом (1855—1927) в кн. «Основы девятнадцатого века» (Chamberlain H. Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts. Bd. 1—2. Berlin, 1899) для характеристики «арийского» типа человека. Идею о превосходстве белой — «индогерманской», «арийской», «нордической» — расы выдвинул в начале XIX в. граф *de Гобино* (1816—1882). Признаками этой расы считались: высокий рост, длинная голова, светлые волосы, прямой нос (см.: De Gobinea u J. Essai sur l'Inégalité de Races Humaines. 4 vol. P., 1853—1855). В «Генеалогии морали» (1887) Ницше, основываясь на достаточно произвольно истолкованной этимологии слов, означавших «добрый» и «дурной», выводит, что слово «добрый» означало первоначально благородного, чистого блондина, т. е. представителя белокурой арийской расы завоевателей черноволосях и темнокожих аборигенов. См.: Ницше Ф. Генеалогия морали. Рассмотрение первое, гл. 4—5.— [Н. 2, 418—419].

С. 216. * *Сейчас же* ∞ *всем тварям*.—Быт. 2, 19—20.

* *...время вышло из своей колеи...*—«The time is out of joint...» (Шекспир. Гамлет. Акт I, сц. 5). Шестов рассказывал Б. Фондану: «В моей книге «Шекспир и его критик Брандес» я еще стоял на точке зрения мо-

рали, которую оставил несколько времени спустя... Вы помните строки: «Время вышло из своей колеи». Я тогда пытался вставить время обратно в колею. Только позже я понял, что надлежит оставить время вне колеи. Пусть оно разлетится в куски» [БШ. 1, 27—28; ВФ, 85].

С. 217. * *...non ridere ∞ sed intelligere.*— Не смеяться, не плакать, не презирать, а понимать (лат.).

* *non intelligere ∞ detestari?*— Не понимать, а смеяться, плакать, презирать? (лат.)

* *Достоевский ∞ и Градовском.*— Стасюлевич М. М. (1826—1911), публицист, историк, издатель (1866—1908) журнала «Вестник Европы», который Достоевский называл «либерально-пресмыкающимся изданием» [Д. 24, 244]. Градовский А. Д. (1841—1889), историк, либеральный профессор и публицист. Достоевский резко полемизировал с ним по поводу его критики пушкинской речи. См.: Дневник писателя. Август, 1880 г., гл. 3 [Д. 26, 149—173].

* *Августин не мог ∞ страшилицем.*— Приводя в пример римского полководца Марка Регула, добровольно, в силу данной им клятвы вернувшегося в карфагенский плен и претерпевшего страшную казнь (De civ. Dei. I, 15, 24) и подвиг Муция Сцеволы, положившего руку в огонь, чтобы доказать мужество римлян (Ib. V. 18), Августин противопоставляет этим мученикам ложных богов и мирской славы — христиан, идущих на бесславные и позорные, по земным меркам, мученичества ради истинного Бога и Царствия Небесного. О Сократе см.: De civ. Dei. VIII. 4.

* *Достоевский ∞ бессмертии души.*— Источник не установлен.

С. 218. * *...добродетели ∞ блестящие пороки.*— См. с. 53 т. 1 и прим. к с. 301—302 т. 2.

* *...pereat mundus, fiat justitia...*— Пусть погибнет мир, но да свершится правосудие (лат.). Согласно Иоганну Манилиусу (Locī communes), девиз германского императора Фердинанда I (1503—1564).

* *...fiat veritas...*— Да свершится истина (лат.).

* *Inde ira... irae*— Отсюда гнев (лат.); irae — мн. число от ira — «гнев». См.: Ювенал. Сатиры I, 165: «inde irae et lacrimae» — «отсюда гнев и слезы».

С. 219. * *Anathema sit!*— Да будет проклят! Да будет отлучен! (лат.) Источник: 1 Кор. 16, 22: «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема...» Греч. ἀνάθημα — «положенное на алтарь», «приношение», «жертва».

С. 220. * *Про Сократа ∞ о чем-то.*— См. прим. к с. 42—43 т. 1.

С. 221. * *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοῦσεως.*— По ту сторону разума и разума (гр.). См. прим. к сс. 242, 530 т. 1.

* *Ибо, как сказано ∞ сердце.*— См. Мф. 6, 21; Лк. 12, 34.

С. 222. * *Аристотель ∞ невоспитанности.*— См. прим. к с. 629 т. 1.

С. 223. * *Он сам пишет ∞ антиномии разума.*— См. письмо И. Канта Х. Гарве от 21 сентября 1798 г.: «Не исследования бытия Божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. «Мир имеет начало — он не имеет начала» etc. — до четвертой: «Человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой» (Кант И. Трактаты и письма, с. 617). Гарве Христиан (1742—1798), немецкий просветитель и популяризатор философии.

С. 224. * *...по Декарту ∞ нельзя.*— См. с. 207 т. 1.

С. 225. * *«si homines ∞ liberi essent».*— «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными» [С. 1, 576].

* *Это великая истина* ∞ Павлом.— Рим. 2, 20; 4, 15; 5, 20; Гал. 3; Ис. 6,8—11 и т. д. (см. прим. к с. 253 т. 2).

* *illum libere ∞ ducitur rationes*— «Тот свободен, кто руководствуется одним только разумом» (лат.) [С. 1, 576].

С. 226. * *...никто из богов ∞ уже мудры.*— Платон. Пир. 204а [П. 2, 134].

С. 228. * *Платоновские идеи* ∞ удвоение мира.— См.: Аристотель. Мет. I, 9 990b 1—7; 991b 3—6; 992a 26—28. См. также прим. к с. 21 т. 1. и к с. 380 т. 2.

* (Апология 41d).— Подчеркнуто Шестовым.

С. 229. * *Timeo Danaos et dona ferentes.*— Боюсь данайцев, даже дары приносящих (лат.).— Вергилий. Энеида. II, 45—49. Слова Лаокоона по поводу деревянного коня данайцев, их дара Минервы:

«Тевкры, не верьте коню: обман в нем некий таится!
Чем бы он ни был, страшусь и дары приносящих данайцев»

(пер. С. Ошерова). Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, с. 158.

С. 230. * *Плотин ∞ на гностиков.*— В девятой кн. II эннеады (гл. 4—18) Плотин критикует гностиков за их презрение к космосу, за извращение платоновского учения, за нелепое учение о падении «мудрости», о творении космоса демиургом, о возможности магическими средствами управлять высшими силами и т. п.

С. 234. * *...semper ∞ creditum est.*— <Во что> всегда, везде и все верили (лат.). См. прим. к с. 61 т. 1.

С. 236. * (Пс. 22...)— Шестов дает нумерацию псалмов по латинской Библии, нумерация в славянской Библии на единицу отстает, начиная с пс. 9.

С. 237. * *...causa finalis...*— Конечная причина (цель) (лат.). Одна из четырех— наряду с материальной (causa materialis), формальной (causa formalis) и действующей (causa efficiens)— причин существования вещи, учение о которых развито Аристотелем и усвоено затем средневековой мыслью.

С. 238. * *«Властелин... ∞ Богу».*— См. прим. к с. 292 т. 2.

* *Платон ∞ образом вечности.*— См.: Платон. Тимей 37. [П. 3 (1), 477].

С. 239. * *Уже Платон ∞ «несуществующее».*— Платон нигде не определяет так материю. Прийти к такому заключению можно, только если сопоставить, напр., рассуждения о «природе иного» как о своего рода «небытии» (Софист 257а—259d) и о «третьем роде» (помимо «образцов» и «видимых вещей»), который мы мыслим неким «незаконным умозаключением», который Платон именует «восприемницей и кормилицей» и который в конечном счете он отождествляет с пространством (Тимей 48e—53b).

* *Аристотель ∞ потенциально существующее.*— См.: Аристотель. Мет. VII. 7 1030a 21; VIII. 1 1042a 27; XI. 2 1060a 21.

* *...а Плотин ∞ призрак.*— «Материи» специально посвящена 4-я кн. II эннеады. Плотин различает две «материи»: умопостижимую, или умную,— материю чистых форм, т. е. пространство, и материю чувственно сущего. Материя есть нечто иное по отношению ко всему, что в сущем прекрасно, добротнo, здорово. «Как же в таком случае она не будет безобразной, во всех отношениях отвратительной, всячески зловредной?!» (Епп. II, 4, 16, 24).

С. 240. * *Плотин не презирает ∞ в нашем мире...*— См.: Адо П. Плотин, или Простота взгляда, с. 34—35. См. также: Епп. II, 9, 17, 4; V, 8, 2, 9—26; V, 8, 9, 1; V, 8, 10, 26; VI, 7, 12, 22.

* *Когда Гартман ∞ и воли.* См.: Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1935. См. прим. к с. 354.

С. 242. * *Аристотель прав ∞ передаваться всякому.* — Ср.: Арист. Мет. I. 1 981b 7: «Признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны» [А. 1, 66—67].

С. 245. * *...concupiscentia...* — Вождление (лат.).

С. 246. * *Жало смерти.* — Ср.: «Смерть! Где твое жало?..» (Ос. 13,14; 1 Кор. 15, 55). «Жало же смерти — грех; а сила греха закон» (1 Кор. 15, 56).

* *естественная смерть ∞ чем страданием.* — См.: Тимей 81e: «Значит, и смерть тягостна и насильственна лишь тогда, когда приходит от недугов и ран, когда же она в согласии с природой замыкает течение старости, это самая безболезненная из всех смертей, которая совершается скорее с удовольствием, нежели с мукой» [П. 3 (1), 528].

С. 249. * *Но Бог ∞ ничего не нужно.* — Ср.: «Не следует связывать с наилучшим существом ничего другого, ибо оно не нуждается в помощи чего бы то ни было; что бы ты ни прибавил, ты обездолишь этим прибавлением то, что ни в чем не нуждается... Для себя самого оно не есть и благо, а только для других; это они нуждаются в нем, оно же в самом себе не нуждается; ведь это было бы смешно: ему недоставало бы тогда самого себя» (Епп. VI. 7, 41, 14—16; 28—31).

С. 250. * *In hoc signo ∞ vincant.* — Сим знаменем победиши, сим знаменем побеждают, победят и да будут побеждать (лат.). Латинский парафраз слов «сим побеждай», которые, по преданию, были начертаны на кресте, явленном имп. Константину перед сражением. См.: Euseb. Vita Constantini, I, 28 (Ев с е в и й П а м ф и л. Жизнь Константина. I, 28).

С. 253. * *Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы).* — Статья, над которой Шестов работал весной 1922 г., первоначально должна была появиться в еженедельнике «Еврейская трибуна», но вышла по-французски в «Меркюр де Франс» 15 июня 1923 г. под названием «Декарт и Спиноза». По-русски же статья была опубликована только в 1925 г. в «Современных записках», № 25. Осенью 1928 г. статья в переводе на немецкий появилась, по рекомендации М. Бубера, в журнале «Креатур» (Kinder und Stiefkinder der Zeit. — Kreatur. 1928).

* (Эпиграф). — «И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите и не уразумее; и очами смотреть будете и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат; и очи свои сомкнули, да не узрят очами, <и не услышат ушами,> и не уразумеют сердцем» (Ис. 6, 8—10). Об этом тексте Шестов писал: «Бог послал своего пророка, чтобы он ослепил и связал людей и чтобы связанные и слепые считали себя свободными и зрячими. Зачем так нужно было? Исаия объясняет: чтобы они обратились и исцелились. Знал ли это Спиноза, знаем ли мы, читающие Исаию и Спинозу?» Мартин Бубер заметил по этому поводу в личном письме Шестову (2 мая 1928 г.): «Разрешите мне обратить внимание на ваше неправильное толкование текста Библии, который вы взяли в качестве эпиграфа к своей статье. В конце вы говорите: «Зачем так было нужно? Исаия объясняет: чтобы они обратились и исцелились». Но не это объясняет Исаия; смысл его слов еще более болезнен, еще более жесток. Он говорит: ne forte videat... et audiat... et convertatur [да не увидят... и не услышат... и не обратятся]. Значит: пророк должен сделать «бесчувственным» (Vulgata) сердце народа, или «непроницаемым» (Лю-

тер), или «ожиревшим» (таков смысл еврейского слова), дабы он не обратился и дабы Бог не был принужден его исцелить вследствие этого обращения. Таков жуткий смысл этой вести — народ не должен обратиться, но должен идти вдаль, должен быть «выжженным». Маленькая неопределенная надежда остается только для одного коренного племени, это фраза о «святом семени», которая опущена в большинстве версий Септуагинты <...>! Шестов отвечал Буберу (5.05. 1928): «Что касается перевода из Исаии, то я полагаю, что вы вполне правы. Я сам не знал, как надо перевести это место, но мне казалось, что, если принять мое толкование, оно будет достаточно тяжелым (или, как вы выражаетесь, достаточно «жутким») и загадочным для человеческого ума, и я решил этим удовлетвориться. Более мягкое толкование не изменило бы мое понимание судьбы Спинозы — так что можно все оставить по-старому». Однако в корректуре Шестов всюду вычеркнул слова «et conuertatur et sanem eum» [«и обратились, и исцелил их»]. Он также опустил слова «Исаия объясняет — чтобы они обратились и исцелились», когда включал статью в кн. «На весах Иова» [БШ. 2, 14—16]. Бубер Мартин (1878—1965) — еврейский религиозный философ, представитель «диалогического персонализма»; в годы знакомства с Шестовым проф. философии и этики университета во Франкфурте-на-Майне. Шестов встретился с Бубером во Франкфурте 30 апреля 1928 г. Прочитав «На весах Иова», Бубер отметил родство их мыслей [БШ. 2, 32], что послужило основой многолетней переписки. В Иерусалиме, в Национальной еврейской библиотеке, хранятся 34 письма Шестова Буберу и фотокопии 13 писем Бубера к Шестову, которые предоставила библиотеке дочь Шестова Наталья Львовна [БШ. 2, 240].

* «Закон же ∞ преступление». — Рим. 5, 20. См. прим. к с. 563 т. 1.

С. 254. * «...желание обмануть ∞ быть не должно». — Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I, § 29. Ср.: Декарт Р. Соч. в двух томах. Т. 1, с. 325.

* «...*De rerum natura*»... — «О природе вещей» (лат.). См. рус. пер. Ф. Петровского. — Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983.

С. 255. * «*Monsieur Descartes ∞ jusqu'à l'excès*». — «Господин Декарт всегда боялся быть на примете у церкви и окружал себя, как легко заметить, крайними предосторожностями» (фр.). Епископ Жак Бенинь Боссюэ (1627—1704) — французский религиозный писатель, проповедник, богослов. Источник не установлен.

* (*Hegels Werke*, XII, 59). — Шестов цитирует издание: Hegel G. Sämtliche Werke. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1900—1927. См. рус. пер. [Г. 9, 47].

С. 255—256. * «...*ut unusquisque ∞ expertus est*... — ...как, без сомнения, всякий, отведавший достоверности разума, на себе испытал (лат.) [С. 2, 18].

С. 256. * «*die Philosophie ∞ Bewusstsein*». — «Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание» (нем.) [Г. 9, 42].

С. 257. * «...Бог не может быть обманщиком». — См. прим. к с. 237 т. 1.

* «...*noli tangere nostros circulos*». — Не прикасайся к нашим кругам (лат.). От «*noli tangere circulos meos*» — «не прикасайся к моим кругам» (лат.). Фраза, по преданию, сказанная Архимедом римскому воину. См. В а л е р и й М а к с и м. Достопамятные дела и слова. VIII, 7, 7.

С. 257—258. * «*qu'on ne nous ∞ car nous en faisons profession*». — См. прим. к с. 17 т. 1.

С. 259. * «Когда Гегель ∞ Анаксимандра». — В том же «Введении в историю философии», которое только что цитировал Шестов, сказано: «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания

себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand (по-крупному. — *Комм.*), у него достаточно народов и индивидов для этой траты» [Г. 9, 39—40].

С. 260. * «...*Nam intellectus ∞ animal latrans*». — «Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес — небесный знак и пес — лающее животное» (*лат.*). — Этика. Ч. I, теор. 17, scol. [С. 1, 379].

С. 261. * «...*faire profession*...» — эд. «сделать ремесло» (*фр.*).

С. 263. * «*τρώται ἀρχαί, ριζώματα πάντων... τὸ τιμώτατον*». — Первые начала, корни всех <вещей> наиважнейшее (*гр.*). См. прим. к сс. 19, 117, 163, 419 т. 1.

* «*Eritis sicut ∞ bonum et malum*». — «Будете, как Боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5).

С. 264. * «*Мы помним рассказ ∞ отца-убийцы*». — Быт. 22, 2; 12.

* «*Филон выполнил ∞ народами*». — См. прим. к сс. 23, 89 т. 1.

С. 265. * «...*si vis tibi ∞ te subjice ratione*». — Если хочешь, чтобы все тебе подчинилось, подчинись сам разуму (*лат.*). См. прим. к с. 80 т. 1.

* «...*вначале ∞ есть разум*». — См. прим. к с. 530 т. 1.

* «...*взлететь над знанием*». — См. прим. к с. 530 т. 1.

С. 266. * «...*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*...» — В начале было слово (*гр.*). — Ин. 1, 1.

* «...*lumen supernaturale*». — Сверхъестественный свет (*лат.*).

С. 268. * «...*oculi mentis*...» — глаза разума (*лат.*).

* «...*Principia, Meditationes, Discours*». — Имеются в виду главные сочинения Декарта: «Начала философии», «Размышления о первой философии», «Рассуждение о методе».

* «*Affectus ∞ esse boni*». — Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши (*лат.*). — Этика. Ч. IV, теор. 47 [С. 1, 561].

* «...*omnia praeclara ∞ rara sunt*». — См. прим. к с. 300 т. 1.

С. 269. * «...*terret ∞ paveat*». — Чернь внушает страх, если не содержится в страхе (*лат.*). Источник не установлен.

* «*наше Я ∞ заявляет это*». — См. прим. к с. 128 т. 2.

С. 270. * «...*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*». — Переход в другой род (*гр.*).

* «*ego sane ∞ vellem scriberes*...» — «...я, чтобы не противоречить моему сознанию (*conscientiae*), т. е. разуму и опыту, и чтобы не поощрять предрассудков и невежества, не признаю за собой никакой абсолютной власти мышления, которая давала бы мне возможность по произволу мыслить, что я хочу и что я не хочу писать» (*лат.*) [С. 2, 593].

* «*Вспомните ∞ Эразма Роттердамского*». — См. прим. к с. 549 т. 1.

С. 271. * «*В «Этике» ∞ противоположное*». — См. прим. к с. 150—151 т. 1.

* «*Res nullo ∞ productae sunt*» — «Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом... чем произведены» (*лат.*). — Этика. Ч. I, теор. 33 [С. 1, 390].

С. 272. * «*Deus ex solis ∞ coactus agit*». — «Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения» (*лат.*). — Этика. Ч. I, теор. 17 [С. 1, 377].

* «*ex sola ∞ naturae legibus*» — «...из одной лишь необходимости божественной природы или, что то же, из одних только законов его природы...» (*лат.*) Там же, доказ. [С. 1, 378].

* «...*was wirklich ∞ vernunftig*». — Что действительно, то разумно (*нем.*). См. прим. к с. 33 т. 1.

* «*si homines ∞ liberi essent*». — См. прим. к с. 225 т. 2.

С. 274. * «Возлюбить Бога ∞ и душой!» — Такова «наибольшая заповедь в законе: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6, 5; Мих. 6, 8; Мф. 22, 37; Мр. 12, 29; Лк. 10, 27).

* «я буду говорить ∞ или телам». — Ср. пер. [С. 1, 455].

С. 276. * «...Evidenz ist ∞ (E. Husserl. Ideen...)» — «На самом деле очевидность — это не какой-то указатель сознания, который, будучи прикреплен к суждению, возглашает нам, подобно какому-то мистическому голосу из лучшего мира: вот истина, как будто такой голос мог бы возвестить что-то нам, свободным умам, не доказывая своего права на существование» (нем.). После слова ein Urteil (суждение) пропущено замечание в скобках: und gewöhnlich spricht man nur bei einem solchen von Evidenz — а лишь в таком случае обычно говорят об очевидности. См.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Halle a.d.S., 1922, S. 300.

* «...sentimus ∞ nos aeternos esse. — ...мы чувствуем и на собственном опыте знаем, что вечны (лат.). См. прим. к с. 267 т. 1.

С. 277. * «Et audivi ∞ et corde suo intelligat. — См. пер. в прим. к с. 253 (эпиграф).

С. 278. * *Гефсиманская ночь* (Философия Паскаля). — Работа задумана Шестовым по случаю трехсотлетия Паскаля, отмечавшегося в 1923 г., для «Меркюр де Франс». В апреле 1923 г. статья была закончена. Для журнала она оказалась слишком большой, и ее принял Даниэль Галеви, директор серии «Зеленые тетради» в издательстве «Грассе». Здесь статья и вышла во французском переводе отдельной книжкой в конце июня [БШ. 1, 253]. По-русски статья была опубликована в «Современных записках» за 1924 г., № 19 (март/июнь) и № 20 (июль/сентябрь). Статья получила высокую оценку французских философов. Появились две рецензии: Массон-Урселя в «Меркюр де Франс» (15.11.1923) и Альбера Тибоды в «Нувель Ревю Франсез» (1.12.1923). Шестов получил личные письма от Леона Брюнсвика, философа, исследователя творчества Паскаля и издателя его сочинений, от А. Бергсона и от Л. Леви-Брюля, выражавших восхищение его работами о Спинозе и Паскале [БШ. 1, 254—255]. В мае 1924 г. М. Гершензон пишет Шестову из Москвы о впечатлении, которое произвела «Гефсиманская ночь» на Г. Шпета: «Он прочитал Паскаля и говорит о нем с большой похвалой... Он говорит об этой книге то же, что и я сказал: это уже потому твоя лучшая книга... что в ней нет твоей иронии или сарказма, который тебе не идет... а это немало, когда 8-я или 9-я книга, под старость, оказывается едва ли не лучше прежних: итак, гордись» [БШ. 1, 276—277]. Н. А. Бердяев, продолжая свой давний спор с Шестовым, писал ему в апреле 1924 г.: «Я думаю, что для тебя Бог всегда ветхозаветный Бог. Ты как будто забываешь, что Бог Авраама, Исаака и Иакова также Бог, который окончательно открыл Себя в Сыне и лишь через Сына можно узнать его близость... Я думаю, что о христианском опыте совсем не могут судить те, которые не в нем, которые его не испытывали. Это мое главное возражение против тебя. Ты роковым образом обречен на непонимание Паскаля, поскольку ты сам не находишься внутри христианского опыта... Ты слишком умно, слишком тонко, слишком психологично пишешь о Паскале. Для тебя раскрывается Паскаль лишь со стороны психологического, а не религиозного опыта. Верующий есть для тебя лишь психологический эксперимент. Но твои собственные исследования носят загородный характер, за ними чувствуется переживаемая тобой драма и мучительное искание правды...» [БШ. 1, 290—291]. «Л. Шестов не библейский человек, — писал позже Н. А. Бердяев, рецензируя книгу «На весах Иова», — он человек конца XIX века и начала XX века, эпохи Ниц-

ше и Достоевского, а не Исаии и Ап. Павла, и даже не Паскаля и Лютера. Он ломится в дверь, открытую христианством, но не может войти в нее... Все, что Л. Шестов приписывает Паскалю, как необычайное и исключительное его достояние, есть общее достояние христианского откровения и верующего христианского мира. Ничего исключительно оригинального нет в том, что Христос будет в агонии до конца мира и нужно бодрствовать, что нужно *s'abêtir* (поглупеть.— *Комм.*), что знание, разум, добро должны быть преодолены, как и все самоочевидные истины» (Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания.— Путь. № 18, 1929, с. 105).

* *Jésus sera ∞ pendant se temps-là.*— Иисус будет в смертельных муках до конца мира: не должно спать в это время (*фр.*).— П а с к а л ь. «Тайна Иисуса», фрагмент «Мыслей» (название не принадлежит Паскалю), в котором Паскаль вглядывается в тайну Гефсиманской ночи, когда Христос, оставленный заснувшими учениками, в смертельной скорби молил Отца, чтобы чаша смерти миновала его. См.: Мф. 26, 36—45; Мк. 14, 32—41; Лк. 22, 39—46; Ин. 18, 1. Цифры в тексте, стоящие в скобках после фрагмента, указывают номер фрагмента по изд.: [Р].

* *Триста лет ∞ его смерти...*— Блез Паскаль родился 19 июня 1623 г. и умер 19 августа 1662 г.

* *Подобно Юлиану Отступнику.*— Флавий Клавдий Юлиан (331—363), сводный брат Константина Великого, признавшего христианство в качестве государственной религии Рима, император, провозглашенный в 355 г. и правивший в Константинополе с 361 по 363 г. Был назван Церковью «Отступником» (*Apostata*) за попытку возрождения государственного статуса язычества.

С. 280. * *«Vous-même ∞ au contraire».*— «Вы сами подкупны. Лучше повиноваться Богу, чем людям. Видя, что меня осуждают, я боялся, не дурно ли я написал, но пример стольких благочестивых писаний заставляет меня верить противоположному» (*фр.*).

* *«Si mes letters ∞ apello».*— «Рим осудил мои писания, я же в них осуждаю то, что осуждено на небе. К твоему суду взываю, Господи Иисусе!» (*фр., лат.*)

* *«Je n'espère ∞ de personnes».*— «От мира я ничего не жду, ничего не опасюсь, ничего не желаю; по милости Божией, я не нуждаюсь ни в чьем благодеянии или покровительстве» (*фр.*). Ср. рус. пер.: Паскаль Б. Письма к провинциалу, или Письма Людовика Монтальта к другу в провинцию и к отцам иезуитам о морали и политике иезуитов. СПб., 1898, с. 290.

С. 281. * *«Ecrire contre ∞ Descartes».*— «Писать против тех, кто слишком углубляется в науки, Декарт» (*фр.*).

* *«Descartes inutile et incertain».*— «Декарт, ненужный и ненадежный» (*фр.*).

* *«Je ne puis ∞ faire de Dieu».*— «Не могу простить Декарту; он очень хотел бы во всей своей философии суметь обойтись без Бога; но он не смог избежать того, чтобы заставить Бога дать щелчок и привести мир в движение; после этого ему с Богом делать нечего» (*фр.*). «Покойный Паскаль,— рассказывает его современник,— называл картезианскую философию романом о природе, чем-то вроде истории о Дон Кихоте» (Менжот А. *Opuscules posthumes*. Amsterdam, 1697, p. 115). См.: Паскаль В. *Œuvres complètes*. (Bibliothèque de la pléiade.) Paris, 1954, p. 1504, note à la p. 1137).

* *...se passer de Dieux...*— Обойтись без Бога (*фр.*).

* *...homo emancipatus a Deo...*— Человек, свободный от Бога (*лат.*). См. прим. к с. 45 т. 1.

* «*Jésus sera ∞ pendant ce temps-là*». — Пер. см. в прим. к с. 278 (эпиграф).

С. 282. * «*la raison ∞ on est un sot*». — «Разум нам повелевает более властно, чем любой хозяин. Ведь не повинуюсь второму, мы несчастны, не повинуюсь первому, мы — глупцы» (фр.).

* «*...tristis est ∞ anima mea*». — «...душа Моя скорбит смертельно» (лат.). Мф. 26, 38.

* *трижды отречься от Бога*. — Мф. 26, 75.

* *Сам вручил ∞ небесного царства*. — Мф. 16, 19. См. прим. к с. 400 т. 1.

* *Оттого ∞ по Пор-Роялю*. — Пор-Рояль, бенедиктинский женский монастырь недалеко от Парижа, основанный в XIII в. Группа ученых, поселившаяся во второй половине XVII в. возле старого монастыря (Port-Royal-dans-les-champs), образовала своего рода школу, ставшую известной благодаря логико-лингвистической «концепции Пор-Рояля», которая была выражена в двух произведениях: «Всеобщей и рациональной грамматике Пор-Рояля» Антуана Арно (1612—1694) и Клода Ланкло (1615—1695) и «Логике, или Искусстве мыслить» того же Арно и Пьера Николья (1625—1695). С 1654 г. здесь подолгу жил Б. Паскаль, сестра которого стала монахиней монастыря. А. Арно и П. Николь были первыми соавторами и издателями «Мыслей» Паскаля.

* *Сочли себя обязанными ∞ писал Паскаль*. — Первый тираж издания Пор-Рояля был выпущен в 1669 г. В последующих изданиях Кондорсе, Вольтера (1776, 1778 гг.) состав фрагментов изменился мало. Значительно более полное издание Боссю появилось в 1779 г. Но только в конце XIX в. началась серьезная научная работа по подготовке критического издания. По сей день классическим изданием текста Паскаля считается издание Л. Брюнсвика (изд. Nacheffe, малое — 1897, большое, в трех томах, 1904 г., серия «Великие писатели Франции»).

С. 283. * «*...Янсениус... — Корнелий Янсений (1585—1638)*, голландский католический теолог. Единомышленник Янсения аббат Сен-Сиран в 1636 г. стал духовным руководителем монастыря Пор-Рояль и сделал его оплотом янсенизма. Янсенисты — августиняны в богословии, ригористы в морали — были непримиримыми противниками иезуитов. Памятником их борьбы служат «Письма к провинциалу» Паскаля.

* «*ego vero ∞ auctoritas*». — «Я бы не верил Евангелию, если бы меня к этому не побуждал авторитет Церкви» (лат.). См. прим. к с. 458—459, т. 1.

* «*...fides implicita...*» — вера внедренная (лат.).

С. 284. * «*Августин ∞ его осуждения*». — См. прим. к с. 45 т. 1.

С. 285. * «*...roseau pensant...*» — Мыслящий тростник (фр.). См. прим. к с. 34 т. 1.

* «*on jette ∞ voilà pour jamais*» — «а потом набросают земли на голову, и — конец навеки» (фр.).

* «*...nose Клеопатры...*» — См. [Р 487; МП, 97].

* «*Le monde ∞ sagesse de l'homme*» — «Мир оценивает вещи правильно, ибо он находится в состоянии естественного невежества, а это и есть подлинная человеческая мудрость» (фр.).

* «*Ce n'est point ∞ les hommes*». — «Нет, не здесь страна истины: она блуждает среди людей неузнанной» (фр.).

С. 286. * «*Que j'aime ∞ suppliantes*». — «Как я люблю видеть этот гордый разум униженным и умоляющим» (фр.).

* «*quo nos ∞ vituperabiles sumus*» — согласно которым мы заслуживаем похвалы или порицания (лат.). См. прим. к с. 45 т. 1.

* «*La raison ∞ aux choses*». — «Разум, сколько он ни кричи, не может оценивать вещи» (фр.). В этом фрагменте речь у Паскаля идет о гос-

подстве воображения в человеческой природе, в том числе и о господстве его над разумом. Продолжение приведенных Шестовым слов: «Эта гордая власть (воображение.— *Комм.*), враг разума, которой нравится управлять разумом и господствовать над ним, чтобы показывать, сколь велико ее могущество во всем,— утвердилась в человеке как вторая природа».

* *«се свои ∞ из Монтеня.*— «Не в Монтене,— говорит Паскаль,— а в самом себе я нахожу то, что я в нем вижу» [Р. 431].

С. 287. * *«On aime ∞ son assurance».*— «Мы любим безопасность. Мы любим, чтобы папа был непогрешим в вере, чтобы важные доктора были непогрешимы в нравах,— мы хотим иметь уверенность» (*фр.*).

* *«S'il ne fallait ∞ pas certaine».*— «Если бы все следовало делать только там, где существует достоверность, не нужно было бы ничего делать для религии, потому что в религии нет достоверности» (*фр.*).

С. 287—288. * *«Nous brûlons ∞ et de fermeté!»*— «Мы горим желанием найти твердую почву и последнее незыблемое основание, чтобы воздвигнуть башню, возвышающуюся до бесконечности; но основа наша раскалывается и земля разверзается до самых недр своих. Перестанем же искать надежности и прочности» (*фр.*).

С. 288. * *«cela vous fera ∞ et vous abêtitra».*— «...это заставит вас поверить и вы поглупеете» (*фр.*).

С. 289. * *«Crucifixus ∞ impossible est»*— «Распят Сын Божий; не стыдно, потому что устыжает. И умер Сын Божий; заслуживает веры тем более, что нелепо. И похороненный воскрес; достоверно, потому что невозможно» (*лат.*). См. прим. к с. 125 т. 1.

* *«Скажут ∞ существовать».*— См. вступит. ст. к прим., наст. изд., т. 2, с. 409.

С. 290. * *«...je n'approuve ∞ en gémissant».*— Я одобряю только тех, кто ищет, стена (*фр.*).

* *«Il est bon ∞ au libérateur».*— «Хорошо утомиться и устать в бесполезных поисках истинного блага, чтобы протянуть руки Избавителю» (*фр.*).

* *«La plus cruelle ∞ fausse paix».*— «Самой жестокой войной Бога с людьми было бы прекращение той войны с ними, которую Он принес, когда пришел в мир. «Я пришел принести войну», говорит он, а средства этой войны: «Я пришел принести меч и огонь». До него Свет жил в этом ложном мире» (*фр.*). Паскаль имеет в виду слова Иисуса: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34. Ср.: «Огонь пришел Я низвесть на Землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся».— Лк. 12, 49).

С. 291. * *«quoique depuis ∞ de travailleurs».*— «Хотя с 1647 г. до его смерти прошло почти пятнадцать лет, можно сказать, что он жил с тех пор мало времени, потому что из-за его болезней и недомоганий у него в этот промежуток времени было всего два или три года относительно здоровья. Полного здоровья у него никогда не было, но бывали промежутки некоторого улучшения, когда он бывал в состоянии работать» (*фр.*).

* *«depuis l'âge ∞ sans douleur».*— «С 18-летнего возраста у него не было дня без боли» (*фр.*). «Жизнь господина Паскаля, написанная мадам Перье, его сестрой».— P a s c a l B. Œuvres complètes. Paris, 1954, p. 7.

* *«ses maladies ∞ toute sa vie».*— «...в течение всей его жизни его недуги почти никогда не оставляли его без боли» (*фр.*). Préface de l'édition de Port-Royal (1670).— P a s c a l B. Œuvres complètes, p. 1473.

С. 292. * *«что до моей болезни ∞ отбросить от себя».*— Н и ц ш е Ф. Веселая наука. Предисловие 1886 г., гл. 3. Начало цитируемого фрагмента иное: «Что же касается болезни, разве мы в силах удержаться от вопроса, можем ли мы вообще обойтись без нее?..» Ср. рус. пер. К. А. Свасьяна [Н. 1, 495].

* «*Prière ∞ des maladies*». — «Молитва с просьбой обратить во благо болезни» (фр.). См.: P a s c a l B. Œuvres complètes, p. 605—614.

* «*Blasphemiae ∞ Deo gratiori*» — «Богохульство... иной раз приятнее звучит в ушах Господа, чем само Аллилуйя, либо какая угодно божественная хвала. И чем страшнее и отвратительнее богохульство — тем приятнее Господу» (лат.). — L u t h e r M. Vorlesungen über den Römerbrief. 9, 19 [LGW. 56, 401].

* «*horribiles blasphemiae*...» — Ужасные богохульства (лат.).

* «*laudis jubilationes*...» — Ликующие восхваления (лат.).

С. 293. * «*non pudet quia pudendum est*...» — Не стыдно, ибо устыжает (лат.).

* «*ce grand ∞ qui l'effrayait*». — «...этот великий ум, казалось, всегда видел бездну с левой стороны и для спокойствия ставил там стул; я знаю это доподлинно. Его друзья, его исповедник и духовник напрасно говорили ему, что бояться нечего, что эта тревога всего лишь плод воображения, утомленного абстрактными метафизическими изысканиями; он во всем соглашался с ними, но, четверть часа спустя, снова открывалась перед ним пропасть, которая его ужасала» (B o i l e a u. Lettres sur différents sujets de morale et de piété. 1737, p. 27. — P a s c a l B. Œuvres complètes, p. 1365).

* «*Нет возможности ∞ действительности*». — Жак Шевалье, биограф Паскаля и издатель его сочинений, утверждает, что нет никаких серьезных оснований считать рассказ Буало свидетельством каких бы то ни было психических нарушений (C h e v a l i e r J. Pascal. Paris, 1891, p. 91, n. 2).

* «*Nous courrons ∞ de le voir*». — «Мы беззаботно бежим к пропасти, поместив перед собой что-нибудь мешающее ее видеть» (фр.).

С. 294. * «*le silence ∞ t'effraie*». — «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня» (фр.).

* «*Все люди ∞ в памяти опыту*». — В рецензии на кн. «На весах Иова» Н. А. Бердяев замечал: «Нельзя сказать, как говорит Л. Шестов, что «все люди обычно чувствуют себя хорошо». Так думает он о людях обыденности, т. е. о большинстве людей. И это самое несправедливое из всего им написанного. Не нужно читать трагедии Эсхила и Софокла, Шекспира и Достоевского, чтобы почувствовать глубокий трагизм жизни. Судьба огромного большинства людей непереносимо трагична и мучительна... Большинство людей живет в страхе и ходит над бездной» (Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания. — «Путь», № 18, 1929, с. 96).

С. 295. * «*ad te, Domine ∞ l'assurance et la fermeté!*» — ...к тебе, Господи, зываю (лат.). Не станем же искать уверенности и прочности! (фр.).

* «*Lettres Provinciales*». — «Письма к провинциалу». Сочинение, написанное Паскалем сразу же по вступлении в Пор-Рояль в защиту своих друзей-янсенистов от нападок и осуждения со стороны папы, иезуитов и авторитетов Сорбонны. Первое письмо появилось 23 января 1655 г., последнее, восемнадцатое, 24 марта 1657 г. Рус. пер.: П а с к а л ь Б. Письма к провинциалу, или Письма Людовика Монтальта к другу в провинцию и к отцам иезуитам о морали и политике иезуитов. СПб., 1898.

* «*semper, ubique ∞ creditum est*». — См. прим. к с. 61 т. 1.

* «*grâce ∞ ne suffit pas*...» — достаточная благодать, которая недостаточна (фр.). Паскаль иронизирует здесь над одной из казуистических формул иезуитов, согласно которой все люди имеют достаточную благодать, но тем не менее не все имеют благодать действительную. «То есть, — пишет Паскаль, — ...все имеют достаточно благодати, и всем ее недостаточно... Учение это, отец мой, право, очень замысловато» (П а с к а л ь Б. Письма к провинциалу. Указ. изд., с. 17).

С. 295—296. * «*nous sommes ∞ contentes*». — «Мы до того тщеславны, что хотели бы быть известными всему миру и даже последующим поколениям; суетность так сильна в нас, что уважение пяти-шести окружающих лиц нам льстит и доставляет нам удовольствие» (фр.).

С. 296. * «*La vanité ∞ cette envie*». — «Суетность так укоренилась в сердце человека, что и солдат, и грубиян, и повар, и носильщик похваляются и хотят иметь своих поклонников; даже философы хотят этого; и те, кто оспаривает их, хотят иметь славу хороших писателей; и те, кто это читает, хотят похвалиться тем, что прочли; и я, пишущий это, желаю, может быть, того же» (фр.).

С. 297. * «*St. Augustin. ∞ se soumettes*». — «Бл. Августин. Разум никогда бы не подчинился, если бы не считал, что есть случаи, когда он должен подчиниться. Стало быть, справедливо, чтобы разум подчинялся, когда он считает, что это нужно» (фр.).

* *Эти слова ∞ Паскаля*. — Источник не установлен.

С. 297—298. * «*que la foi ∞ précède elle-même la foi*». — «Вера должна предшествовать разуму, — это разумный принцип. В самом деле, если это правило не разумно, то оно противно разуму, от чего упаси Бог! Если же, стало быть, разумно, что вера должна предшествовать разуму, чтобы достичь еще недостижимых для нас высот, очевидно, что тот разум, который нас в этом убеждает, сам предшествует вере» (фр.).

С. 298. * «*il n'y a rien ∞ de la raison*». — «Ничто так не согласно с разумом, чем это отречение от разума» (фр.).

* «*deux excès: ∞ que la raison*». — «Две крайности: исключать разум и признавать только разум» (фр.).

* «*l'extrême esprit ∞ du milieu*... — «Крайний ум обвиняется в безумии, как крайний недостаток. Одна только посредственность хороша... выйти из середины значит выйти из человечества» (фр.).

* «*stenez-vous dans la route commune*». — «Придерживайтесь общего пути» (фр.).

* «Философия Монтезя ∞ крепкому сну». — Ср.: «О, какой сладостной, мягкой, удобной подушкой для разумно устроенной головы являются незнание и нежелание знать!» — Монтезь М. Опыты. Кн. 3, гл. XIII. — Монтезь М. Опыты. Т. I—III. М.—Л., 1960. Т. 3, с. 366.

* «*...quod ratio ∞ vindicare*». — «Что разум утверждает, не может быть разрушено авторитетом» (лат.). Шестов цитирует по кн.: L o o f s F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Bd. 1. Halle a. S., S. 431. См. [SF, 159].

С. 299. * «*μισόλογος*... — Ненавистник разума (гр.). См. прим. к с. 102 т. 1.

С. 300. * «*...quo nos ∞ vituperabiles sumus*». — Согласно чему нас можно хвалить, или порицать (лат.). См. прим. к с. 45 т. 1.

* «*αδιαφορα* — безразличие (гр.). — Термин стоической философии. См. предм. указ. в кн.: Диоген Лаэртский, с. 593.

* «*Замечательный ∞ дела Аристотеля*». — Имеется в виду Гегель.

С. 301. * «*...si fractus ∞ ferient ruinae*». — «Если бы на него обрушился весь мир, он без страха встретил бы смерть под его развалинами» (лат.). См. прим. к с. 281 т. 1; сс. 194, 397 т. 2.

* «*...pudet*... — Стыдно (лат.).

* «*...ineptum*... — Нелепо (лат.).

* «*...impossibile*... — Невозможно (лат.).

* «*...Summum bonum*... — Высшее благо (лат.).

С. 301—302. * «*Ceux qui ∞ les plus sots*». — «Те, кто им верит, самые пустые и глупые люди» (фр.).

* «*les bêtes ∞ d'elle-même*». — «...животные собой не любят. Лошадь не любит своим спутником. Это не значит, что они не соревнуются

на бегах, просто из этого ничего не следует; в конюшне самая грузная и неуклюжая лошадь не уступит своего овса другой, как хотелось бы людям. Их добродетель довольствуется собой» (фр.).

* *...virtutes ∞ vitia sunt.* — Добродетели язычников — блестящие пороки (лат.). См. след. прим.

* *...virtutes ∞ potius vitia sunt.* — Добродетели язычников скорее пороки (лат.). См. прим. к с. 53 т. 1; с. 218 т. 2.

* *le moi est haïssable.* — Мое «я» ненавистно (фр.). См. прим. к с. 119 т. 1.

С. 303. * *...subjicite et dominamini...* — «Наполняйте землю и подчините ее» (лат.). — Vulgata. «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте...» (Быт. 1, 28).

* *«quand un homme ∞ pour son salut».* — «...если бы человек был убежден, что отношения чисел — нематериальные, вечные истины, зависящие от первичной истины, в которую они включены и которую называют Богом, я бы не считал, что он сильно продвинулся к своему спасению» (фр.).

* *...nasciturus ∞ nato habetur.* — Имеющий родиться считается уже родившимся (лат.). Положение римского права: *Nasciturus pro jam nato habetur, quotiens de commodis ejus agitur.* — Уже родившимся признается зачатый ребенок, если дело касается его выгоды.

С. 304. * *Стоицкое ∞ наперекор природе.* — Ср.: «Разумным существам в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе — значит жить по разуму... Вот почему Зенон первый заявил, ...что конечная цель — это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели... Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе... — жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот — верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Д. Иоген Лэртский. VII, 86—88. См. цит. изд., с. 295).

С. 305. * *...chercher en gémissant...* — Искать, стелая (фр.).

* *...idola...* — Идолы (лат.). См.: Бэкон Ф. Новый органон. Афор. 34—44. — Бэкон Ф. Соч. в двух томах. М., 1972, т. 2, с. 18—20.

С. 306. * *Если хотите ∞ в этой борьбе.* — Жильберта Перье, сестра Паскаля, пишет в своем биографическом очерке: «Аскетическое самоотречение, т. е. сам дух любви... вдохновил его завести железный пояс, утыканный гвоздями, который он надевал на голое тело, когда его приглашали к посетителям. Когда он чувствовал, что в нем пробуждается тщеславие или что он начинает испытывать удовольствие от беседы, он нажимал локтями на пояс, чтобы усилить боль и вспомнить о своем долге. Средство это казалось ему столь действенным, что он прибегал к нему и для борьбы с нерадивостью, когда замечал себя угнетенным в последние пять лет жизни. Поскольку в таком состоянии он не мог ни читать, ни писать, он был вынужден оставаться без дел и гулять, ни о чем не думая... Чтобы постоянно быть настороже, он как бы включил в свое тело этого добровольного врага, который, втыкаясь в его плоть, непрерывно побуждал его дух к усердию...» (*La vie de monsieur Pascal écrite par madame Périer, sa soeur.* — P a s c a l B. Œuvres complètes, p. 13).

С. 307. * *И как можно ∞ произвол?* — «Нас пригвождают, выбрасывают, осмывают, истязают, убивают: так борется в нас Божья благодать, — писал Эразм. — так она побеждает, так одерживает триумф. Мученик терпит такие жестокости, но никакой заслуги у него нет; более того, говорят, что он грешит, отдавая свое тело на мучения в надежде обрести жизнь небесную. Но почему милосерднейший Бог пожелал так посту-

пить по отношению к своим мученикам?» «Надо опасаться того, чтобы, усиленно прославляя веру, мы не утратили свободу воли. Если ее устранить, то я не вижу, каким образом можно будет ответить на вопрос о справедливости и милосердии Божиим». Позиция самого Эразма точнее всего выражается понятием «сотрудничество» свободной воли человека и благодати Божией: «...то, что делает свободная воля, очень мало, и дар Божий в том, что мы способны склонить дух свой к достижению спасения или к συνεργеїи (сотрудничеству.— *Комм.*) с благодатью» (Эразм Роттердамский. Философские произведения. Цит. изд., с. 276—277; 279). См. прим. к сс. 436, 549 т. 1 и к с. 92 т. 2.

* *На эразмовские* ∞ «*De servo arbitrio*». — См. прим. к с. 549 т. 1.

С. 307—308. * «*Hic est fidei ∞ non esset opus, fidei*». — «Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда Он спасает столь немногих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по своей собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения, дабы казалось, как замечает Эразм, что Его радуют муки несчастных и что Он более всего достоин ненависти, чем любви. Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере» (*лат.*). Лутер М. О рабстве воли.— Эразм Роттердамский. Цит. изд., с. 329—330.

* *видение ап. Павла на пути в Дамаск*. — См. Деян. 9, 3—6.

С. 309. * *esse, Deus ∞ team vitam*. — См. прим. к с. 56 т. 1.

* «*Deus est Deus ∞ et damnatum*». — «Бог есть Бог униженных, несчастных, отчаявшихся и тех, которые обращены в ничто. Его природа в том, чтобы подымать униженных, питать голодных, возвращать зрение слепым, утешать несчастных и печальных, оправдывать грешников, воскрешать мертвых, спасти проклятых и утративших надежду и т. д. Он ведь всемогущий Творец, из ничего творящий все. Но до этого существенного и собственного дела Его не допускает зловреднейшее чудовище — сомнение праведности, которая не хочет быть грешной, нечистой, жалкой и проклятой, а справедливой и святой и т. п. Оттого Бог должен прибегнуть к молоту, а именно, к закону, который разбивает, сокрушает, испепеляет и обращает в ничто это чудовище с его самоуверенностью, мудростью, справедливостью и властью, дабы оно знало, что оно погибло и проклято из-за зла, которое в нем» (*лат.*). — Luther M. Ad. Gal. 3, 19. [LGW. 40 (1), 488]. См. прим. к с. 451 т. 1.

* «*Ideo quando ∞ nihil est*». — «Вот почему нужно, рассуждая о справедливости, о жизни и о вечном спасении, удалить совершенно с наших глаз закон, как будто бы он ничего не значит и никогда не должен был бы что-нибудь значить» (*лат.*). — Luther M. Ad. Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 489—490].

С. 310. * «...*lex propter ∞ apposita est*». — Закон дан по причине преступлений (*лат.*). Ср. Гал. 3, 19: «Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений...».

* «*nec ego ausim ∞ hoc fecisset*». — «Я бы не осмелился так называть закон — это было бы страшнейшее богохульство, если бы апостол Павел этого не сделал до меня» (*лат.*).

* «*Исаия же ∞ обо Мне*». — Ис. 65, 1; Рим. 10, 20. См. прим. к с. 39 т. 1.

* *se passer de Dieu*. — Обойтись без Бога (*фр.*). См. прим. к с. 281.

С. 311. * «...*in saecula saeculorum*...». — Во веки веков (*лат.*).

С. 314. * *Даже в прославленном «паре» ∞ веры*. — Издатели Пор-Рояля, публикуя этот фрагмент в гл. VII своего издания, снабдили его названием: «О том, что выгоднее верить, чем не верить в то, чему учит христианская религия» (Pascal B. Œuvres complètes, p. 1508). Вкратце суть

этого «пари» заключается в следующем: поставив на Бога, мы выигрываем все, если Он есть, и не проигрываем ничего, если Его нет.

* *«naturellement ∞ vous abêtira»*. — «...естественно, это заставит вас уваровать и вы поглупеете» (фр.). См. прим. к с. 484 т. 1.

* *«...mais c'est que je crains...»*. — Но этого-то я и боюсь (фр.).

* *«et pourquoi? qu'avez-vous à perdre?»*. — «А почему? чего вам терять?» (фр.).

С. 315. * *«ἀπτοτολμᾶ καὶ λέγει...»*. — Дерзновенно говорит (гр.). См. прим. к с. 39 т. 1 и к с. 310 т. 2.

* *«...ἀνάμνησις...»*. — Припоминание (гр.). См. прим. к с. 21 т. 1.

* *«qu'on ne nous ∞ profession»*. — См. прим. к с. 17 т. 1.

* *«ton n'entend ∞ les autres»*. — «Ничего нельзя понять в творениях Божиих, если не исходить из того, что он хотел (Пор-Руаяль, конечно, опустил «хотел») ослепить одних и просветить других» (фр.).

С. 316. * *«Humiliez-vous ∞ Ecoutez Dieu»*. — «Смирись, бессильный разум; умолкни, глупая природа: знай, что человек — существо, бесконечно непонятное для человека, вопросы у твоего Владыки о неведомом тебе истинным твоим состоянием. Послушай Бога» (фр.).

* *«...cette belle ∞ a tout corrompu...»*. — Этот прекрасный развращенный разум все развратил (фр.).

* *«La raison ∞ aux choses»*. — См. прим. к с. 286.

С. 317—318. * *«Chose étonnante ∞ à l'homme»*. — «Удивительно между тем, что самая непостижимая для нашего разума тайна — преемственность первородного греха — и есть именно то, без чего мы никоим образом не можем познать самих себя! И действительно, ничто не шокирует так наш разум, как ответственность за грех первого человека, распространяющаяся на тех, кто, по-видимому, не мог соучаствовать в нем и не может нести вину за него. Эта наследственность вины кажется нам не только невозможной, но и крайне несправедливой; с нашим жалким правосудием никак не согласуется вечное осуждение безвольного ребенка за грех, в котором он принимал, по-видимому, так мало участия, ибо оно произошло за шесть тысяч лет до его появления на свет. Конечно, ничто не может оскорбить нас больше, чем это учение; тем не менее без этой тайны, самой таинственной из всех тайн, мы не будем понятны самим себе. В этой бездне... завязывается узел нашей участи; так что без этой тайны человек непонятен еще больше, чем сама эта тайна» (фр.).

С. 318. * *«В этом и было ∞ (Op. 2,13)...»*. — «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых!» (фр.). Речь идет о так называемом «амулете» или «мемориале» Б. Паскаля, найденном после смерти Паскаля в его камзоле. Это небольшой лист пергамента, сохранивший свидетельство своего рода религиозного откровения, послужившего, видимо, окончательному обращению Паскаля. Запись датирована ночью 23 ноября 1654 г. См. текст в кн.: Тарасов Б. Н. Паскаль. М., 1979, с. 207—208.

С. 319. * *«...éternellement ∞ sur la terre»*. — «...навечно в радости за один день подвига на земле» (фр.). Одна из заключительных фраз «мемориала».

* *«Платон говорил ∞ видеть «идеи»»*. — См. прим. к с. 44 т. 1.

С. 320. * *«...la vraie ∞ de se haïr...»*. — Настоящая и единственная правда в том, чтобы ненавидеть себя (фр.).

* *«Le coeur ∞ ne connaît point...»*. — У сердца свои основания, которых разум не знает (фр.).

* *«...la raison ∞ ne connaît pas»*. — У разума свои основания, которых сердце не знает (фр.).

С. 322. * *«L'immortalité ∞ qui en ést»*.— «Бессмертие души для нас столь важный вопрос, он касается нас так глубоко, что нужно утратить всякое сознание, чтобы быть равнодушным к нему» (фр.).

* *«Rien n'est ∞ qui la cause»*.— «Ничто так не важно для человека, как его положение; ничто ему так не страшно, как вечность. Поэтому совершенно протiwестественно, что находятся люди, равнодушные к утрате своего бытия и к опасности вечного ничтожества. Совсем иначе относятся они к любой другой вещи: боятся всего вплоть до сущей безделицы, стараются все предусмотреть, всему сочувствуют; и тот самый человек, который проводит столько дней и ночей в досаде и отчаянии по поводу потери должности или какого-нибудь воображаемого оскорбления своей чести,— тот же самый человек, зная, что со смертью он потеряет все, не беспокоится об этом, не волнуется. Чудовищно видеть, как в одном и том же сердце, в одно и то же время уживаются такая чувствительность к мелочам и эта странная бесчувственность к самому важному. Эта непостижимая завроженность и сверхестественное отупление свидетельствуют о всемогущей силе, которая их вызывает» (фр.).

С. 323. * *...faites ∞ présence (Op. 1, 3)...*— «Сделай (Господи) так, чтобы в этой болезни я сознавал себя как бы умершим, отделенным от мира, лишенным всех предметов моей привязанности, одиноко предстоящим Тебе» (фр.). См.: P a s c a l В. Œuvres complètes, p. 607.

* *conversion de son coeur* — обращение его сердца (фр.).

* *...φυγή μόνου πρὸς μόνον...*— Бегство единого к единому (гр.). См. прим. к с. 568 т. 1; с. 364 т. 2.

С. 324. * *...ne cherchons ∞ fermeté...*— Не станем же искать уверенности и прочности (фр.).

С. 325. * *Неистовые речи (Об экстазах Плотина)*.— Плотиниом Шестов заинтересовался еще в России, возможно, под влиянием Вяч. Иванова. Первоначально онзнакомился с ним по «Философии греков» Эд. Целлера, затем в оригинале. В Сорбонне в архиве Шестова два тома французского перевода Плотина, изданные М. Буйе (Les Ennéades de Plotin. Trad. par M. Bouillet. Paris, t. I, 1857 (1-ère et 2-ème Enneades); t. II, 1859 (3-ème et 4-ème Enneades)). Во всяком случае, с 20-х годов тема Плотина становится одной из главных в его творчестве и даже переписке. Над специальной посвященной Плотину статьей Шестов работал в начале 1924 г. [БШ. 1, 305]. «Неистовые речи» были, однако, опубликованы только через два года в журнале «Версты» № 1, июль 1926 г., пролежав около полутора лет без движения в «Современных записках». Плотин, однако, продолжал занимать Шестова. В августе 1924 г. он писал своему близкому другу, немецкому психоаналитику М. Е. Эйтингону: «Опять меня потянуло к Плотину. По-моему, он в некотором отношении самый загадочный из всех когда-либо живших философов, по крайней мере из древних... Я не могу расстаться с Плотиним, пока не «достранствую» до тех невидных глубин его внутренней истории, о которых в истории философии принято думать, что их не бывает. У него, как и у Спинозы, на поверхность выплывает как раз то, что для него имело меньше всего значения, а то... что он больше всего ценил и искал, об этом он говорит всегда мимоходом, как бы нехотя... У Плотина это противоречие между системой, общим построением и отдельными признаниями особенно заметно и кажется мне особенно занимательным. Каждый раз представляется, что все больше и больше постигаешь смысл этой двойственности, и потому хочется еще и еще раз вернуться к нему и его писаниям» [БШ. 1, 311]. Когда в 1931 г. философ и почитатель творчества Шестова А. М. Лазарев редактировал английский перевод книги «На весах Иова», Шестов писал ему: «По-моему, Плотин «взорвал» традиционное учение о Логосе... Но плотиновское «взлететь над разумом и познанием»

оказало мало влияния или даже не оказало почти никакого влияния на последующее развитие философского мышления... Порывы свободного мышления если и встречались, то вне большой дороги философии, — Паскаль, Нитше, Достоевский, Киркегард...» [БШ. 2, 92]. См. также [ВФ, 103]. В архиве Шестова хранится рукопись (№ 35) статьи «О мистическом опыте Плотина» (закончена в февр. 1926 г.). Напечатать ее готовилось издательство «Presse Libre» в 1984 г., однако работа так и не вышла. Шестовскую интерпретацию Плотина критикует А. Ф. Лосев. См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм, с. 370—371.

* «Пока душа ∞ глубоким сном». — Епп. III. 6, 6, 70. Ниже Шестов переводит точнее: не «пока», а «насколько», «поскольку». См. прим. к с. 395 т. 1.

С. 326. * «*Principiorum ∞ esse contraria*». — «Наша способность к познанию естественно постижимых начал — божественного происхождения, ибо создатель нашей природы — сам Бог. Божественная мудрость также содержит эти начала. Таким образом, все, противоположное этим началам, противоположно божественной мудрости и, стало быть, не может происходить от Бога. Следовательно, божественное откровение, достигаемое верой, не может быть противоположно естественному знанию (лат.).»

* *...igitur...* — Следовательно (лат.).

* *...cognitio naturalis...* — Естественное познание (лат.).

* *...petitio principii...* — Предвосхищение основания (лат.). Логическая ошибка, заключающаяся в скрытом использовании той самой посылки, которую требуется доказать.

С. 328. * (V. 5. 11). — Епп. V. 5, 11, 9.

* (IV. 8. 1). — Ibid. IV. 8, 1, 1—6.

С. 329. * «каждый раз ∞ спускается dolu»... — Епп. VI. 9, 3, 5—7.

* «...Главная причина ∞ ó λόγος». — Епп. VI. 9, 4, 1—5. Ср. в этой связи описание «пяти ступеней познания в седьмом письме Платона (342a—343c) [П. 3 (2), 543—545].»

* Платон ведь учил ∞ человеку. — См. прим. к с. 102 т. 1.

С. 330. * *непоколебимое начало?* — См. прим. к с. 19 т. 2, ср. прим. к с. 96 т. 1.

* *es steht ∞ verschwindet*. — «Плотин входит в противоречие с общим направлением классического мышления и решительно приближается к восточному образу мысли, когда вслед за Филоном находит последнюю цель философии только в таком воззрении на божественное, при котором всякая определенность мысли и всякая ясность самосознания исчезают в мистическом экстазе» (нем.). — Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen. Bd. III. Abt. 2. Die Nacharistotelische Philosophie, S. 611.

* *idem Philosophen ∞ gegangen*. — «У философа пропало безусловное доверие к своему мышлению» (нем.). — Ibid., S. 472.

С. 331. * *Порфирий ∞ о его жизни*. — Порфирий. О жизни Плотина и о порядке его книг. См. рус. пер. в кн.: Диоген Лазертский. Цит. изд., с. 462—476.

С. 334. * *...мешочник Аммоний...* — Аммоний Саккас Александрийский (ок. 175—242 гг. до н. э.) — учитель Плотина. См. о нем в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм, с. 134—140.

* *И сам Плотин ∞ глубочайший смысл* — Плотин сравнивает созерцание единого с мистериальным действием. Поскольку единое ото всего обособлено и ничему само по себе не причастно, оно невыразимо и несообщимо. «Как, в самом деле, кто-либо мог сообщить о нем как о чем-то другом, если, созерцая его, он видел его не как другое, ибо был

единым с ним. Это-то и хочет выразить наказ посвящаемым в мистерии «не передавать непосвященным...» (Енп. VI, 9, 10, 20—11, 4).

С. 336. * *Сократ* ∞ *шпорой*.— Платон. Апол. Сокр. 31а [П. 1, 100].

С. 337. * (V. 3, 17, конец):— «Тут приходится довольствоваться мысленным касанием. Коснувшись же, в тот момент, когда касаются, не имеют никакой возможности, никакого времени что бы то ни было сказать; рассуждают об этом потом. Следует верить, что мы тогда узрели это, когда душа внезапно наполняется светом, ибо он идет от того, который и есть свет...» (Енп. V, 3, 17, 25—29).

С. 339. * ... <ex> *nibilo nihil fit*.— Из ничего ничто не возникает (лат.).

С. 341. * (Diatr. III, 20).— См. [ВДИ] 1976, № 1, с. 224.

С. 344. * ...*superbe diabolique*.— Дьявольская гордыня (фр.). Паскаль подробно изложил свои взгляды на Эпиктета в беседе с Де Саси, состоявшейся в начале 1655 г. Эпиктет, говорит здесь Паскаль, заслуживал бы всяческого восхищения, потому что очень хорошо знает, в чем состоит долг человека. Но он не признает бессилие человека и с дьявольской гордыней утверждает, что человек сам по себе способен и свободен этот долг исполнить (P a s c a l B. Œuvres complètes, p. 563).

С. 344—345. * ...*enchantement* ∞ *surnaturel*...— См. прим. к с. 322.

С. 347. * *Ведь это Сократ* ∞ *причинить зла*.— См. прим. к с. 102 т. 1; с. 375 т. 2.

* *И Плотин* ∞ *слова Сократа*.— «Что же касается той несправедливости, когда добрым платят злом, а дурные обретают благо, правильно сказать, что для доброго нет зла, а для дурного нет ничего доброго» (Енп. III, 2, 6, 1—3).

С. 348. * *πᾶσα δὲ* ∞ *πρὸς μάχην*.— «...всякая разумная душа естественно противоборствует» (гр.).

С. 349. * ...*отсутствие основания* ∞ *всякого основания*.— Соответствующий текст Бергсона не установлен.

* *Когда-то Миль* ∞ $2 \times 2 = 5$.— Место не найдено.

* *В новейшее время* ∞ *всего «нового»*.— См.: Бергсон А. Творческая эволюция. Пер. В. А. Флеровой. М.—СПб., 1914.

С. 351. * *Все впечатления* ∞ *распоряжаться всеми*.— См.: Енп. V, 3, 3, 42. Царем здесь назван «обособленный ум» (Аристотель. О душе. 430а 17).

С. 353. * *Из всех* ∞ *онтологическое*.— См. прим. к с. 25 т. 1.

С. 354. * ...*Гартману с его школой*...— *Гартман Николай* (1882—1950)— немецкий философ, основатель «критической онтологии». См. прим. к сс. 264, 266 т. 1.

* ...*до 50 лет* ∞ *не пересчитывал*...— См.: Диоген Лаэртский. Указ. изд., сс. 463, 466.

С. 355. * ...*царя-солнца*...— Т. е. Людовика XIV.

* *чтоб душа* ∞ *вне тела?*— Ср. Платон. Федон, 67d [П. 2, 26].

С. 356. * *слова Валентина*.— *Валентин Александрийский* (г. рожд. неизв.—ум. ок. 161 г.)— римский философ-гностик родом из Египта.

* *«от начала* ∞ *преходящим»*.— *Clemen s A l e x a n d r i n u s*. *Stromateis* IV, 13, 89. Ср. рус. пер. Н. Корсунского в изд.: Строматы. Творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892, с. 448—449.

С. 357. * *Плотин* ∞ *Творца мира*.— Гностицизм, двигаясь путями, проложенными, в частности, и самим Плотинем, в самом деле переходит предел, допустимый эллинским умом, и попадает в пустое, межумочное пространство. Как бы преодолев прекрасный и умный античный космос и не восприняв богозданность тварного мира, гностицизм утверждается в позиции предельного *акосмизма*. Человек— «сын Божий»,— только отринув мир, буквально разрушив его, может вернуться

духом Гуссерля — и, через Hering'a, я, конечно, разговариваю с Гуссерлем или, лучше сказать, с «Духом нашего времени» [БШ. 1, 355].

* (Эпиграф 1) — «Оно не нуждается ни в каком основании, как будто оно само себя не может держать» (Епп. VI. 9, 6, 31).

* (Эпиграф 2) — «Следует верить, что мы тогда узрели это, когда душа внезапно наполняется светом» (Епп. V. 3, 17, 29). См. прим. к с. 337.

* ...*Logische Untersuchungen*... — «Логические исследования» (нем.). См. прим. к с. 198 т. 1.

* ...*Philosophie als strenge Wissenschaft*. — «Философия как строгая наука» (нем.). Рус. пер. см. в журнале «Логос». 1911, № 1, с. 1—56.

С. 365—366. * «*Произведет ли ∞ сбережет ее*». — Ввиду небольшого объема статьи Геринга комм. не указывает страницы приводимых Шестовым цитат.

С. 367. * *Власть ключей ∞ в немецком переводе*. — Книга была издана на немецком языке издательством «Ницшевского общества» в переводе Ганса Руофа весной 1926 г. под названием «*Potestas Clavium oder die schlüssgewalt*».

* «*Наука об ∞ (ρίζωματα πάντων)*». — Логос, 55.

* «*Die Wissenschaft ∞ zu lernen*». — «Наука сказала свое слово, с этого момента мудрость обязана учиться у нее» (нем.). — Логос, 49.

С. 367—368. * «*Vielleichts ∞ Autorität haben kann*». — «В жизни всей новейшей европейской эпохи нет, может быть, идеи, более могущественной, более неудержимой в своем стремлении вперед, чем идея науки. Ничто не остановит ее победного шествия. Ее вполне оправданные цели в самом деле всеобъемлющи. В своем идеальном завершении, она была бы самым разумом, не допускающим рядом с собой и выше себя никакого авторитета» (нем.).

С. 368. * *Sebrankenlosigkeit der Vernunft*... — Безграничность разума (нем.). — Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, S. 90. См. наст. изд., т. 1, с. 238.

* «*De natura ∞ percipere*». — «Природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности» (лат.) [С. 1, 442].

* «*Quisquid ∞ specie concipit*». — «Все, что душа представляет по руководству разума, она представляет под одной и той же формой вечности и необходимости...» (лат.). — Спиноза Б. Этика. Ч. IV, теор. 62, доказ. [С. 1, 572].

* «*Mens nostra ∞ per Deum concipit*». — «Душа наша, поскольку она познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что она существует в Боге и через Бога представляется» (лат.) [С. 1, 609].

С. 368—369. * «*ego non praesumo ∞ sui sanum est cerebrum*». — «Я вовсе не претендую на то, что открыл наилучшую философию, но я знаю, что постигаю истинную. Если же Вы спросите: каким образом я знаю это? — то я отвечу: таким же образом, каким Вы знаете, что три угла треугольника равняются двум прямым. Ни единый человек не станет отрицать, что этого уже совершенно достаточно, — если только он находится в здравом уме...» (лат.) [С. 2, 638].

С. 369. * «*imo hominem ∞ concipere videntur*». — «...они, по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве...» (лат.) [С. 1, 454].

* «*praecipua ∞ bujus generis*». — «...предрабсудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразии и прочее в том же роде» (лат.). — Спиноза Б. Этика. Ч. 1, прибавление [С. 1, 395].

* «*nisi Matthesis ∞ ostendisset*». — «...если бы только математика, имеющая дела не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иное мерило истины» (лат.) [С. 1, 397].

* «*de affectum ∞ de corporibus esset*». — «...я буду трактовать о природе и силах аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях о Боге и душе, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (лат.). — Спиноза Б. Этика. Ч. III, предисловие [С. 1, 455].

С. 370. * «*an aliquid ∞ fruerer laetitia*». — «...дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью» (лат.). — Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума [С. 1, 320].

* «*sed amor erga ∞ quaerendum*» (De intel. emend.). — «...но любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали; а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться» (Об очищении интеллекта) (лат.). Там же [С. 1, 322].

* «*...summum bonum ∞ viribus quaerendum*». — Высшее благо — коего должно сильно желать и всеми силами добиваться (лат.).

* *verum* и *optimum*. — Истинным и лучшим (лат.).

С. 371. * «*In idealer Vollendung ∞ haben könnten*». — «В своем идеальном завершении она была бы самым разумом, не допускающим рядом с собой и выше себя никакого авторитета» (нем.). См. прим. к с. 367—368.

* «*warum also ∞ finden kann?*». — «...Отчего не признать спокойно, что ученый философ может найти при известных обстоятельствах необходимую духовную пищу в религиозном откровении, в религиозном опыте и в традиции?» (нем.).

* *Evidenz ist ∞ anzuweisen hätte*. — См. прим. к с. 276 т. 2.

С. 372. * *Rechtstitel ...justus titulus*. — «Правооснование» (нем.); документ, обосновывающий к.-л. право (лат.).

* «*uns freien Geistern*». — «Для нас, свободных умов» (нем.).

С. 373. * «*...intellectus ∞ animal latrans*». — См. пер. в прим. к с. 260. Спиноза Б. Этика [С. 1, 379].

* «*...cognitio ∞ genus cognitionis...*» — Познание интуитивное, или третий род Познания (лат.). См. прим. к с. 267 т. 1.

С. 374. * «*Mens ducente ∞ afficitur*». — См. прим. к с. 368.

С. 375. * «*...каким образом ∞ двум прямым*». — Этика. Ч. II, теор. 49, схол. Ср. [С. 1, 452].

С. 375. * «*per realitatem ∞ idem intelligo*». — «Под реальностью и совершенством я разумею одно и то же» (лат.). — Этика. Ч. II, опр. 6 [С. 1, 403].

* «*...res quae ∞ non sunt*». — То, что не находится в нашей власти (лат.). См. прим. к с. 562 т. 1.

* (Ap. 30D). — Ср.: «...я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему» [П. 1, 99].

* «*...как их истолковывал Ксенофонт*». — По Ксенофону, причиняющий зло, сам в конечном счете несет за это наказание, и те, кто несправедливо осудил Сократа, покрыли позором именно самих себя. См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе; Защита Сократа на суде. — Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М. — Л., 1935, сс. 36, 163, 178, 197.

С. 376. * «*...res quae ∞ non sequuntur...*» — То, что не в нашей власти... не вытекает из нашей природы (лат.). См. с. 375.

С. 378. * *...res fortunae ∞ non sunt.* — Обстоятельства судьбы, или обстоятельства, которые не в нашей власти (лат.).

* *...was wirklich ∞ vernünftig.* — Что действительно, то разумно (нем.). См. прим. к с. 33 т. 1.

* *...adaequatio rei et intellectus.* — Соответствие вещи и интеллекта (лат.). См. прим. к с. 560 т. 1.

* *«говорить ∞ утверждать ложь».* — Ср. [А. 1, 141].

С. 379. * (1062a 34). — «...Гераклит, не вникнув в свои собственные слова...» [А. 1, 280]. См. прим. к сс. 51, 245 т. 1 и к с. 181 т. 2.

С. 380. * *...εὐδαιμονία...* — Счастье (гр.).

* (Esb. N. 1153b 21). — [А. 4, 215]. См. прим. к с. 319 т. 1.

* (*...Met. 991a 21* и др.) — [А. 1, 88]. Ср.: «А с эйдосами можно распрощаться: ведь они только чириканье (τερετίσματα)» (Анал. Втор. Кн. I, гл. 22 83а 33). См. прим. к с. 228 т. 2 и к с. 21 т. 1.

С. 384. * «Таким образом ∞ за лучшее?» — Епп. I. 4, 2, 25—28. После слов «в первой логос или разум» остались непереуведенными Шестовым слова: «а удовольствие <радость> — <пассивное> восприятие».

* *...in nise...* — в зародыше (лат.).

* *...λόγος ἢ νοῦς...* — Логос или разум (гр.).

С. 385. * *...εὖ ζῆν... ἡδονή... τὸ ἀγαθόν... τὸ κρίνον... κατὰ πάθος...* — Хорошая жизнь... удовольствие, радость... добро... судящее (способность судить. — Пер. А. Шестова) ...испытываемое (способность воспринимать. — Пер. А. Шестова) (гр.).

* *«как прекрасно ∞ утренней звезды».* — Епп. I. 6, 4, 11—12; «прекрасней вечерней и утренней звезды» — вероятно, цитата из трагедии Еврипида «Меланипп» (fr. 486 Nauck). Аристотель приводит эту цитату в «Никомаховой этике» V. 3 1129b 28—29 [А. 4, 147].

* *...VI, 6, 6, конец.* — «Лик справедливости поистине прекрасен, ни вечерняя, ни утренняя звезда не столь прекрасны, ни вообще что бы то ни было из чувственно воспринимаемого; он подобен некоему умному изваянию, опирающемуся только на себя и открывающемуся в самом себе, лучше же сказать, пребывающему в себе».

* (V. 3, 4). — Епп. V. 3, 4, 16.

С. 386. * *...правильно говорят ∞ с дурным человеком.* — Епп. III. 2, 6, 2.

* *...si vis tibi ∞ potentior.* — «Если хочешь взять власть над всем, отдай власть над тобой разуму» (Сенек. Письма к Луциллию. 37, 4). С добрым человеком не может приключиться ничего плохого., ибо он сильнее всего внешнего (лат.). Ср. прим. к с. 375 т. 2.

* *...кто хочет ∞ и прекрасным...* — Епп. I. 6, 9, 33—34.

С. 387. * (V. 1, 1). — Епп. V. 1, 1, 4—5.

* *Катарсис же ∞ глядеть на них.* — Описывая очищение души как ее обращение от чувственного к высшему, как освобождение от телесного и обособление от тела, Плотин опирается, в частности, на текст Платона (см. «Филеб» 67 с.). См. также прим. к с. 44 т. 1.

* (I. 4, 14). — Епп. I. 4, 14, 4.

* (III. 2, 15). — Епп. III. 2, 15, 49.

* *Разум ∞ что невозможно.* — Отрывок, первые слова которого цитирует Шестов, звучит следующим образом: «Ум дает очевидные начала любой душе, способной усвоить их; потом последовательно соединяет, переплетает и различает их, пока не войдет в совершенное разумение. Это <искусство>, говорит <Платон>, и есть чистейшая часть ума и рассудительности» (Епп. I. 3, 5, 2—6). Плотин ссылается на «Филеба» 58d, где речь идет о диалектике. Следуя Платону, Плотин и говорит да-

лее о философии (и диалектике — ее основной части) как о «важнейшем» (см. прим. к с. 117 т. 1).

С. 389. * *...ac cadaver...* — Как труп (лат.).

С. 390. * (III, 6, 8). — «...чем вызывается страдание, тем и уничтожение» (Енн. III, 6, 8, 11).

* (I, 6, 7). — «...величайшая и крайняя борьба предстоит душам» (Енн. I, 6, 7, 32). Скрытая цитата из «Федра» Платона, где речь идет о достижении колесницей души края небесного свода, когда «душе предстоит мучительный труд и крайняя борьба» (Платон. Федр. 247b).

* (VI, 8, 18). — Описывая энергию ума, Платон говорит, что он осуществляется как «подобающее» (τὸ δεῖον) и «своевременное» (τὸ καίριον). (Ср.: Платон. Политик. 284е. [П. 3 (2), 47]). «...Подобающее и осуществление подобного — одно и то же; подобающее существует не как подлежащее, а как первое осуществление, которое обнаруживает себя в качестве того, что должно. Так приходится говорить об этом, поскольку мы не способны говорить об этом так, как хотелось бы» (Енн. VI, 8, 18, 50—53).

С. 391. * (VI, 8, 1). — Енн. IV, 8, 1, 1—7.

* *...Laesio majestatis...* — Оскорбление величества (лат.). См. прим. к с. 364 т. 1.

* *...non sequitur ex natura sua...* — Не следует из его природы (лат.).

С. 392. * *...res fortunae non sunt...* — То, что зависит от судьбы, т. е. то, что не находится в нашей власти (лат.). См. прим. к с. 562 т. 1.

* (II, 9, 16). — Енн. II, 9, 16, 1—2.

С. 393. * *только* ∞ о «Немь». — Енн. VI, 8, 11, 35.

* (VI, 9, 4). — Енн. VI, 9, 4, 7.

* *наука есть* ∞ *множественность*. — Енн. VI, 9, 4, 5. Эту фразу точнее перевести так: «знание же есть определение <сформулированное>, а определение множественно». Ср.: Платон. Письмо 7, 342b—d [П. 3 (2), 543]. См. также пер. Л. Шестова: наст. изд., т. 2, с. 329.

* (V, 8, 11). — Постигание путем полного слияния не выглядит как знание. «Там и там, именно когда мы более всего умопостигаем, нам кажется, что мы не знаем ничего, ибо мы ждем чувственного воздействия, которое говорит, что ничего не увидело» (Енн. V, 8, 11, 31—35).

С. 394. * (VI, 7, 37). — Енн. VI, 7, 37, 7—9.

* (V, 8, 7). — Енн. V, 8, 7, 37—44. Греческие слова в первой фразе цитируемого отрывка поставлены ошибочно. Точнее фраза звучит так: «Но там наверху не потому так решили, что так именно должно было быть (διότι οὕτως ἐχρήν), но поскольку <высшее> таково, каково оно есть (οὕτως ἔστι ὡς ἔστι), — постольку и прочее прекрасно...». Ср. прим. к сс. 40, 126 т. 1.

* (VI, 9, 3). — Енн. VI, 9, 3, 7.

* (VI, 7, 36). — Енн. VI, 7, 36, 15—19.

* (V, 3, 17). — Енн. V, 3, 17, 28—29.

С. 395. * *разум дерзнул* ∞ (VI, 9, 5). — Может быть, Шестов имеет в виду следующую мысль Плотина. Ум — как строй мысли, как устройство — не есть само единое. Он лишь единообразен, подначален единому, непосредственно близок ему, вместе с тем он есть он сам, «дерзнув — (τολμήσας) некоторым образом отпасть (ἀποστήναι) от единого» (Енн. VI, 9, 5, 25—29). См. также прим. к с. 171.

* *...ex sua potestate...* — В его власти (лат.).

* «*Dem Philosophen* ∞ (III, 482). — «...у философа пропало безусловное доверие к своему мышлению» (нем.). См. прим. к с. 330.

* «*wir werden* ∞ *Log. Unt. II. 215*). — «...мы не решимся утверждать, будто психологически возможно то, что логически и геометрически нелепо» (нем.).

* ...ἐπέκεινα ∞ νοήσεως.— По ту сторону разума и разумения (гр.). См. прим. к с. 530 т. 1.

С. 396. * (me praestantioris sortis esse).— См. прим. к с. 364.

С. 397. * «Die Zurückweisung ∞ ruinae».— Отсылку от отдельного конечного бытия к бытию как таковому, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование <...> Человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему <...> будет безразлично, существует ли он или нет в конечной жизни (ибо имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т. д. Даже si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae» (нем.).— [Г. НЛ. 1, 147—148]. Гегель цитирует Горация: «Если бы на него обрушился весь мир, он без страха встретил бы смерть под его развалинами» (Оды. III, 3). См. прим. к с. 281 т. 1.

* der Mensch ∞ erbeben soll.— Человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности (нем.).

С. 398. * (I. 6, 8).— См. прим. к с. 107.

* «Дважды два ∞ и плюется».— [Д. 5, 119].

* ...κρείττονος μοίρας...— Лучшей участи (гр.). См. прим. к с. 364.

* ...normam veritatis.— Норму истины (лат.).

С. 399. * «Was aber ∞ reine Ich».— «Что же касается феноменологии и ее учения о cogitationes (мыслительных актах.— Комм.) в известной редукции, то сила ее состоит в том, что она берет темой своих исследованных чистое сознание, для которого нет различия между homo dormiens (человеком спящим.— Комм.), и homo vigilans (человеком бодрствующим.— Комм.) в обсуждаемом здесь смысле. Ego cogito, ego existo (я мыслю, я существую.— Комм.) говорит здесь чистое гуссерлевское Я» (нем.). По Гуссерлю, cogitatio (мышление) есть акт направленного сознания, выделяющий определенное переживание в поле сознания вообще. «Бодрствующее» Я определяется возможностью непрерывного удерживания этого cogito, этого сознания в потенциальном потоке переживаний (см.: Husserl E. Ideen... Bd. 1, S. 63).

* ...sich zur Allgemeinheit zu erbeben.— Возвыситься до всеобщего (нем.).

* ...ego cogitat.— «Я» мыслит (лат.).

* ...Wesenheit...— Сущность (нем.).

* auf das Feld ∞ Vernunft.— «В сферу логического разума» (нем.).

С. 400. * ...закон непрерывности ∞ на Лейбница...— «Одно из моих основных и достоверных положений— это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности...» (Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие. [Л. 2, 56]).

* «Sollte ∞ wie die Phänomenologie?»— «Неужели такой знаток немецкой философии в самом деле не заметил, что во всей феноменологической литературе <...> мало найдется терминов, которые повторялись бы так часто, как «интуиция», «созерцание», «сущность»? И есть ли вообще какая-либо современная философия— за исключением бергсоновской,— которая столь энергично обосновывала бы все познание на актах интуиции, как феноменология?» (нем.).

С. 401. * «notre raison ∞ de la vérité».— «...наш разум, неизлечимо самонадеянный, полагает, что, по праву ли рождения или по праву завоевания, владеет всеми существенными элементами познания истины...» (фр.) (Пер. В. А. Флеровой).— Бергсон А. Творческая эволюция, с. 43.

* «Le raisonnement ∞ terre ferme.— Рассуждения всегда будут меня приковывать к земле (фр.).

* «tôt ou tard ∞ la sciences».— «...рано или поздно будет сметена наука» (фр.).

* Прочтите у Бергсона ∞ и беспорядке. — См.: Бергсон А. Творческая эволюция. Гл. 3. О значении жизни. Порядок в природе и форма интеллекта. См., напр., цит. изд., с. 194—212. Для Бергсона всякая форма порядка устанавливается в творческой жизни природы интеллектом. Но там, где интеллект склонен видеть нечто такое, как беспорядок, он оказывается не только коррелятивным установленному порядку, но и формой скрытого, неопознанного другого порядка, а вовсе не простым отсутствием порядка. Бергсон фиксирует в результате два противоположных порядка: порядок интеллекта — причинный, дедуктивный, геометрический — и порядок творческой жизни; ближайшей, но не ограничивающей его формой является целесообразность. Его можно было бы также назвать порядком становления свободы, где свобода должна разумеется и субъектом становления, и его целью (см. цит. соч., с. 200—201).

С. 402. * «Тогда только ∞ засияет свет». — Enn. V. 3, 17, 28.

УКАЗАНИЯ ПРИМЕЧАНИЙ, ПРОПУЩЕННЫЕ В ТЕКСТЕ Т. 1

С. 43, строка 19 снизу:

...οἰ πολλοί*

С. 44, строка 21 сверху:

...чем Платон и Аристотель*

С. 301, строка 20 сверху:

...non lugere, neque detestari, sed intelligere*

С. 306, строка 21 снизу:

...паразит, почти как у Лютера блудница*

С. 404, строки 11—12 снизу:

«non omnes pari conditione creantur, sed alius vita aeterna, aliis damnatio aeterna praecordinatur»*

С. 438, строка 6 сверху:

...по свободному соизволению*

С. 443, строка 8 сверху:

...безошибочно дает благодать*

С. 523, строка 22 сверху:

...transparance de l'intelligence» (I, 43)*

С. 592, строка 3—4 сверху:

«assoupissement et enchantement surnaturel»*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Августин А. I. 45, 53, 66, 67, 70, 108—111, 120, 150, 172, 173, 178—183, 262, 274, 310, 368, 383, 523—526, 531, 537—539, 541, 554, 559, 565, 568, 578—580, 583, 586, 587, 597, 602, 657; II. 46, 51, 74, 84, 85, 110, 143, 151, 177, 186, 206, 210, 217—219, 245, 265, 283, 284, 297, 298, 301, 306, 307, 309, 344, 350.
- Авраам Смоленский I. 627.
- Аврелий Марк I. 92, 93, 466; II. 92, 183, 300, 302, 304, 309, 343, 376, 386.
- Агафон I. 383.
- Александр из Галеса I. 555.
- Александр Македонский I. 47, 81, 111, 122, 146, 188, 278, 330, 340, 407; II. 68, 189, 192, 193, 225, 229, 382.
- Альберт Великий I. 643.
- Аммоний (Саккас) II. 334.
- Анаксагор I. 343, 372, 373, 376; II. 17.
- Анаксимандр I. 117—123, 125, 127—129, 137, 281, 282; II. 168, 171—174, 259, 376, 378.
- Ангелус Силезиус I. 255, 310—312.
- Ансельм Кентерберийский I. 30, 124, 523, 533, 538, 539, 544, 587, 626. II. 187.
- Антисфен I. 44, 76, 296; II. 35, 124, 164.
- Антоний II. 204.
- Аракчеев А. А. II. 108.
- Аристотель I. 18—22, 32, 44, 45, 48, 51, 89, 90, 96, 100, 118, 126—128, 131, 143, 153, 175—177, 182, 192—195, 197, 199, 209, 214, 223, 237, 239, 272, 287, 288, 307, 309, 318—320, 327, 330, 337, 339—344, 346, 347, 349—351, 353, 361, 363—368, 371—373, 375, 377, 378, 381, 383, 385, 389, 403, 407, 408, 419, 423, 425—428, 430—432, 442, 460, 461, 491, 492, 508, 517, 518, 540, 541, 543—545, 546, 550, 553, 556, 557, 559, 560, 562, 565—569, 571, 574, 576, 582, 590—592, 602, 606, 609, 622, 629—632, 638, 641, 643, 658, 662, 664; II. 8, 16, 17, 31, 34, 37, 50, 51, 65, 79, 89, 98, 106—108, 112, 125, 131, 160, 161, 168, 175—177, 178, 179, 186, 189, 222, 223, 227—229, 232, 235, 239, 241, 242, 250, 267, 283, 289, 298—300, 311, 320, 328, 330, 334—336, 339, 342, 359, 379—382, 384, 385, 391, 399.
- Арно А. II. 282, 283, 285, 295.
- Архимед I. 188; II. 156, 242.
- Афанасий Великий I. 540, 541; II. 89.
- Бонавентура Д. Ж. I. 539, 546, 555.
- Борджиа Цезарь I. 159.
- Боссюэт Ж. II. 255, 261, 266.
- Боэций I. 547, 548, 569, 630.
- Бруно Д. Ж. I. 642; II. 52, 54, 87, 157, 260, 261.
- Брут I. 188; II. 68, 205, 267.

* Указатель имен составлен М. А. Пылаевым.

- Буало Н. П. 293.
Будда П. 114.
Бург П. 370.
Буридан Ж. П. 210.
Булгаков С. Н. I. 255, 258, 263.
Бэкон Ф. П. 305.
Бэн А. I. 199.
Баадер Ф. I. 255.
Байрон Дж. Г. I. 123, 252.
Беда св. I. 655.
Бейль П. I. 319, 600, 601.
Белинский В. Г. I. 243.
Бёме Я. I. 48, 49, 255.
Бергсон А. I. 255; II. 125—128, 269, 270, 349, 401.
Бердяев Н. А. I. 255—258, 263, 268, 275, 276.
Бернард Клервоский I. 159, 476, 627; II. 38, 55, 122.
Бернар К. П. 46, 50, 51, 65, 75, 94.
Бетховен Л. ван I. 158, 164.
Бисмарк О. фон Ш. I. 158.
Бодлер Ш. I. 158.
Бомарше П. II. 7, 8.
- Вагнер Р. I. 256, 263, 270, 468.
Валентин II. 356.
Вергилий II. 241.
Верлен П. I. 158.
Вернер К. I. 567.
Висковатов П. А. II. 103, 122.
Вольтер I. 386, 544, 557, 561; II. 152.
Вульф М. I. 590.
Вундт В. I. 199, 201; II. 241.
- Галилей Г. I. 27, 597; II. 255, 261.
Гамелин I. 596.
Ганнибал I. 180.
Гарве Х. II. 223.
Гарнак А. I. 91, 521, 540, 541, 583, 650; II. 84, 85—90, 94, 177, 240, 354.
Гегель Г. В. Ф. I. 18, 22, 25, 26, 27, 28, 29—34, 70—72, 91, 142, 143, 153, 190, 278—296, 298—300, 302, 325, 331, 349, 384—397, 400—402, 404—408, 411, 412, 413—420, 422, 424—427, 430, 432, 444, 451, 454—455, 459, 460, 465, 469, 480, 487, 490, 494, 495, 497, 501, 515, 522, 537, 543, 544, 549, 557, 561, 576, 598, 603, 604, 606, 611, 624, 626, 650, 659; II. 5—9, 13, 16, 19, 21, 56, 177, 189, 190—191, 193—195, 241, 250, 253, 255—261, 301, 302, 309, 317, 330, 337, 350, 354.
Гейне Г. I. 628; II. 250.
Геккель Э. I. 149.
Гераклит I. 188, 192, 279, 343, 354, 375, 423, 425, 545, 640; II. 79, 164, 177, 189, 376, 378, 379—381, 384, 399.
Геринг Я. II. 365—368, 371, 373, 399, 401.
Геродот I. 39, 40.
Герострат I. 47.
Герц М. I. 322.
Гёте И. В. I. 119, 171, 250—253, 271, 277.
Гоголь Н. В. I. 47, 258, 272; II. 50, 51, 92, 104—107, 110.
Гомер I. 287, 330, 543, 556, 574, 645; II. 241.
Гораций I. 104, 105, 159, 281—285, 302, 303; II. 241, 309.

- Градовский А. Д. II. 65, 213, 218.
Грановский Т. Н. II. 76.
Грибоедов А. С. I. 258.
Григорий Великий I. 119—121, 124.
Гуссерль Эд. I. 163, 164, 166, 187, 189, 190—203, 205—216, 218—223, 225—241, 242, 289, 304, 655; II. 91, 92, 126, 127, 176, 179, 276, 365—368, 371—373, 376, 395, 397, 400, 401, 402.
Гюго В. I. 264; II. 241.
Гюйом де ля М. I. 312.
- Дамиани П. I. 71, 330, 524, 546, 550, 551, 553, 554, 569, 596, 605.
Данте А. II. 241.
Дантес Ж. Ш. I. 47, 61, 191.
Дарвин Ч. I. 130; II. 70.
Декарт Р. I. 25—27, 30, 49, 110, 137, 138, 152, 196, 206, 207, 215, 216, 271, 291, 318—320, 322, 352, 367, 368, 432, 464, 485, 515, 518, 519, 529, 550—554, 557, 574, 596, 597—603, 617, 618, 636; II. 9, 123—125, 142, 169, 188, 207, 223, 224, 227, 254—258, 260—264, 265—266, 276, 279—281, 289, 303, 310, 311, 313, 315, 316, 319, 321.
Демокрит I. 153.
Денифль Г. I. 539—541.
Державин Г. Р. I. 633.
Джиованни дель Кроче I. 304; II. 38.
Дильтей В. I. 232, 233, 234, 236, 237, 349, 429.
Диоген I. 44, 81, 296, 297; II. 319.
Дионисий Ареопагит I. 583; II. 186, 265.
Дитрихс I. 255.
Добролюбов Н. А. I. 243.
Достоевский Ф. М. I. 55, 56, 58, 65, 74, 87, 101, 102, 110, 129, 130, 153, 154, 155, 159, 170, 171, 188, 241, 247, 248, 250, 251, 257—259, 269, 271—275, 298, 331, 564, 565, 567, 568—570, 574, 582, 585, 587, 591, 602, 605, 632, 646, 653, 654, 660; II. 25, 27—51, 53—56, 59, 62—73, 75—85, 87—89, 91—97, 103, 104, 110, 122, 216, 217—219, 251, 358, 366, 397, 398, 399.
- Евклид II. 397.
Еврипид II. 25, 26, 28, 79, 92, 97.
Елизавета Английская II. 355.
- Жильсон Э. I. 330, 513—518, 520, 523—527, 536—539, 541, 543—545, 546, 549, 550, 553, 555, 556, 559, 565, 568, 571, 572, 576, 579, 580, 582, 586, 588—590, 593, 602, 604, 606.
Жуковский В. А. I. 252.
- Зибберг Р. I. 535, 577.
Зигварт Х. I. 200—202, 205, 208, 214, 217, 218, 227, 232—234, 236, 237.
- Ибсен Г. II. 110.
Иванов Вяч. И. I. 243—264, 268—277.
Иероним св. I. 551; II. 73.
Иннокентий X I. 110.
- Кальвин Ж. I. 362, 404, 664.
Кант И. I. 73—78, 143, 158, 190—192, 196, 197, 201, 202, 213, 248, 255, 257, 258, 262, 264, 265, 268, 280, 283, 306, 318—323, 325, 326, 328, 329, 331, 345, 346, 347, 358, 359, 388, 389, 390, 392—408, 412, 413—417, 419,

420, 435, 454, 455, 515, 518, 522, 524, 557, 565, 566, 587, 598, 599, 602, 611, 613, 616, 623, 624, 626, 636, 648, 652, 654, 661—663; II. 6—10, 13, 16, 18—21, 39, 42—44, 74, 87, 95, 152, 153, 177, 185, 188, 189, 191, 207, 208, 213, 220, 222, 241, 242, 239, 302, 398, 400.

Катков М. Н. II. 103.

Киркегор (Киркегард) С. I. 332, 335, 336, 429, 456, 473, 474—500, 502—510, 540, 549, 569, 570, 591, 592, 605.

Климент Александрийский I. 515, 521, 533, 559, 592; II. 356.

Колумб Х. I. 77; II. 225.

Конт О. II. 39.

Коперник Н. I. 152, 188, 597; II. 178, 379.

Короленко В. Г. I. 258.

Кронер Р. I. 388.

Ксенофонт I. 429; II. 201, 202, 375.

Лейбниц Г. В. I. 153, 196, 219, 225, 318—329, 331, 333, 392, 412, 430, 436, 515, 519, 528, 529, 545, 563, 575, 599—605, 611; II. 11, 13, 56, 57, 289, 350, 361, 400.

Ленин В. И. I. 623.

Леонардо да Винчи II. 242.

Лермонтов М. Ю. I. 164, 171, 191, 258.

Лессинг Г. Э. I. 514, 534, 556.

Лигуори А. М. II. 73.

Липпс Т. I. 199.

Лобачевский Н. И. II. 379.

Лойола И. II. 37, 238.

Локк Дж. I. 412.

Лоофс Ф. I. 91.

Лотце Р. I. 201, 202.

Лукреций II. 254, 300.

Людвик XIV II. 355.

Лютер М. I. 53—54, 56—59, 73, 74, 110, 208, 239—241, 262, 306, 334, 336, 394, 429, 436, 437, 443, 444, 447, 448—462, 467—469, 474, 476, 479—481, 498, 501, 504, 508, 509, 590—596, 605, 664; II. 32, 70, 74, 84—86, 92, 94, 120, 151, 194, 206, 208, 238, 244, 270, 284, 292, 306—310, 318.

Мальбранш Н. I. 436; II. 209.

Маркион I. 650.

Мейерсон Э. I. 523.

Микеланджело Буонарроти. II. 224.

Милль Д. I. 46, 94, 199, 201, 202, 214, 217, 221; II. 110, 188, 189, 349.

Михайловский Н. К. I. 243.

Молинос М. I. 311, 312.

Мольт ке Х. I. 158.

Монтень М. I. 523; II. 286, 298, 323.

Моцарт В. А. I. 122, 158, 164, 647; II. 203, 221, 222.

Мюссе А. де I. 158; II. 241.

Наполеон Бонапарт I. 83, 84, 111, 129, 130, 132, 158; II. 75.

Некрасов Н. А. I. 258.

Непот Корнелий II. 183.

Нерон I. 159.

Николай Кузанский I. 381, 382, 433, 434, 638.

Николь П. II. 295, 282, 283.

- Ницше Ф. I. 29, 31, 45, 46, 65, 73, 110, 148, 149, 155, 156, 191, 205, 228, 231, 250, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 268, 269, 275, 277, 306, 332, 336, 455—474, 476—479, 482, 487, 489, 491, 495, 497, 503, 508, 509, 510, 533, 534, 579, 583, 588, 605, 632, 650, 659, 660; II. 74, 104, 110, 112, 134, 151, 187, 191, 214, 244, 292, 293, 294, 306, 308, 311, 397, 398, 399.
- Ньютон И. II. 178, 242, 379.
- Овидий I. 78, 159, 172; II. 184.
- Оккам В. I. 125—127, 129, 529, 531, 534—536, 542, 550, 555, 642, 643, 645.
- Ольсен Р. I. 477, 478, 481, 482, 493, 498, 503, 504—507.
- Парменид I. 138, 187, 188, 192, 209, 327, 332, 337, 340, 343, 351, 353, 354, 361—363, 374, 375, 381, 401, 406—408; II. 34, 338, 384.
- Паскаль Б. I. 34, 35, 36, 101, 119, 301, 333, 507, 557, 563, 564, 592, 597, 605, 646; II. 21, 22, 94, 151, 250, 257, 258, 261—263, 278—292, 293—298, 301—306, 308—324, 343, 344, 348.
- Пелагий I. 109, 180, 181, 193, 578, 583; II. 206, 284, 298, 301, 307, 310.
- Перикл I. 176, 286; II. 355.
- Петруччи I. 110, 111.
- Писарев Д. И. I. 243.
- Пифагор II. 242.
- Платон I. 17, 21, 22, 36, 40, 41, 43—45, 47—49, 53, 67, 74—78, 89, 90, 98—104, 110, 111, 113, 118, 123, 127, 129, 131, 139—141, 143, 146, 153, 163—168, 173, 174, 176, 177, 182, 192, 196, 203—207, 209, 223—225, 230, 234, 236, 262, 266, 269, 278, 280, 285, 287, 288, 292—294, 296, 314, 318, 320, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 349, 351, 353, 354, 356, 357, 360—364, 366—369, 371—381, 394, 395, 406, 419, 421, 424, 429, 431, 455, 463, 517, 532, 534, 540, 558, 563, 567—569, 573, 575, 579, 591, 606, 610, 619, 621, 622, 626, 632, 636, 638, 643, 646, 647, 651, 652, 654, 656, 662; II. 3, 8, 10, 14, 23, 25, 26, 34, 35, 68, 79, 81, 82, 88, 90, 92, 93, 98, 112, 126, 128, 138, 146, 161, 166, 168, 174, 175, 176, 181, 183, 184, 186—188, 201, 209, 210, 215, 217, 218, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 238, 239—242, 246—248, 250, 265, 267, 299, 300, 315, 319—321, 325, 328, 330, 334—336, 338, 342, 347, 350, 355, 357, 359, 375, 376, 380—384, 386, 389, 399.
- Плотин I. 100, 118, 123, 138, 139, 140, 141, 147—149, 160—171, 182, 187, 190, 193, 194, 204, 223—225, 255, 269, 275—277, 293, 304, 306, 309, 345, 361, 375, 376, 378, 394, 426, 483—485, 490, 529, 530—532, 536, 581, 596, 610, 619, 632, 638, 643, 646, 654, 659; II. 34, 48, 51, 52, 56, 57—59, 68, 78, 79, 81, 82, 88, 92, 93, 107, 126, 128, 146, 161, 168, 171—175, 181, 183, 186, 187, 197, 200, 201, 217, 231, 232, 234, 235, 239—241, 248, 249, 263—265, 319, 320, 323, 325, 327—339, 342—364, 365, 375, 377, 383, 384—402.
- Порфирий I. 119; II. 331, 332, 335, 337, 345, 355.
- Пракситель II. 242.
- Продик I. 98, 99.
- Протагор I. 98, 99, 199, 203, 422, 423, 545, 560, 656; II. 175—179, 180, 182, 250.
- Птоломей I. 188; II. 379.
- Пушкин А. С. I. 47, 59, 60, 61, 130, 155, 164, 191, 243, 247, 251, 252, 254, 255, 258, 259, 276, 392, 403, 627, 647, 654; II. 50, 104, 106, 328.
- Распутин Г. Е. I. 623.
- Рафаэль С. II. 242.
- Ренан Э. I. 650.

- Риккерт Г. I. 209, 210, 227.
 Розанов В. В. I. 650.
 Руссо Ж. Ж. II. 110.
- Сальери А. I. 647.
 Сенека I. 80, 91—93, 132, 347, 348—350, 353, 402, 406, 511, 526, 563, 588, 597, 616; II. 265, 341.
 Сергей Радонежский I. 627.
 Сигер Брабантский I. 570.
 Скот Дунс I. 126, 330, 331, 383, 523, 525, 526, 529, 531, 534—537, 541, 542, 550, 555, 566, 568, 577, 592, 596, 643.
 Скрыбин А. Н. I. 269, 270.
 Сократ I. 28, 35, 39, 40—46, 49, 53, 67, 88, 89, 97, 98—103, 167, 172, 173, 175—184, 192, 196, 223, 260—263, 278, 285, 286, 287, 291—294, 296, 327—329, 332, 334—335, 350, 352, 353—357, 359, 360, 362, 363, 367, 369, 371—374, 376, 377, 379—381, 387, 388, 406, 411—413, 418—432, 434, 439—441, 444—446, 450—464, 466—470, 471, 473, 474, 476, 477, 479—482, 484, 485, 487—489, 491—498, 506—510, 526, 532, 533, 535, 558, 561, 562, 568, 579, 581, 588, 606, 609, 610, 615, 616, 621, 622, 625, 626, 628, 630, 635, 637, 639, 640, 648, 649, 650, 656, 657, 658, 659, 663, 664; II. 14, 25, 26, 34, 35, 36, 52, 54, 80, 87, 90, 117, 128, 157, 159, 160, 161, 175—177, 181, 183, 184, 185, 187, 192, 201, 202, 210, 217, 218, 220, 228, 229, 237, 247, 299, 300, 336—340, 345—348, 350—352, 361, 363, 364, 375, 376, 381, 383, 384, 386.
 Соловьев В. С. I. 60, 248, 653.
 Софокл I. 341; II. 92, 216, 241, 242.
 Спенсер Г. I. 82; II. 241.
 Спиноза Б. I. 18, 26—30, 83, 108, 121, 131, 147, 148—151, 196, 225, 262, 267, 284, 285, 296, 298—305, 308, 318, 320, 323, 324, 326—331, 352, 362, 364—366, 369, 371, 376, 389, 394, 395, 406, 409, 411, 412, 413, 414, 417—419, 429—451, 453, 454, 458, 460—464, 473, 476, 477, 482, 486, 491, 494, 495, 496, 498, 508, 509, 515, 548, 553, 565, 574, 580, 588—590, 609, 611, 617, 633, 634, 644, 660, 663, 664; II. 9, 10, 11, 12, 13, 17—22, 68—70, 85, 89, 91—93, 151, 169, 181, 183, 184, 207, 208, 225, 235, 240—242, 253, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 267—276, 305, 331, 332, 347, 350, 353, 368—376, 387, 399, 402.
 Стасюлевич М. М. II. 76, 217, 218.
 Страхов Н. Н. II. 103, 104, 110.
- Тереза св. I. 73, 74, 127, 128, 262, 303, 312; II. 38, 122, 164.
 Тертуллиан I. 124, 125, 126, 129, 150, 269, 313, 481, 527—529, 550, 551, 569, 596, 605, 646; II. 15, 16, 19, 123, 289, 318.
 Тиксерон Ж. I. 583.
 Толстой Л. Н. I. 65, 74, 87, 101, 102, 110, 129, 130, 153—155, 160, 171, 172, 179, 191, 217, 245—248, 258—260, 262, 264, 272, 275, 276, 650; II. 36, 98—104, 106—115, 117—122, 124, 128, 129, 131, 133, 136, 138, 139—141, 143, 146—148, 154, 155, 216.
 Трельч Э. I. 91.
 Тургенев И. С. I. 258; II. 76.
 Тютчев Ф. И. I. 244, 258.
- Уайльд О. II. 42, 104.
- Фалес I. 117, 137, 182; II. 5—9, 13, 14, 17, 18, 20, 168.
 Фейербах Л. I. 27.
 Феропонто II. 94—96.

- Фидий I. 159; II. 242.
Филарет митр. I. 191.
Филипп Македонский I. 188.
Филон Александрийский I. 88, 89, 183, 264, 266, 267, 271, 285, 382, 520, 521, 543; II. 15, 34, 264, 266, 267, 271, 330, 331, 332.
Фихте И. Г. I. 190, 196, 394, 412, 454, 455, 624, 650; II. 13, 19, 276.
Фичино М. II. 364.
Фома Аквинский I. 108, 109, 110, 126, 183, 214, 239, 240, 241, 382, 385, 519, 523, 531, 538, 540, 541, 550, 552, 554, 557, 566, 567, 568, 570, 571, 577, 580, 584, 590, 643; II. 187, 326, 339, 352.
Франциск Ассизский I. 555, 584, 585; II. 224.

Цвингли У. I. 54.
Цезарь Юлий I. 111, 188, 278, 286, 633; II. 187, 204, 205, 267, 296.
Целлер Э. I. 21, 529, 531; II. 330, 333, 338, 339, 346, 395, 399.
Цельс I. 386, 544, 558.
Цицерон I. 91—93, 132, 181, 349.

Чернышевский Н. Г. I. 243.
Чехов А. П. I. 258, 276, 641.

Швеглер I. 21.
Шекспир В. I. 74, 75, 92, 101, 110, 133, 149, 155, 206, 216, 224, 241, 242, 252; II. 250.
Шеллинг Ф. I. 142, 143, 153, 190, 248, 387, 393, 394, 397, 400, 412, 441, 454, 455, 603, 611, 624, 636; II. 13, 21, 193—195, 241.
Шенье А. I. 158.
Шиллер Ф. I. 155, 250, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 262, 269, 272, 276, 277, 287; II. 88.
Шлегель Ф. В. I. 481.
Шлейермахер Ф. I. 429; II. 17.
Шопенгауэр А. I. 27, 31, 62, 63, 105, 121, 122, 143, 153, 155, 156, 261—263, 265, 267, 269, 283—285, 302, 306—312; II. 173—175, 177, 188, 207, 220, 241.
Штейнер Р. I. 255.

Эвен I. 341.
Эйнштейн А. II. 379.
Экхарт М. I. 255, 310—312, 625; II. 350.
Эмпедокл I. 304.
Эпиктет I. 80, 81, 93, 296, 353, 354, 356, 360, 361, 363, 368, 371, 372, 377, 389, 403, 408, 561, 566, 573, 579; II. 130, 183, 300, 302, 304, 309, 323, 341, 342—348, 352, 354, 358, 362, 363, 364, 376, 377, 386, 392.
Эпикур II. 341, 380, 381.
Эразм Роттердамский I. 58, 436, 437, 455; II. 92, 206, 270, 307, 308.
Эрдман Б. I. 199, 205, 206, 208, 214, 218, 227, 232, 236, 237.
Эсхил II. 92, 216, 241.

Юлиан Отступник I. 183; II. 278, 280.
Юм Д. I. 202, 344, 345, 346, 598, 617; II. 18—21, 42, 142, 188.

Янсений II. 283, 295.

СОДЕРЖАНИЕ

НА ВЕСАХ ИОВА (Странствования по душам)

Наука и свободное исследование (<i>Вместо предисловия</i>)	5
--	---

Часть первая ОТКРОВЕНИЯ СМЕРТИ

Преодоление самоочевидностей (<i>К столетию рождения Ф. М. Достоевского</i>)	25
На Страшном Суде (<i>Последние произведения Л. Н. Толстого</i>)	98

Часть вторая

ДЕРЗНОВЕНИЯ И ПОКОРНОСТИ	151
------------------------------------	-----

Часть третья К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Сыновья и пасынки времени (<i>Исторический жребий Спинозы</i>)	253
Гефсиманская ночь (<i>Философия Паскаля</i>)	278
Неистовые речи (<i>Об экстазах Плотина</i>)	325
Что такое истина? (<i>Об этике и онтологии</i>)	365
Примечания и комментарии	405
Примечания к первому тому	411
Примечания ко второму тому	508
Указатель имен	552

Шестов Лев

Сочинения в двух томах

Том 2

НА ВЕСАХ ИОВА
(Странствования по душам)

Редактор **Т. А. Уманская**

Оформление художника **С. Н. Оксмана**

Художественный редактор **В. В. Масленников**

Технический редактор **И. А. Синьковская**

Сдано в набор 24.04.91. Подписано к печати 30.07.93

Формат 60 × 88 1/16. Гарнитура "Гарамонд"

Печать офсетная

Усл. печ. л. 34,30 + 0,11. Усл. кр. отт. 34,52. Уч.-изд. л. 38,52

Тираж 37000. Заказ №

Набор и фотоформы изготовлены в типографии
издательства «Пресса». 125865. ГСП, Москва, А-137,
ул. «Правды», 24.

Отпечатано в Московской типографии № 2 ВО «Наука».
111099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.